



بحوث

المؤتمر الدولي الثالث

(المنجز العربي اللغوي والأدبي في الدراسات الأجنبية)

٢٤-٢٦/٠٣/١٤٤٢هـ، الموافق ١٠-١٢/١١/٢٠٢٠م

بحوث علمية محكمة

قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب
جائزة الملك فيصل





بحوث علمية محكمة

المؤتمر الدولي الثالث

(المنجز العربي اللغوي والأدبي في الدراسات الأجنبية)

٢٤-٢٦/٠٣/١٤٤٢هـ، الموافق ١٠-١٢/١١/٢٠٢٠م

قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب

جائزة الملك فيصل

ⓒ **جامعة الملك سعود، قسم اللغة العربية، ١٤٤٢ هـ**
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية اثناء النشر

جامعة الملك سعود، قسم اللغة العربية وآدابها
بحوث المؤتمر الدولي الثالث (المنجز العربي اللغوي والادبي في الدراسات الأجنبية). / جامعة الملك سعود، قسم اللغة العربية وآدابها، جائزة الملك فيصل - الرياض ١٤٤٢ هـ

٩٧٨ ص، ٢١x٢٩.٧ سم

ردمك: ٥-١١-٨٢٧٥-٦٠٣-٩٧٨

١- اللغة العربية - بحوث ٢- اللغة العربية - مؤتمرات ٣- الأدب العربي - بحوث أ. جائزة الملك فيصل (مؤلف مشترك) ب. العنوان
ديوي ٤١١،٧ ١٤٤٢/٢٠١٠

رقم الإيداع: ١٤٤٢/٢٠١٠
ردمك: ٥-١١-٨٢٧٥-٦٠٣-٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كانت الدعوة القرآنية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ مفتاحَ دعوة دائمة تنتقل من الفردي إلى الجمعي، في بيان واضح يؤكد أهمية تداخل المعرفة الإنسانية، التي تعد المصدر الأبرز للإثراء والتنوع حيث تتحقق الإشراقات الحضارية، ولما لموقع الشرق الأوسط من تميز جغرافي وتمايز ثقافي قاد إلى ازدهار الحضارات المنطلقة منه، والقادمة إليه، فقد أضحى حاضنًا ومستجلبًا ذلك الازدهار، ومنذ العصور القديمة حرص الباحثون والرحالة والمؤرخون من شتى بقاع الأرض على نقل مشاهداتهم وتحليلها، وازدهر ذلك التبادل المعرفي في العصور الحديثة بين الأمم.

ولا غرابة أن نلحظ الاهتمام الكبير بدرس لغات الأمم وآدابها في الأزمنة الحديثة التي يسرت سبل الاتصال، ووفرت المداخل المنهجية العلمية للدارسين، ما أدى إلى مزيد من الإنجازات المتصلة بهذا الحقل.

حرص قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود على تنظيم لقاءات علمية فاعلة يشارك فيها علماء اللغة والأدب من الشرق والغرب، ومنها الندوةُ الدولية الأولى «قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية: النظرية والتطبيق» المنعقدة في المدّة من ٢١ - ٢٤ / ٣ / ١٤٣١هـ. الموافق ٧- ١٠ /٣/٢٠١٠م. والندوة الثانية «قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة» المنعقدة في المدة من ٢٥-٢٧/٤/١٤٣٥هـ الموافق ٢٥-٢٧/٢/٢٠١٤م.

يهدف المؤتمر الثالث الموسوم بـ (المنجز العربي اللغوي والأدبي في الدراسات الأجنبية) الذي ينظمه قسم اللغة العربية وآدابها بالتعاون مع جائزة الملك فيصل إلى ترسيخ التعريف بالدراسات الأجنبية التي تناولت ذلك المنجز، وإبرازِ جهود الترجمة إلى الثقافات الأخرى، وتشجيعِ الدرس المنهجي الذي تناول المنجز، وإعادةِ النظر إليه بنقده وتقويمه. وكانت محاورُه معنيةً بموضوعات منها: الدراسات المقارنة في اللغة والأدب، والدراسات اللغوية المتصلة بالنحو والصرف والمعاجم، كما اهتمت بدراسات الأدب العربي قديمًا وحديثًا، إلى جانب الموسوعات وتحقيق الكتب والترجمة والرسائل العلمية.

حظي هذا المؤتمر بتفاعل عدد كبير من المشاركين والمشاركات من بلدان شتى ؛ إذ وصل عددُهم إلى أربعةٍ وأربعين باحثًا وباحثة ؛ شارك من المملكة العربية السعودية اثنا عشر باحثًا ، ومن خارجها اثنان وثلاثون باحثًا ، وقد جاءت المشاركات من الدول الآتية : عُمان ، ومصر ، والأردن ، وسوريا ، وتونس ، والعراق ، والجزائر ، والمغرب ، ونيجيريا ، وتركيا ، والهند ، واليابان ، والولايات المتحدة الأمريكية ، وهنا أود أن أقدم الشكر الجزيل لأولئك الباحثين والباحثات الذين أسهموا بإنتاجهم العلمي في إثراء هذا المؤتمر.

وهنا نثمن متابعة معالي رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور بدران العمر ودعمه الكامل لهذا اللقاء ، ومساندتَه الدائمة ، وعميق الشكر والتقدير لسعادة عميد كلية الآداب الأستاذ الدكتور نايف بن ثنيان آل سعود نظير تشجيعه الدائم ومتابعته المستمرة ، ولسعادة الأستاذ الدكتور عبد العزيز السبيل أمين عام جائزة الملك فيصل الذي يسر سبيل التعاون والشراكة مع الجائزة.

ويسعدني أن أشكر الزملاء والزميلات أعضاء هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها الذين بذلوا جهودًا كبيرة في سبيل إنجاز هذا المؤتمر ، وقاموا بتحكيم الأعمال الكثيرة التي وصلت إلينا ، لاسيما اللجنة العلمية برئاسة سعادة الأستاذ الدكتور محمد الهدلق ، واللجنة التحضيرية برئاسة سعادة الدكتور عبد الله الرميحي ، واللجنة الإعلامية برئاسة سعادة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن السعيد ، ولسعادة الأستاذ الدكتور يوسف فجال أمين اللجنة العلمية.

أ. د. معجب بن سعيد العدواني

رئيس المؤتمر

المحتويات





العنوان:
ص. ب: ٢٤٥٦ - الرياض: ١١٤٥١
هاتف: ٠١١ ٤٦٧٥١٠١
فاكس: ٠١١ ٤٦٧٥٠٩٤
البريد الإلكتروني:
as.de.usk@cibara.awdan



الجلسة الأولى

الشعر العربي القديم من منظور الدارسين الأجانب

- **إشكاليات اللزوميات: نحو قراءة جديدة لمشروع أبي العلاء المعري الشعري (لزوم ما لا يلزم قافية الدال مع الباء نموذجًا)**

سوزان ستيتكيفيتش

- **قصيدة البردة في الدرس الاستشراقي**

حسن البنا عز الدين

- **مكانة الشاعر في العصر الجاهلي ... وجهة نظر شرقية**

راشد الرشود

- **المستشرقون وإشكاليات تلقي الشعر العربي القديم: ريجيس بلاشير والمتنبي نموذجا**

عبد القادر الحسون

إشكاليّات اللزوميات: نحو قراءة جديدة لِمشروع أبي العلاء المعرّي الشعري - لزوم ما لا يلزم، قافية الدال مع الباء نموذجاً

سوزان بينكني ستيتكيفيتش

أُستاذ كرسي السلطان قابوس بن سعيد ورئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية

جامعة جورجتاون، واشنطن، الولايات المتّحدة

ملخص

هذه الدراسة عبارة عن الخطوة التالية في مشروعي النقدي لإعادة تقييم ديوانيْ أبي العلاء المعرّي **سقط الزند ولزوم ما لا يلزم**. وإن كنت قد وجدت أنّ المقاربة المناسبة لإعادة قراءة قصائد الديوان الأول، التي تقع في نطاق القصيدة الكلاسيكية من حيث الشكل والأغراض والأهداف الاجتماعية والسياسية، هي نظرية القول - الفعل (Speech Act Theory) والكلام الأدائي (Performative Speech) فإن المشروع المبرمج **للزوميات**، بما فيه من قطع شعرية منعزلة عن عالم القصيدة الاجتماعي والسياسي وخاضعة لنظام طاغٍ من القافية اللزومية والترتيب الأبجدي، يتطلب مقاربة مختلفة هي أقرب إلى الأسلوبية (Stylistics).

فأسعى في هذه الدراسة إلى قراءة مجموعة معيّنة من قطع **اللزوميات** من خلال القافية اللزومية: للدال مع الباء. حيث الجمع في القافية بين هذين الحرفين يؤدّي لا محالة إلى اسميْ العلم «لَبيد» و «لُبَد» ومن ثم إلى الأساطير والأشعار المترتّبة عليهما، ثم إلى العقدة الاشتقاقية-السيميائية التي تجمعهما بعضا إلى بعض، كما يؤدّي أيضاً إلى مجموعة محدودة للغاية من الأسماء والمفردات والصور والمعاني المتولدة عنها. وفي سياق القوافي اللزومية المحدودة الإمكانيات يبدو أنّ أسماء العلم تؤدّي دوراً فعّالاً في عملية استدعاء المفردات وفق المتطلبات الصوتية، أو قُلْ في عملية التداعي اللفظي - الصوتي؛ حيث نجد في مجموعة قافية الدال مع الباء، على سبيل المثال، استدعاء لشاعر المعلّقات لبيد بن ربيعة وللشاعر الجاهلي عبيد بن الأبرص، ولُبَد آخِر نسور لقمان الحكيم السبعة.

كلمات مفتاحية

*أبو العلاء المعرّي- **اللزوميات**- القافية- الأسلوبية- لبيد بن ربيعة- الأسطورة- لقمان الحكيم.*

مقدّمة

في هذه الدراسة أسعى لتقديم مشروعي الراهن حول شعر أبي العلاء المعرّي (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ / ٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي أقصد من خلاله إعادة تقييم ديوانيه المشهورين: **سقط الزند** و**لزوم ما لا يلزم** (**اللزوميات**). من المعروف أنّ الديوان الأول مكوّن من قصائد شبابه ويحوي أغراض القصيدة العربية الكلاسيكية المختلفة من المدح والفخر والرثاء إلخ. أمّا الديوان الثاني - **اللزوميات** - فهو نتاج الفترة الثانية من حياة أبي العلاء الطويلة - أي فترة عزلته في بيته في معرة النعمان بعد عودته من رحلته المُحبطة إلى بغداد (٤٠٠/١٠١٠). وهذا الديوان الأخير عبارة عن مشروع شعري ملتزم الصنعة أو لنقل من الآن فصاعداً «مشروع مبرمج»؛ حيث ألزم الشاعر نفسه القافية المزدوجة في كلّ حرف من الحروف الأبجدية ومع الصلة (الحركة الأخيرة بعد الروي) من كلّ من الضمّة والفتحة والكسرة والسكون. هذا بعد اطّراحه القصيدة «الكذبة» وأغراضها ليقتصر في هذه القصائد والقطع الشعرية على الوعظ والحكمة والملاحظات الفكرية والساخرة عن حياة الدنيا والآخرة.

وحسب قراءتي للديوانين فقصائد **سقط الزند** بمثابة استجابة شعرية لواجبات أو تحدّيات الحياة الاجتماعية والسياسية، أيْ «الالتزام»[١] بمتطلّبات المجتمع. فأسعى لتحليلها من خلال نظرية الأداء ونظرية القول - الفعل (Speech Act Theory) / الكلام الأدائي (Performative Speech) حتى نرى القصيدة وهي تؤدّي دورا أو أدوارا في علاقات الشاعر الاجتماعية، أما **اللزوميات** فهي على العكس من ذلك؛ نتيجة انعزال الشاعر عن المجتمع وتكريس نفسه لتقنيات الصناعة الشعرية (في القافية بخاصة) المجرّدة من عوارض الدنيا؛ لذا فإنني أعتمد في قراءتي للقصائد المختارة منهج الأسلوبية (Stylistics) الذي ينبّهنا إلى الأبعاد الأكثر تقنية للشعر مثل النحو والصرف والقافية. وأهدف بهذه القراءة الجديدة إلى تقديم منظور جديد لتقييم ديواني أبي العلاء[٢] مغاير لمنظورات وتحليلات سابقة. وفي تقديري أنّ تحليل سبيرل (Sperl) الدقيق لكل الأبعاد النحوية والصرفية والإمكانيات اللغوية والمعنوية والصوتية للقافية المعينة، حتى وإن عنونه «بنيويا»، فإنه يُعتبر دراسة أسلوبية في نهاية الأمر حيث مهّد لي الطريق في ذلك.[٣]

---

(١) طبعاً لا أقصد في هذا السياق مصطلح «الالتزام» (Commitment) عند جان بول سارترJean-Paul Sartre في النقد الأدبي في القرن العشرين.

(٢) انظر مقالاتي السابقة التي تناولت فيها شعر أبي العلاء: س. ستيتكيفيتش، «قضايا القصيدة العربية/المناهج والمنهجية: تطبيق نظرية الأداء على **سقط الزند** و**اللزوميات**: مدخل في شعر أبي العلاء المعرّي»؛ س. ستيتكيفيتش، «من المجتمع إلى المعجم: وجها الإنسانية في شعر أبي العلاء المعرّي»؛ س. ستيتكيفيتش، «توليد القصيدة اللزومية: قراءة أسلوبية في **لزوم ما لا يلزم** لأبي العلاء المعرّي»؛
S. Stetkevych, «Irony, Archeology and the Rule of Rhyme: Two Readings of the *Ṭasmu* Luzūmiyyah of Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī.»
[للمعلومات الكاملة، انظر جدول المراجع العربية والإنجليزية في آخر الدراسة]

(٣) انظر:
Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry: A Structural Analysis of Selected Texts*, pp. 97-115; 131-154.
وهذه الدراسة، في تقديري، أهمّ ما كُتب في اللغة الإنجليزية عن **اللزوميات**.

الجزء الأوّل: إشكاليات اللزوميات

قبل أنْ أشرع في تجربة تحليلية لنصوص شعرية من **اللزوميات** أود أن أقدّم بعض الملحوظات العامّة عن الإشكالية النقدية الخاصّة بمشروع أبي العلاء المبرمج.

١) إطار مشروعي النقدي الخاص هو دراسة مسار تطور شعر أبي العلاء من **سقط الزند** إلى **لزوم ما لا يلزم**، وذلك بالاختلاف عن دراسات آخرين مثل مارجيليوث Margoliouth وسبيرل Sperl اللذين يعتمدان على مقارنة زهديّات أبي العتاهية بـ **لزوميات** المعرّي.[١]

٢) حسب تقديري (أو ذوقي الأدبي) فإنّ المقاربة الرومانسية السيكولوجية للشعر، أيْ قراءة وتحليل الشعر للوصول من خلاله لشخصية الشاعر أو بالمقابل إسقاط شخصية الشاعر أو سيرته على قراءة شعره، لم تعد مقنعة ولا حتى مرغوبا فيها في عصرنا الحالي. خصوصا بعد المدرسة النقدية لـ «موت المؤلّف». وأخصّ بذلك المفهوم أو المقياس الرومانسي الذي يقيّم الشعر وفقا لقدرته على التعبير المخلص والمباشر عن وجدان الشاعر، كما نجد لدى كل من طه حسين وبنت الشاطئ على سبيل المثال.[٢] فمع مجيء الحداثة - ناهيك عن ما بعد الحداثة - بما فيهما من الاكتفاء والأنفة من العاطفية والوجدانية. حيث حلّت محلّ الوجدانية الرومانتيكية «الموضوعية» أو «غير الشخصية» الإليوتية (Eliotian) كما حال القناع بين شخصية الشاعر والمتلقي. فبالجملة لم نعد نهتمّ بالإنتاج الشعري بوصفه مفتاحاً لحياة الشاعر العاطفية والعكس بالعكس.[٣]

٣) مرتبطاً بالنقطة الثانية، نرفض مسألة «فلسفة» أبي العلاء وتلقيبه «شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء» بما في ذلك من محاولة لاستنباط «فلسفة أبي العلاء» من **اللزوميات** تحديدا. وفي هذا الصدد أُشير بصفة خاصّة إلى طه حسين الذي سعى في كتابه **مع أبي العلاء في سجنه** إلى إثبات كون الشاعر فيلسوفاً من المذهب الأبيقوري المادّي.[٤] وفي تقديري، وكما يرى ذلك Sperl أيضاً، أن أبا العلاء كان شاعرا وأديبا وعلّامة في علم اللغة؛ إلّا أنَّ مجرّد وجود معانٍ فكرية أو دينية أو حِكَم - هي في الأغلب مبتذلة - في **لزوم ما لا يلزم** دون ما أيّ تنسيق منطقي أو جدلي ودون ما أيّ تطوير فكري لا يجعله فيلسوفاً بأيّ شكل من الأشكال. أو بعبارة أخرى، في قراءتي أنا **للّزوميات**، وجدْتُ أنّ المعاني الفكرية المنتشرة - وغالبا المتناقضة - على امتداد **اللزوميات** لا ترقى لتكون فلسفة وإنّما هي في الأغلب حِكَم

---

(١) انظر: عن Margoliouth: طه حسين، **تجديد ذكرى أبي العلاء**، ص ٢٢٧؛ وانظر:

Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry*, pp. 97-100.

أمأ نيكولسون، فيلاحظ ضيق نطاق زهديات أبي العتاهية بالمقارنة مع النطاق الواسع والمنفتح للزوميات المعري.

Nicholson, *Studies in Arabic Poetry*, p. 52, n. 2.

(٢) انظر: أسلوب تحليل كلٍّ من طبائع شخصية الشاعر وخصائص أشعاره في: طه حسين، **تجديد ذكرى أبي العلاء**؛ طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**؛ وعائشة عبد الرحمن [بنت الشاطئ]، **مع أبي العلاء في رحلة حياته** - المقاربة التي لا تزال قائمة حتى الآن في كثير من دراسات أبي العلاء وأعماله.

(٣) انظر:

T.S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent,» (1919/1920)

والترجمة العربية: ت. س. إليوت، «موهبة الشاعر بين التقليد والتجديد،» ترجمة منح خوري. **الأديب** ٢٧ : ١ (١٩٥٥) ص ٣٢-٣٦

(٤) انظر: طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، ص ٢١٢.

مألوفة أو بدائع شعرية وليست بمقالات فلسفية. ويمكن أن نشير هنا إلى حكم المتنبي التي أعجبت أبا العلاء أيما إعجاب. ومع ذلك لا أحد يعتبر المتنبي فيلسوفاً!

٤) من حيث الأفكار أو بالأحرى جوّ التشاؤم والمفارقة الذي يشمل **اللزوميات** - بما في ذلك من ذمّ الدنيا والسخرية اللاذعة - وموقف أبي العلاء الرافض أو المتمرّد على المؤسّسات الاجتماعية وعلى الحكومات والديانات والعادات والتقاليد، فالمهمّ أنَّ كلّ هذه المواقف السلبية تكمن في المناخ الخُلقي الشامل **للّزوميات** (بغضّ النظر عن العقائد الدينية بعينها). ففي تقديري أن كلّ هذه المعاني من الحكمة والوعظ ليست إلّا ما يتبقى من معاني القصيدة بعد تجريدها - أو تنقيتها - من «المين»، أيْ الكذب، بما في ذلك أغراض القصيدة من الغزل والنسيب والرحلة والمديح والفخر والهجاء والرثاء، إلخ. أو، بعبارة أخرى، بعد عملية التنقية هذه، لم يتبّقَ لأبي العلاء إلّا هذه المعاني من الحكمة والوعظ وبعض بقايا أخرى من معانٍ مجرّدة عن سياقها المعنوي في المسار البنائي الموجّه للقصيدة الكلاسيكية (من النسيب إلى الرحلة إلى المديح، مثلا). وأخيراً - تحت هذه النقطة - إنّ العظات والحكم عبارة عن الزجر والنهي والإنذار فهي بطبيعة الحال سلبية مع أنّها ليست في حدّ ذاتها عبارة عن التشاؤم. وقد نتصوّر بعد قراءة **مع أبي العلاء في سجنه** أنّ طه حسين كان يودّ لو اقتصر أبو العلاء على زهديات صرفة!

٥) ونتيجة لما سبق، لا نجد في أشعار **اللزوميات** شكلا من أشكال التطوّر أو المسار الضمني لـ «القصيدة»؛ لأنّها بعد مغادرة أغراض القصيدة فقدت أيّ اتّجاه أو هدف. أو بالأحرى قد فقدت أيّ قصد، أو قل أيّ مبدأ تنظيمي، سوى الالتزام بمتطلّبات برنامج القافية اللزومية في كل الحروف ومع كل الحركات والسكون. وهذا الوصف لا ينطبق على اللزوميات القصيرة ذات القوافي الصعبة فحسب، وإنما نجد هذه الظاهرة بعينها، في قراءتي أنا على الأقلّ، في القصائد اللزومية الطويلة ذات القوافي السهلة كذلك.[1]

٦) أمّا النقطة الأخيرة، فيبدو لي أنّ ظاهرة عدم التنسيق الموضوعي أو المسار البنائي في القطعة اللزومية الفرد، الناتج عن مغادرة أغراض القصيدة «الكذبة» وأهدافها، فالخضوع لبرنامج الالتزام ينطبق أيضا على ديوان **اللزوميات** ككلّ. وفي هذا الصدد علينا أن نشير إلى دراسة المستشرق نيكولسون (Nicholson) الذي انتقى، من **اللزوميات** الـ ١٥٩٢، مجموعة من٣٣٢ فبوّبها أبوابا: ١) الحياة والموت؛ ٢) المجتمع البشري؛ ٣) الزهد؛ ٤) الفلسفة والدين؛ وسمّاها «تأملّات المعرّي» (meditations).[2] وأظنّ أنّ هذه التسمية مناسبة إلى حدّ بعيد، أو على الأقلّ أكثر مناسبة من عبارة طه حسين لـ «فلسفة» أبي العلاء. إن تسمية «تأمّلات» تقرّ من جهة بالبعد الفكري **للّزوميات** ومن جهة أخرى بعدم تنسيق هذه الأفكار المتناثرة وعدم تطويرها إلى أيّ نظام تفكيري قد نسمّيه «فلسفة»، كما تنبّهنا هذه التسمية إلى أنّ هذه القصائد والمقطوعات لا تكوّن أجزاءً من صورة فكرية متكاملة وإنّما هي أشعار مستقلّة لا يجمعها

(١) خذ على سبيل المثال: اللزومية في همزة مضمومة مع باء وردف ألف في ٢٠ بيتاً التي هي جميلة إلّا أنّنا لا نجد فيها أيّ تنسيق لأفكار أو تطوير لها [نصار -١، ١: ٥٣-٥٥؛ زند ١: ٤٣-٤٥] أو اللزومية في النون المكسورة مع الواو وألف الردف في ٦٥ بيتا [نصار - ١٢٦٥، ٣: ٣٠٠-٣٦؛ زند ٢: ٣٨٦-٣٩١] التي قد حللها طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، ص ١١٧-١٢٦.

(٢) انظر:

Nicholson, The Meditations of al-Maʿarrī, ch. 2 of *Studies in Islamic Poetry*, pp. 43-207.

إلّا: ١) رفض أبي العلاء لِ «مين» القصيدة و٢) مشروعه المبرمج من القافية اللزومية مع كلّ الحركات والسكنات والتنسيق حسب الترتيب الأبجدي.

وبذلك نصل إلى جوهر إشكاليات **لزوم ما لا يلزم**: هل أنجز أبو العلاء في هذا المشروع الشعري المبرمج المتكامل الضخم والجريء عملا شعريا ناجحا أو مقنعا من حيث المقاييس الجمالية؟ وعلاوة على ذلك، تحت أي مقاييس جمالية يندرج هذا المشروع الشعري؟ «عمود الشعر» التقليدي؟

منذ البداية، قدّم لنا أبو العلاء في خطابه **للزوم ما لا يلزم** مقاييس شعرية بديلة لمقاييس القصيدة (عمود الشعر). ومعنى ذلك، في سياق دراستنا هذه، أنّ علينا أنْ نغادر المقاربة الأدائية ومقاييسها الجمالية التي سبق أنْ طبّقناها على القصيدة العبّاسية - بما فيها أغلب قصائد **سقط الزند** - وأنْ نحاول تطبيق مقياس أبي العلاء الجديد الذي قدّمه لنا هو نفسه في خطابه **للزوم ما لا يلزم**، أيْ المهارة الفائقة من حيث الأدوات التقنية الصوتية للشعر، وبصفة خاصّة في تجربة **اللزوميات:** القافية. وقد نجد مشروعا تقنيا موازيا لذلك في عمل أبي العلاء المفقود بعنوان **جامع الأوزان**، الذي يصفه القفطي بأنّ أبا العلاء جمع فيه الأوزان «التي ذكرها الخليل بجميع ضروبها، ويذكر فيه قوافي كلّ ضرب: للضرب الأول من الطويل أربع قواف: المطلقة [. . .] و المردَفة، [. . .] والمقيّدة المجّردة، [. . .] والمقيّدة المؤسسة، [. . .] [ثم] على هذا النحو إلى آخر الكتاب.»[(١)]

وقد نرى في هذين المشروعين تجريدية جذرية من حيث تعريف الشعر بأنّه «الكلام الموزون المقفّى». فكأنّ أبا العلاء وقد انسحب من ميدان القصيدة الأدائية فأعلن إعادة إثبات قواعد «اللعب» الشعري، إن صحّ التعبير. وكما تعلّمنا من كتاب هويزنغا (Huizinga) المشهور، بعنوان **الإنسان اللاعب** (*Homo Ludens*)،[(٢)] فإنّ اللعب - أيّ لعب - ليس في حقيقة الأمر عبثا على الإطلاق وإنّما هو عبارة عن مباراة أو منافسة قد تكون شرسة للغاية. هكذا نرى أبا العلاء وهو يسعى من خلال **اللزوميات** إلى عرض مهارته وإثبات تفوّقه وأفضليته على الشعراء الفحول من أمثال امرئ القيس والمتنبّي، وفي الوقت نفسه فهو يتحدّى كلّ من يجرؤ على منافسته، معاصرين كانوا أم لاحقين.

وقد وجد كلّ من طه حسين ونيكولسون (Nicholson)، على سبيل المثال لا الحصر، في **اللزوميات** أو بالأحرى انتقيا منها قصائد ومقطوعات معيّنة وأفكاراً مثيرة أو مدهشة. إلّا أنّهما لم يستحسنا مجموعة الأشعار أو مشروع **اللزوميات** بكامله. فوصف نيكولسون تجربته لقراءة **اللزوميات** قائلا إنّه وجد «الكثير منها مملًّا ورتيباً، تافهاً ومبتذلاً، وهذا نتيجة التحذلق والشطارة المبالغ فيها لذوق جيل [أبي العلاء].»[(٣)] وفي تقديره يرجع ذلك إلى ما يسمّيه «طغيان القافية» وهو يقول: «لو كان المعري شاعرا صغيرا لكانت **اللزوميات** استعراضا تافها للقوة (tour de

(١) القِفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة** في **تعريف القدماء**، ص ٤٤.

(٢) انظر:

Huizinga, *Homo Ludens*, passim, p. 50.

(٣) انظر:

Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, p. 45.

force). وبعضها لا يبتعد عن هذا الوصف حيث يحمّلها طغيان القافية ثقلا ساحقا من التكرار، والرتابة، والابتذال، والغموض والتكلّف.»[١]

أمّا طه حسين في كتابه الثاني عن أبي العلاء، **مع أبي العلاء في سجنه** (١٩٣٩)، وإن كان قد قدّر وحلّل جماليات القافية في بعض القصائد اللزومية تحديدا، وكأنه وعى كل الوعي دور القافية في تكوين القصيدة اللزومية، فإنه بدا في آخر الأمر وكأنّه نسج على منوال نيكولسون؛ حيث يقول:

[. . .] لقد كان [أبو العلاء] يستطيع أن يقول للناس ما أراد أن يقول، وأن يصور لهم ما أراد أن يصور من آرائه في الإلهيات والنبوّات والحياة الاجتماعية في أيسر اللفظ وأقله وأسرعه مدخلا إلى النفوس، ولكنه لم يُرِد شيئاً من هذا وإنما أراد أن ينظم شعراً على حروف المعجم كلها مضمومة ومفتوحة ومكسورة وساكنة، وأن يلتزم مع ذلك حرفاً ثانياً أو حرفين آخرين، ولا بد له من أن يستوفي هذا الشرط مهما كلفه ذلك من الجهد ومهما حمله ذلك من العناء، لأنه قد جعل ذلك غاية لنفسه وفنه، وأخذ نفسه بالوصول إلى هذه الغاية، فكان أول ما أنتج له هذا التكرار والإعادة اللذين ينتهيان بالقارئ إلى ملل وسأم لا سبيل إلى وصفهما[. . .].[٢]

كما نرى طه حسين وهو يرجع ما يراه قصور القصائد اللزومية عن «الوحدة» إلى «أن القافية هي الحاكم المطلق فيما يؤلف اللزوميات من لفظ ومعنى وأسلوب.»[٣] ففي آخر الأمر كأن كليهما، نيكولسون وطه حسين، لم يستطيعا أن يتجاوزا الجماليات التقليدية – بل الرومانتيكية – إلى المقياس الشعري الجديد الذي قدّمه أبو العلاء في **لزوم ما لا يلزم**. والحق يقال، حتى أبو العلاء نفسه، في خطبته **للزوم ما لا يلزم**، قد اعترف بالقصور الشعري في أغلبية الأشعار اللزومية إلّا أنّه رجع ذلك – كما يبدو – إلى أنها «قولٌ عُرِّيَ من المَيْن»، أي من الكذب [نصار ١ : ١٩]. على أي حال، في آخر الأمر، يبدو أنّ أبا العلاء كان مستعداً لتضحية بالقيمة الشعرية للزومية الواحدة من أجل المشروع الأكبر **للزوميات**.

فيما أعرف، كان سبيرل Sperl أوّل من قارب تنسيق **اللزوميات** المبرمج مقاربة أدبية تحليلية؛ حيث قارن بين مشروع المعرّي الشعري وبين المشاريع الموسيقية المبرمجة من أمثال «لوحة المفاتيح المعدّلة» (The Well-Tempered Clavier) للمؤلف الموسيقي الألماني ج. س. باخ (J. S. Bach)(ت ١٧٥٠)،[٤] إلّا أنّ سبيرل انثنى شيئاً ما عن هذا التوازي أو التشابه حتى يقول إنّ أبا العلاء في مشروعه الشعري استهدف عرض معرفته الكاملة

---

(١) انظر:

Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, p. 53.

(٢) طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، ص ١٣٢-١٣٣.

(٣) طه حسين، **مع أبي العلاء في سجنه**، ص ١٤٨.

(٤) هذه المجموعة في مجلّدين (١٧٢٢ و١٧٤٢) من المقطوعات للآلات ذات لوحة المفاتيح حيث نجد في كلا المجلّدين قطعة في كل مفتاح من مفاتيح السُلّم الكبيرة والصغيرة، أيْ في كلّ مجلّد ٢٤ قطعة.

انظر:

Sperl, *Mannerism*, p. 101.

أو مهارته الشاملة للمعجم العربي.[1] وفي تقديري ، كما سيتبين لاحقا، لم يستخدم أبو العلاء التنسيق الأبجدي لاستقصاء معجم اللغة العربية وإنّما لاستقصاء إمكانيات القافية اللزومية في كل أحرف الأبجدية مع كلّ الحركات الثلاث والسكون. وبذلك يشبه مشروع أبي العلاء الشعري مشروع باخ الموسيقي -كما قد اقترح سبيرل في البداية. وربما تكمن المشكلة في عدم تتبّع سبيرل فكرته الأساسية حتى يغادر موضوع المشروع المبرمج لكي يقدّم دراسة مهمّة للغاية عن الأبعاد اللغوية التقنية الناتجة عن البرنامج اللزومي فتطبيق كل ذلك على تحليل دقيق للزومية واحدة.

وبالإضافة إلى ذلك فلا نشعر عند قراءة **اللزوميات** بكاملها - بغضّ النظر عن القيمة الأدبية لقصائد أو مقطوعات فردية بعينها - أيّ شعور بمسار صوتي (أو قل موسيقي) من قصيدة إلى قصيدة أو من قافية إلى قافية ، وإنّما نجد ترتيب القصائد آليا وميكانيكيا وليس جماليا أو معنويا - أيْ لا نسمع ولا نشعر بجماليات البرنامج أو منطقه. وبالإضافة إلى ذلك ، لا نجد أي استقصاء أو شمولية في اختيار المفردات في القافية وإنّما على العكس من ذلك ، كثيراً ما نرى أبا العلاء وقد جمع أبسط ما يكون من الكلمات للقافية اللزومية فكرّرها في مجموعة من القصائد القصيرة أو القطع تارة مع نفس القافية والحركة بالذات وتارة مع حركة مختلفة.

وأخيراً يبدو لنا أنّ أبا العلاء نفسه كان واعياً كلّ الوعي بقصور مشروعه الجمالي ، حيث يعترف في خطبته **للزوم ما لا يلزم** بتردّده من حيث القيمة الجمالية لمحتوَيات هذا المشروع الشعري الطموح ، قائلا :

«وقد كنت قلتُ في كلام لي قديم : إني رفضْتُ الشِّعر رفْضَ السَّقْب غِرْسَهُ ، والرأْلِ تريكتَهُ ، والغَرض ما استُجيزَ فيه الكذب واستُعينَ على نظامه بالشبهات. فأما الكائنُ عِظَةً للسَّامع ، وإيقاظاً للمتوَسِّن ، وأمراً بالتحرز من الدنيا الخادعة وأهلِها الذين جُبلوا على الغِشِّ والمكْرِ ، فهو إن شاء الله مما يُلتَمَسُ به الثواب.

وأضيف إلى ما سلف من الاعتذار أنَّ مَن سلك في هذا الأسلوب ضَعُفَ ما ينطقُ به النظام ؛ لأنه يتوخى الصادقة، ويطلُب من الكلام البَرَّةَ. ولذلك ضَعُفَ كثيرٌ من شعر أميةَ بن أبي الصلت الثقفي ومن أخذَ في قَرِيِّه [ز =بفريّه] من أهل الإسلام. ويروَى عن الأصمعي كلامٌ معناه أن الشعْرَ بابٌ من أبواب الباطل ، فإذا أريد به غيرُ وجهه ضَعُفَ. وقد وجدنا الشعراء توصَّلُوا إلى تحسين المنطقِ بالكذب وهو من القبائح ؛ وزينوا ما نظموه بالغزل وصفة النساءِ ونعوتِ الخيل والإبل وأوصاف الخمر ، وتسبَّبوه إلى الجزالة بذكر الحرب ، واحتلبوا أخلاف الفكر وهم أهلُ مَقام وخَفض في معنى ما يدَّعون أنهم يعانون من حَثِّ الركائب وقطع المفاوزِ ومِراس الشقاء.

وهذا حين أبدأ بترتيب النظم وهو مئة وثلاثة عشر فصلا ، لكل حرف أربعةُ فصول : وهي على حسب حالات الروِيّ من ضم وفتح وكسر وسكونٍ. [فأما] الألف وحدها فلها فصل واحدٌ ؛ لأنها لا تكون إلا ساكنةً. <u>وربما جئت في الفصل بالقطعة الواحدة أو القطعتين ليكون قضاء حقٍّ للتأليف</u> ، وبالله التوفيق».

[نصار : ٤٩ - ٥٠ ؛ والتأكيد من عندي]

---

(١) انظر :

Sperl, *Mannerism*, 104.

ومعنى ذلك أنّه، في تقدير أبي العلاء، على المتلقّي أنْ ينتقي من القصائد والقطع العديدة (١٥٩٢)[١] في **لزوم ما لا يلزم** ما يستحسنه ويستجيده. ويبدو أنّ ذلك بالضبط ما حصل على امتداد قرون حتى أيامنا هذه. أيْأنّ المتلقّين قد انتقَوا أو اختاروا حسب أذواقهم الخاصة أو مقاييسهم الجمالية، مشتركة كانت أم شخصية. بمعنى أنّ «النقد» يتحقق من خلال عملية «الاختيار» بغضّ النظر عن تقييم هذا المشروع المبرمج بكامله. وعلى هذا الأساس، فمن جهة، يمكن أن نعتبر أن مشروع **اللزوميات** بوصفه بنية جمالية أو شعرية قد فشل. ولكنْ من جهة أخرى، فقد أثّر مشروع أبي العلاء المبرمج في التقفية تأثيراً واسعاً في كلّ من الشعر والنثر اللاحقَين في تراث الأدب العربي. خذ على سبيل المثال لا الحصر، **المقامات اللزومية** للأديب الأندلسي أبي الطاهر السرقسطي (ت ٥٣٨/١١٤٣) الذي حذا حذو المعرّي في القافية اللزومية ولكن في المقامة النثرية بدلا من الشعر المنظوم؛[٢] أو من حيث فكرة الشعر المبرمج من أمثال العشرينيات[٣] من المدائح النبوية، أو برنامج آخر من نوع البديعية من المديح النبوي التي يمثّل كل بيت منها محسنة من المحاسن البلاغية أو المحاسن البديعية. ونجد كذلك في عصر النهضة وفي القرن العشرين من حذا حذو أبي العلاء في فنّ اللزومية، في أشعار محدودة أو برامج أكبر، ابتداء من محمود سامي البارودي (ت ١٩٠٤).[٤]

ولا أشير من خلال هذه الأمثلة إلى برنامج أبي العلاء في **اللزوميات** على وجه التحديد بقدر ما أشير إلى مبدأ المشروع المبرمج بوصفه الأساس التأليفي للعمل الفنّي - نظما كان أم نثرا. فالإشكالية الأولى والأخيرة هي أنّ أبا العلاء نفسه هو الذي قدّم لنا الإطار النقدي لقراءة كلّ من **سقط الزند** و**لزوم ما لا يلزم؛** حيث أنكر قصائد الديوان الأوّل بما فيها من «المين» حتى يصفَها بأنّها ليست إلّا نتيجة شبابه الضالّ وعبارة عن «الرياضة» - أيْ التمرينات التمهيدية لإنجازه الشعري الأكبر: **اللزوميات**. وبغضّ النظر عن شهرةِ وصيت **اللزوميات،** ففي الحقيقة نجد أنّ لكلّ متلقٍّ مختاراته المفضلة من القصائد أو القطع اللزومية. ولا أحد يقدّر - ناهيك عن أنْ يستمتع بـ - المشروع الشعري بكامله. حتّى يبدو لنا أنّ القيود المضيّقة والتكرار المملّ والترتيب الآلي **للزوم ما لا يلزم** هي التي تخصّ «الرياضة»، مَثَلُها مثل تمرينات البيانو المدرّجة لكلّ سلّم من السلالم وكلّ مسافة من المسافات، إلخ، للموسيقار والأستاذ النمساوي (من أصل تشيكي) كارل تشيرني (Carl Czerny) (ت ١٨٥٧) لتطوير التقنية والتي يعانيها ويستفيد منها كل تلميذ لتلك الآلة. أمّا في قصائد **سقط الزند** فكأنّنا نسمع فيها أداء الموسيقار الماهر المتكامل لعمل موسيقي رائع، وليس فقط تمرينات لتدريب التلامذة.

ففي هذا الصدد، علينا أنْ نأخذ بعين الاعتبار أنّنا قد أخطأنا في قبولنا بدون تردّد لتمييز أو تفرقة الشاعر أبي العلاء نفسه بين ديوانَيه. لقد أصبحنا نقرأ **سقط الزند** في ترتيبه شبه التاريخي، كما نعرفه من شرح أبي العلاء له، **ضوء**

---

(١) حسب نيكولسون:

Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, p. 53.

(٢) في تأثير أبي العلاء في الأندلس، انظر: عبد المجيد، **شرح المختار من لزوميات أبي العلاء**، مقدمة، ص ٢١-٢٥.

(٣) مجموعة من عشرين قصيدة من المديح النبوي كل منها مقفّى في حرف من الأحرف الأبجدية العشرين وكل منها مكوّن من عشرين بيتا.

(٤) عن تأثير أبي العلاء في شعر اللزومية في العصر الحديث والقرن العشرين، انظر: الرشيد، «اللزوميات في الشعر العربي الحديث.»

السقط، ومن دراسة عبادة لذلك.[1] كما نقرأ **اللزوميات** في ترتيبها الأبجدي. أمّا ابن السِّيد البطليوسي في جمعه وشرحه لشعر أبي العلاء فرتّب قصائد **سقط الزند** ترتيبا أبجديا (مغربيا) حسب القافية فاستكمل حروف القافية الناقصة من قصائد من **اللزوميات** كما أضاف إلى المجموعة بعض لزوميات أخرى. وقد أشار حامد عبد المجيد، محقق مختارات البطليوسي من **اللزوميات**، إلى أهمّية هذه الظاهرة.

وما يلفت النظر أن ابن السِّيد حين رتب السقط لم يشأ أن يجعل قصائد السقط منفصلة عن قصائد اللزوم، بمعنى أن اللزوميات المختارة لم توضع تاليات للسقطيات، وإنما قد تتقدم عن السقطيات، وقد تتوسط، وقد تتأخر، وكأن البطليوسي قد نظر إلى شعر المعري على أنه وحدة متكاملة، دون النظر إلى عهد الصبا أو الكهولة أو قيود القافية. فالغاية التي يرمي إليها البطليوسي، إنما هي أن يشرح لطلابه شعر أبي العلاء في السقط وفي اللزوم، فتكون الفائدة أتم، والمعرفة بشعره أشمل. وتدلّ إعادة تنسيق ابن السِّيد لأشعار أبي العلاء على رفضه تقسيم الشاعر إنتاجه الشعري قسمين، في الوقت الذي قبل منه مبدأ الكمال الأبجدي في القافية بوصفه مقياساً أو معياراً للشاعر الماهر.

إجمالا، أظننا لم نحلّ بعد - ولن نحلّ - هذه الإشكاليات العويصة التي تحيط بقراءتنا وتحليلنا لشعر أبي العلاء بصفة عامة و**لزوم ما لا يلزم** بصفة خاصة. وحسبي في هذه الدراسة أن أقوم بتحليل عينة دقيقة من **اللزوميات** لعلّه يكشف عن دور القافية اللزومية في توليد أشعار أبي العلاء في ديوانه.

(١) عبد المجيد، **شرح المختار من لزوميات أبي العلاء**، مقدمة، ص ٢٨.

الجزء الثاني: تجربة في قافية لزومية: الدال مع الباء: لبيد ولبد بين الاشتقاق اللغوي والمحمولات الثقافية

في دراسة سابقة سعيت إلى تحليل **اللزوميات** حسب ما عرض لنا أبو العلاء في خطابه لهذا الديوان، أيْ أنّني اتّخذت القافية اللزومية نقطة الانطلاق لاستقصاء القصائد أو القطع اللزومية.(١) وكما رأينا هناك، فإنّ القافية اللزومية **-سْم** (الميم مع السين) أدّت بطريقة حتمية إلى اسم العلم «طَسْم» ثم إلى المعاني المتشائمة والأساطير القديمة المترتّبة على اسم هذه القبيلة من قبائل العرب البائدة وعلى معنى الفعل «طَسَمَ»: طَمَسَ، دَرَسَ، امَّحَى. أمّا في الدراسة الراهنة فأسعى إلى قراءة مجموعة أخرى من قطع **اللزوميات** من خلال القافية اللزومية: للدال مع الباء. وكما سنرى أدناه فإن الجمع في القافية بين هذين الحرفين يؤدّي لا محالة إلى اسميْ العلم «لَبيد» و «لُبَد» ثم إلى الأساطير والأشعار المترتّبة عليهما ومن ثم الرابطة الاشتقاقية - السيميائية التي تجمعهما بعضا إلى بعض. وفي سياق مشروع أبي العلاء المبرمج يبدو أنّ أسماء العلم تؤدّي دوراً كبيراً في عملية الاستدعاء من الذاكرة لمفردات ذات صوتية معيّنة، أو قُلْ في عملية التداعي اللفظي - الصوتي. الاسم الأوّل، لبيد، هو شاعر المعلّقات لبيد بن ربيعة. أمّا الآخَر، لُبَد، فهو آخِر نسور لقمان الحكيم السبعة.

القطعة ١

في الدال المضمومة مع الباء وياء الردف [الطويل]

١	يَـوَدُّ الـفـتـى أَنَّ الحـيـاةَ بسـيـطَـةٌ	وأَنَّ شَـقـاءَ العيشِ ليسَ يَبيـدُ
٢	كـذاك نَعامُ القَفْرِ يَخْشـى من الرَّدى	وقـوتـاه مَـرْوٌ بـالـفـلا وهَـبـيـدُ
٣	وقـد يُخْطِئُ الرأيَ امْرؤٌ وهو حـازمٌ	كما اخْتَلَّ في وزن القريضِ عبيـدُ
٤	مـضى الواقـفُ الكنديُّ والسِّقْطُ غابِرٌ	وصـاحَـتْ دِيـارُ الحيِّ أَينَ لبيـدُ
٥	تـوَلَّى ابـن حُـجْرٍ لا يـعودُ لشـأْنِـهِ	وطـالـت لـيـالٍ والمَـعـالمُ بـيـدُ

[نصار -٣٤١، ١: ٣٩٧؛ زند ١: ٢٤٦]

يبدو لنا في الوهلة الأولى أنّ أوّل ما خطر ببال أبي العلاء المتشائم من قافية **- بيدُ** هو الفعل **باد- يَبيد** حيث يرد في **لسان العرب** [**ب - ي - د**]: «بيد: بادَ الشيءُ يَبيدُ بَيْداً وَبياداً وبُيوداً وبَيْدودَةً، الأَخيرة عَنِ اللِّحْيَانِيِّ: انْقَطَعَ وَذَهَبَ. وبَادَ يَبِيدُ بَيْداً إِذا هَلَكَ. وَبَادَتِ الشمسُ بُيُوداً: غَرَبَتْ، مِنْهُ، حَكَاهُ سِيبَوَيْهِ. وأَباده اللَّه أَي أَهلكه. وَفِي الْحَدِيثِ: فإِذا هُمْ بِدِيَارٍ بادَ أَهلُها أَي هَلَكُوا وَانْقَرَضُوا.» [**لسان العرب: ب - ي - د**]

(١) انظر: س. ستيتكيفيتش، «توليد القصيدة اللزومية: قراءة أسلوبية في **لزوم ما لا يلزم** لأبي العلاء المعرّي؛» و
S. Stetkevych, «Irony, Archeology and the Rule of Rhyme: Two Readings of the *Ṭasmu* Luzūmiyyah of Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī.»

وحسب تقديري لم يوجد في اللغة العربية غير هذين الفعلين -**باد** و**أباد** ما يناسب قافية - **بيدُ**. ومن الملاحظ أيضا في هذا الصدد أنّنا نجد في **اللزوميات** التي نعتبرها هنا، مجموعة - **بيدُ**، أنّ الأغلبية الساحقة من كلمات القافية هي أسماء وليست أفعال. وعلاوة على ذلك نجد أنّ أغلبية هذه الأسماء، أو نصفها على الأقلّ، هي أسماء أعلام.

يستهل أبو العلاء القطعة ١ بحكمة هي في الوهلة الأولى المعنى المألوف بأنّ الشباب لا محالة ينتهي. ولكن سرعان ما نكتشف أنّها حكمة مقلوبة: أنّ الفتى لا يريد الشباب اللانهائي فحسب بل بعد ما يئس من ذلك يريد الحياة الأبدية في أيّ شكل كانت أو في أية حال-حتى حال الشقاء والبؤس. وكما يبدو لنا أنّ الكلمة **يبيد** قد ولّدت البيت الأوّل، فكأنّ الكلمة **هبيد**، من المجموعة المحدودة للغاية من الإمكانيات اللفظية لقافية - **بيدُ**، هي التي ولّدت البيت الثاني، حتى يشبّه الشاعر الفتى في البيت ١ بالنعام الذي يخشى الموت على الرغم من خشونة حياته في البادية حيث لا يأكل إلا المرو والهبيد[١].

في الشطر الأوّل من البيت ٣ نجد مرة أخرى الحكمة: حتى المرء الحازم قد يُخطئ رأيه، وكأنّه يشير بذلك إلى الفكرة المخطئة في البيت ١ - أيْ إرادة بقاء الحياة مهما كانت شقيّة. وتؤدّي هذه الفكرة، بمساعدة القافية، إلى ذكر الشاعر عبيد بن الأبرص، الشاعر الجاهلي القديم الذي كان من دهاة الجاهلية وحكمائها ومن معاصري امرئ القيس ونظرائه. وهو من المعمّرين، قتله النعمان بن المنذر في يوم بؤسه. وبائيّته المشهورة من القصائد العشر الطوال الجاهليات للتبريزي فمن المعروف أنّ فيها كثيراً من الأبيات المختلّة الوزن.[٢]

أمّا في سياق هذه اللزومية فكأنّ أبا العلاء من خلال هذا التشبيه يسوّي بين الخطأ الأخلاقي في الشطر الأوّل والخلل العروضية في وزن القصيدة في الشطر الثاني حيث يلوّح إلى قصيدة عبيد المشهورة التي تفتتح في مطلعها بالأطلال:

١ أَقْفَرَ مِن أَهلِهِ مَلحوبُ فَالقُطَبِيّاتُ فَالذَّنوبُ

أمّا البيت المختلّ الوزن المشهور في هذه القصيدة، فهو:

٢٧ وَالمَرءُ مَا عَاشَ فِي تَكذِيبٍ طولُ الحَياةِ لَهُ تَعذيبُ

[نصار وزند؛ التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ٣٦٤، ٣٧٠]

---

(١) المرو، كما يرد في **لسان العرب**:

وَقَالَ أَبو خَيْرَة: المَرْوَة الْحَجَرُ الأَبيض الهَشُّ يَكُونُ فِيهِ النَّارُ. أَبو حَنِيفَةَ: المَرْوُ أَصلب الْحِجَارَةِ، وَزَعَمَ أَن النَّعام تبتلعُه وَذَكَرَ أَن بَعْضَ الْمُلُوكِ عَجِب مِنْ ذَلِكَ ودَفَعَه حَتَّى أَشهده إِياه المُدَّعِي.»

أمّا الهبيد ف:

«قَالَ: واسْتطَفَّ لَنَا شَيْءٌ أَي بَدَا لَنَا لِنَأْخُذَهُ؛ قَالَ عَلْقَمَةُ يَصِفُ ظَلِيمًا:

يَظَلُّ فِي الحَنْظَلِ الخُطْبانِ يَنْقُفُه ... وَمَا اسْتَطَفَّ مِن التَّنُّومِ مَحْذُومُ

وَرَوَى الْمُنْذِرِيُّ عَنْ أَبي الْهَيْثَمِ أَنه أَنشد بَيْتَ عَلْقَمَةَ قَالَ: الظَّلِيمُ يَنْقُف رأْس الْحَنْظَلَةِ لِيَسْتَخْرِجَ هَبيدَه ويَهْتَبده، وهبيدُه شَحمُه، ثُمَّ قَالَ: وَالْهَبِيدُ شَحْمُ الْحَنْظَلِ. [**لسان العرب: ط-ف-ف**]

(٢) انظر: نصار وزند؛ التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ص ٣٦٤-٣٧٥؛ ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ص ١٤٣-١٤٥.

ونجد هذا البيت وهو يعبّر عن المعنى بعينه الذي وجدناه في البيتين ١ و٢ : أيْ أنّ الحياة ليست إلّا التعذيب اللانهائي. فيبدو لنا أنّ هذه اللزومية وإنْ كانت افتتحت بحكمة موضوعية / غير شخصية قد ألهمها اسم علم استدعته القافية- أي «عبيد» (بن الأبرص) وما يترتّب على ذلك من الأبيات ومعانيها، خصوصا من الحكمة (انظر الأبيات التي أشار إليها ابن قتيبة [**الشعر والشعراء**، ١٤٤ - ١٤٥]).

وما إنْ ذُكر اسم عبيد بن الأبرص حتى يتفجّر سيل من الشعراء الجاهليين الآخرين وأشعارهم ليطغى على ما تبقى من نص اللزومية. فكما استدعى ذكر عبيد في ذهن أبي العلاء ومن بعده المتلقّي أبياتاً من بائيّة عبيد المشهورة فإن البيتين ٤ و٥ قد استدعيا كذلك أبياتا ومعاني معيّنة لشاعرين جاهلييَن بعينهما؛ أيْ امرئ القيس ولبيد. بما يشي بأن أبا العلاء يعاني في أبياته الأخّاذة تلك حنينا إلى الماضي المفقود (الشعري ربما؟).

هكذا في البيت ٤ يلوّح بعبارة «الواقف الكندي» واسم المكان «السقط» إلى امرئ القيس بن حجر (حجر هو ملك كندة قتيل بني أسد) الذي زعم النقّاد القدماء أنّه أوّل من «وقف على الأطلال» حتى يُستدعى لا محالة في ذهن المتلقّي مطلع المعلقّة:

١ قفا نبك من ذِكرى حبيبٍ ومنزلِ بسِقطِ اللِّوى بينَ الدَّخول فحَوْملِ

[زند؛ التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ١١٠]

فنرى في بيت أبي العلاء الطباق بين «مضى» و«واقف». أمّا الشطر الثاني من البيت ٤ فقد ولّدت أو ألهمت القافية **بيدُ** اسم العلم لبيد. وفي هذه الحالة مجرد الجمع بين اسم لبيد وكلمة «ديار» يؤدّي حتماً إلى مطلع المعلّقة:

١ عَفَتِ الدِيارُ مَحَلُّها فَمُقامُها بِمِنىً تَأَبَّدَ غَولُها فَرِجامُها

[التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ١٥٤]

ولكنْ يدهشنا بيت أبي العلاء بالمفارقة الناتجة عن قلبه للمعنى المألوف من مسألة الأطلال، حيث نجد الشاعر وهو يقف عند الديار الدارسة للمحبوبة وقومها ويتأمّل مصيرهم ويسأل الديار الخالية عنهم. هكذا نرى لبيد في معلقته:

١٠ فَوَقَفتُ أَسأَلُها وَكَيفَ سُؤالُنا صُمّاً خَوالِدَ ما يُبينُ كَلامُها

١١ عَرِيَت وَكانَ بِها الجَميعُ فَأَبكَروا مِنها وَغودِرَ نُؤيُها وَثُمامُها

[التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ١٦١]

أمّا أبو العلاء فقد قلّب المعنى حتى نجد أنّ الديار هي التي تسأل عن الشاعر الغائب / المفقود: «أين لبيد؟» (البيت ٤). ولا تزال التلويحات الاشتقاقية لاسم «لبيد» فعّالة في هذا السياق. ذلك وإنْ كان المعنى المعروف لكلمة «لبيد»، كما يرد في **لسان العرب: ل - ب - د**: «واللَّبيدُ: الجُوالِقُ الضَّخْمُ، وَفِي الصِّحَاحِ: اللَّبِيدُ الجُوالِقُ الصَّغِيرُ»، فإننا قد نعتبرها من وزن **فعيل** بمعنى **لَبِد**. فيرد في **لسان العرب** أنّ المعنى الأساسي ل جذر **ل - ب - د**: «لبد: لبَدَ بِالْمَكَانِ يَلْبُدُ لُبوداً ولَبِدَ لَبَداً وأَلْبَدَ: أَقام بِهِ ولَزِق، فَهُوَ مُلْبِدٌ بِهِ، ولَبَدَ بالأَرض وأَلْبَدَ بِهَا إِذا لَزِمَها فأَقام» و «واللُّبَدُ واللَّبَدُ مِنَ

الرِّجَالِ: الَّذِي لَا يُسَافِرُ وَلَا يَبْرَحُ مَنْزِلَه وَلَا يطلُب مَعَاشًا وَهُوَ الأَلْيَسُ» و «ولَبَدَ الشيءُ بالأَرض، بِالْفَتْحِ، يَلْبُدُ لُبُوداً: تَلَبَّد بِهَا أَي لَصِقَ».

ومن الممكن أنْ نستخرج هذا المعنى المشتقّ من لَبِد من السيرة شبه الأسطورية للبيد: أنه من الشعراء الفرسان الجاهليين. وكان من المعمّرين، حيث ولد في الجاهلية وعاش حتى ظهور الإسلام فأسلم وتاب وأنكر الشعر. وقيل إنّه عاش حتى عصر الخليفة معاوية، فمات في الكوفة وهو ابن مئة وسبع وخمسين سنة.[1] وما إنْ نفهم أنَّ المعرّي في آخر الأمر لم يقصد بأسماء الأمكنة المواقع الجغرافية فحسب وإنما المفردات الجوهرية بعينها المحفوظة في الشعر حتى ندرك أنه يقصد أن الشعراء القدامى وإن كانوا «واقفا» أو «لبيدا» قد رحلوا، وإنّما كلماتهم، أشعارهم، لا تزال باقية.

تزداد رسالة أبي العلاء وضوحاً وإلحاحا في البيت الختام، فإنّ «شأن» امرئ القيس هو «أمره» المعروف من قوله المشهور: «اليومَ خمرٌ وغداً أمرٌ» أي عطشه الذي لن يشفى للأخذ بثأر أبيه حُجْر، ملك كندة قتيل بني أسد.[2] فإنّ التراجع عن الأخذ بثأر أبيه يعني التخلي عن غاية حياته. أمّا الليالي فلا تزال تطول ولا مفرّ من أنْ ندرك في عبارة أبي العلاء «طالت ليالٍ» ما يذكّرنا وصف الليالي في معلقة أمرئ القيس وبصفة خاصّة البيت:

٤٦ ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انجلي		بِصُبحٍ وما الإصباحُ منْكَ بِأَمْثَلِ

[التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ٥١]

ومن المهمّ عندما نقارن بين «القصيدة» المتكاملة (حسب المعايير التقليدية) مثل معلقة أمرئ القيس وبين اللزومية المبتورة بل والأبتر للمعري (بما فيها من رفض «القصيدة») أن نلاحظ أنّ الليل الطويل في المعلقّة يعبّر عن قنوط الشاعر وعجزه النفسي إلا أنّ الليل يؤدّي في امتداد القصيدة إلى فجر الصيد المنتصر البطولي:

٥٣ وقد أغتَدي والطيرُ في وكُناتِها		بمُنجردٍ قيـدِ الأوابـدِ هَيْكَـلِ

[التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ٥١]

وكما يلوّح أبو العلاء بالعبارة الختامية لهذه القطعة «والمعالمُ بيدُ» إلى الأطلال الشعرية، من أمثال «عفت الديار» عند لبيد أو «أَقْفَرَ مِن أَهلِهِ مَلحوبُ» لعبيد بن الأبرص. وبذلك يختم أبو العلاء هذه اللزومية بتكرار الكلمة القافية الأولى **يبيدُ** (١) و**بيدُ** (٥) وبتكرار الرسالة الأساسية للقطعة زوال الإنسان وخلود الشعر.

فإن كان مسار المشاعر في القصيدة المتكاملة في اتّجاه إيجابي، من الفشل إلى النجاح، من اليأس إلى الأمل، من الجدب إلى الخصوبة، فمسار هذه اللزومية هو في الاتّجاه المعاكس السلبي. تفتتح القطعة في البيت (١) بالقافية: **لا يَبِيدُ**، حيث يعبّر عن أمل الفتى أنّه سيبقى حتى لو كان في حالة الشقاء. وتختتم القطعة بالقافية في الكلمة: **بِيدُ**، جمع **بَيْداء**، «والبَيْداءُ: الْفَلَاةُ. [. . .] وَقِيلَ: مَفَازَةٌ لَا شَيْءَ فِيهَا، ابْنُ جِنِّيٍّ: سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لأَنها تُبِيدُ مَنْ يَحِلُّها» [**لسان**

---

(١) انظر: ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ص ١٤٨-١٤٩؛ و
S. Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 48-54.

(٢) انظر: ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ص ٣٧-٤٧؛ و
S. Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, 241 – 249.

العرب، ب - ي - د]. ففي آخر الأمر، مهما كانت الانقلابات السخرية والتلويحات الميتا - شعرية، تقرّ الصورةُ الختامية لليالي التي تطول والمعالم التي قد تلاشت وأصبحت قفاراً أعمى بسلطة الدهر الذي يدمّر الكلّ.

القطعة ٢

في الدال المضمومة مع الباء وياء الردف [الطويل]

١	أَبِيدةُ قالتْ للـوُعـولِ مُسِرَّةً	وأَنَّ شَــقاءَ العيشِ ليسَ يَبِيدُ
٢	ولا أَدَّعِي للفَرْقَـدَيْن بعزّةٍ	تَبِـدْنَ بِحُكْـمِ الله ثُـمَّ أَبِيـدُ
٣	وكَمْ ظالِمٍ يَلْتَذُّ شَـهْداً كأنّه	ظـليـمٌ قِراه بـالـفلاةِ هَبيـدُ
٤	وكُدْريَّةٍ أَوْدَتْ وغُودِرَ مُدْهُنٌ	وبَيْـدانَـةٍ منهـا المَراتِعُ بِيـدُ
٥	فـإِنَّ عبيـداً وَابْنَ هِنْـدٍ وتُبَّعـاً	وأُسْرَةَ كِسْرَى للمَـليكِ عَبيدُ

[نصار - ٣٤٣، ١ : ٣٩٨؛ زند ١ : ٢٤٧]

ما إن نقرأ اللزومية الثانية حتى نلاحظ أنّ الوزن والقافية هما ذاتهما في اللزومية السابقة وكذلك فإنّ كلمات القافية هي ذاتها، باستثناء تبديل **أَبِيدُ** بـ **يَبِيدُ** في البيت (١)، والترتيب المختلف. وكما قد رأينا في اللزومية الأولى، هذه الكلمة في البيت (١) هي الفعل الوحيد من كلمات القافية؛ أمّا الباقية فهي أسماء، ممّا يؤدّي إلى الشعور بالثبات وعدم الحركة أو عدم التطوّر في كثير من اللزوميات. إلّا أننا نلاحظ أيضاً أنّه بينما كانت اللزومية الأولى تقع تماما ضمن حدود النسيب من اليأس والمأساة وسلطة الدهر الأعمى الذي يهلك الجميع، ففي اللزومية الثانية قد أعرض أبو العلاء عن المفارقة والسخرية وما فوق الشعرية ليدخل في العالم الأخلاقي من الوعظ. وعلى هذا الأساس ندرك أنّه وإن بدا لنا أنّ القيود التي ألزم أبو العلاء نفسه بها تحدّ وتتحكم في الإمكانيات التعبيرية ففي الحقيقة لا يزال بوسع الشاعر الانطلاق في اتّجاهات مختلفة. قد تقيّد أو تحدّ المجموعة اللفظية والصرفية الضيّقة (من الصرف والوزن) المفردات والمعاني المرتبطة بها، ولكنّ إبداع الشاعر في اللزومية - كما هو في القصيدة - يكمن في كيفية استخدامه المعاني والمفردات وليس في المعاني والمفردات بذاتها.

تفتتح القطعة في البيت ١ بتلاعب بلاغي مركّب حيث يجمع أبو العلاء بين كلّ من القلب والتورية والجناس والطباق وأخيرا ردّ العجز على الصدر. ويرجع كلّ ذلك إلى التوأمَين المقلوبيَن: **بادَ / يَبِيدُ** (جذر **ب - ي - د**) بمعنى **هلك،** كما رأينا في القطعة ١، و**أَبَدَ / يَأْبِدُ** (جذر **ء - ب - د**) التي هي ذات معنَيَين: ١) وأَبَدَ بِالْمَكَانِ يأْبِد، بِالْكَسْرِ، أُبوداً: أَقام بِهِ وَلَمْ يَبْرَحْه؛ و٢) وأَبَدَت البهيمةُ تأْبُد وتأْبِدُ أَي تَوَحَّشَتْ. فحسب الشروح الثلاثة معنى **أبيدة** في أوّل البيت **متوحّشة** إلّا أنّ ما يرد في **لسان العرب** [**ء - ب - د**]: «وأَبَدٌ أَبيد: كَقَوْلِهِمْ دَهْرٌ دَهير». ولذلك فإنّ كلمة **أبيدةُ** في أوّل البيت هي كما يشير إليه منع الصرف اسم علم مؤنّث، وأساس التورية أنّها بمجاورة الوعول تشير إلى معنى الوحش، أي، «متوحّشة»، ولكنّها في الوقت نفسه بمقابل **أبيدُ** في آخر البيت تلوّح من خلال الطباق والجناس إلى معنى الهلاك.

ومن الملاحظ بالمقارنة إلى القطعة ١ أنّ في القطعة ٢ حكم الله قد حلّ محلّ الدهر الأعمى وبذلك يتغيّر المعنى كلّ التغيّر من القنوط من الدنيا الفانية إلى الوعظ عن أباطيل الدنيا والتذكير بالخضوع لحكم الله (طوعا أو كرها). ومن الجدير بالذكر أنّ ردّ العجز على الصدر في هذا البيت الافتتاحي للقطعة يؤدّي إلى حدّ كبير الدور الصوتي للتسريع في البيت الأوّل من القصيدة والذي استغنى عنه أبو العلاء في أغلب **اللزوميات**.

وفي البيت ٢ نجد شيئا من التورية الخفية حيث تنكر المتكلّمة ما ادّعى لبيد («المقيم»، «الخالد») من عزّة النجوم من الفرقدين وآل النعش (أيْ، بنات النعش)؛ وكما نعرف من رثاء لبيد لأخيه أربد **عزّة** النجوم هي «الخلود»:

فَهَلْ خُبِّرْتَ عَنْ أَخَوَيْنِ دَاما على الأيّام إلّا ابْنَيْ شَمَامِ
وإلّا الفَرْقَدَيْنِ وآلِ نَعْشٍ خَوالِدَ ما تَحَدَّثَ بِانْهِدامِ

[نصار وزند]

فثمة شيء من المفارقة في اختيار لبيد آل النعش لتجسيم الخلود و**النعش** سرير الميّت! ومهما يكن من أمر، فإنّ المتكلّمة في هذه القطعة تنكر خلود المخلوقات إنكارا تاما حتى للنجوم. أيْ أنّ رفض أبي العلاء في هذه القطعة لحكمة لبيد عن فناء الإنسان مقابل خلود النجوم وهو يسفر عن مفهوم للفناء وعدم الدوام يتجاوز حدود الفنائية البشرية حتى يشمل الخلق بكامله / أجمعين.

ففي الصراع بين **ء - ب - د** (الخلود، الدهر الدهير) و**ب - ي - د** (الفناء، الهلاك) التي ولّدتها القافية يبدو أنّ الأخير هو الغالب. وذلك أنّ أبا العلاء في حماسه للقضاء على الخلق أجمعين ينتهي في البيت ٢ إلى شيء من «الحكمة الضد» إنْ صحّ التعبير - التي تمحو أو تناقض الحكمة التقليدية للبيد. فينبغي لنا مرةً أخرى أنْ نقارن بين عجز وإعياء الكواكب السماوية في قطع **اللزوميات** الوحيدة الموضوع وبين حيوية وحركة الأجسام السماوية في قصائد **سقط الزند** المتعددة المواضيع الشكلية. فإن كُتب الفناء على كواكب السماء فكيف المخلوقات الأرضية؟

في البيت ٣ نجد من خلال تلويح الجناس (ظالم - ظليم) والطباق (شهد - هبيد) التماهي بين الأضداد حتى يختفي الفرق بين الطاغية والنعامة وكذلك بين العسل والحنظل. ويلتفت أبو العلاء في البيت ٤ إلى صورة غنائية رقيقة لحيوان البيداء من القطاة والأتان، وذلك من خلال نقلهما من سياق رحيل القصيدة إلى سياق النسيب حيث قد تحوّل كلّ من مورد القطاة ومرتع الأتان إلى الديار المغادَرة للنسيب الطللي وحتى ننتهي لا محالة - من حيث مسار الأفكار والحتمية الصوتية من الجناس والقافية - إلى الهلاك، أيْ كلمة «**بيدُ**».

وفي البيت الأخير ٥ يختتم أبو العلاء القطعة ختاما مناسبا ورشيقا حيث ينتقل من حيوان البادية إلى ذوي السلطة والمجد من البشر وأخيرا إلى عزّة الله. فلا يبقى من مجموعة كلمات القافية إلّا «عبيد». فيبتدئ أبو العلاء قائمة ذوي السلطة بترتيب تصاعدي ابتداءً باسم العلم «عبيد» [ابن الأبرص]، أيْ الشاعر الجاهلي القديم الذي قدّمه وخصّه أبو العلاء بالذكر، في تقدير الخانجي، لأنه من المعمّرين (وانظر أعلاه القطعة ١)؛ فـ «[عمرو] بن هند، عمّ النعمان بن المنذر اللخمي، والذي كان يلقب مُضرط الحجارة لشدّة ملكه ويسمّى بأمّه هند بنت الحارث آكل المرار جدّ امرئ القيس؛ فـ «تُبّع» اسم علم لملك من ملوك اليمن «التبابعة» [نصار وزند] «سُمّوا بذلك لأنه يَتْبَع بعضُهم بعضاً كلما هَلك واحد قام مَقامه آخر تابعاً له على مثل سِيرته» [**لسان العرب: ت - ب - ع**]. وبعد العرب واليمن ينتقل أبو العلاء إلى الفرس وسلالة كسرى، اسم ملوك بني

ساسان. هكذا يرتقي بنا أبو العلاء خطوة خطوة سلّم السلطة الدنيوية حتى ينتهي بنا أخيرا إلى السلطة العظمى «المليك»: الله [- أو قد تكون: الموت؟]. فيختم البيت والقطعة معا باستخدام ردّ العجز على الصدر وفي الوقت نفسه الجناس حيث نسمع كلمة «عبيد» (جمع «عبد»). فإن كنّا قد عرفنا من البيت ١ أنّ الحيوان الوحش من أمثال الوعول «يَدِنَّ بِحُكْمِ اللهِ». فإنّنا نكتشف في البيت ٥ أنّ ذوي السلطة من البشر هم أيضا في آخر الأمر خاضعون لحكم الله.

القطعة ٣

في الدال المضمومة مع الباء [البسيط]

١	تَجاوَزَتْ عَنِّيَ الأقْدارُ ذاهِبَةً	فقد تَأَبَّدْتُ حتى مَلَّني الأَبَدُ
٢	وليس هُدْبا جُفوني رِيشَتَيْ سُبَدٍ	إذا تَمَطَّرَ تحتَ العارِضِ السُّبَدُ
٣	نَشْكُو إلى اللهِ أنّا سَيِّئُو شِّيَمٍ	نحنُ العبيدُ وفي آنافِنا عَبَدُ
٤	والمرءُ ظالمُ نَفْسٍ تَجْتَنِي مَقِراً	يظُنُّهُ الشَّهْدَ والظِّلْمانُ تَهْتَبِدُ
٥	وما تزالُ جُسومٌ في مَحابِسِها	حتى يُفَرَّجَ عن أكْبادِها الكَبَدُ
٦	شرِبْتُ قَهْوَةَ هَمٍّ كأْسُها خَلَدي	وفي المَفارِقِ مما أطْلَعَتْ زَبَدُ
٧	فاجْعَلْ سَوَامَكَ نُهْبَى ما بَكَتْ إبِلٌ	مَثْوَى لبيدٍ ولا أوْبارُها اللِّبَدُ
٨	والمُلْكُ يَفْنَى ولا يَبْقَى لمالِكِهِ	أَوْدَى ابْنُ عادٍ وأَوْدَى نَسْرُهُ لُبَدُ

[نصار- ٣٤٩، ١: ٤٠٤؛ زند ١: ٢٤٩ - ٢٥٠]

في القطعة ٣ من مجموعة **ب - د** لا يزال الوصل ضمّة، ولكن مع تغيّر البحر من الطويل إلى البسيط قد سقط الرِدف (حرف الياء في لبيد، إلخ.). مع ذلك فعلى الرغم من الفرق في الوزن نجد أنّ خمساً من الكلمات الثماني في قافية القطعة ٣ مشتقّة من الجذور نفسها لكلمات القافية في القطعتين ١ و٢.

البيت ١: **الأَبَدُ** (الدهر، الخلود) -**أبيدةُ** (٢: ١)

البيت ٣: **عَبَدُ** (الغضب والأنفة) - **عَبيدُ** (اسم علم أو جمع عَبْد) (١: ٣) و(٢: ٥)

البيت ٤: **تَهْتَبِدُ** (تأكل الحنظل أو حبّ الحنظل، وهي الفعل الوحيد ضمن كلمات القافية) - **هَبيدُ** (١: ٢) و(٢: ٣)

البيتان ٧ و٨: **اللُبَدُ / لُبَدُ** (جمع لُبدة، أيْ شعر متلبّد واسم آخر نسور لقمان) - **لبيد** [ابن ربيعة] الشاعر المعمّر (١: ٤) و(٢: ٢).

هكذا نجد مجموعة من الجذور المفاتيح مثل **ء - ب - د** و**ل - ب - د** التي تدلّ على الأبدية والدهر اللانهائي والخلود والإقامة في المكان والثبوت، والتي تؤدي دورا أساسيا بل حتميا في كلّ اللزوميات ذات قافية الدال مع الباء حيث تضفي مع كلمات القافية الأخرى ومعانيها على هذه المجموعة من **اللزوميات** صوتيتها ودلالتها المشتركة والمميّزة. فكما سنرى، لا يقتصر دور هذه الكلمات والجذور وتأثيرها على القافية بل يمتدّ وينتشر من خلال الجناس والطباق وتداعي المعاني حتّى تسيطر على القطعة المفردة بصفة خاصّة وعلى المجموعة الجزئية من قافية **ب - د** بصفة عامّة.

ولعلّ هذه المجموعة من كلمات القافية والمعاني التي تترتب عليها هي التي تضفي على هذه القطعة اللزومية شيئا من التماسك أو الهوية الصوتية أكثر من أيّ ترتيب موضوعي ملحوظ. ومعنى ذلك أنّ بناء القطعة هو عبارة عن تراكم لمعان وصور ذات علاقة صوتية وليس تطورا موضوعيا وشكليا - بما في ذلك من الشعور بالاتجاه والاندفاع - الذي نجده في القصيدة. وينبغي لنا أن نشير إلى ما انتهي إليه فيريتي(A. C. F. Verity) في دراسته عن قطعتين من **اللزوميات** حيث يقول عن دور الصوتيات في هذه الأشعار: «لعله ليس علينا أنْ نبحث عن تقدّم عقلي لأفكار وإنما أنْ نتفحص تفاعل الصور (التي تثير رد فعل عاطفيا) من خلال التجاور.» ويستطرد قائلا إنّ «الإنشاد يضفي على هذه الأبيات بعدا جديدا. عندما تُنطق الكلمات النبيلة ويقتفي كلُّ بيت حتميا البيت السابق، فإن هذا الترتيب في حدّ ذاته يمنح الكلمات لا محالة قيمة من الحقيقة (العاطفية) [. . .].»[١]

تفتتح القطعة بلعبة بديعية مزدوجة مبنية على الجناس بين **تأبّدْتُ** و**الأبدُ** حيث يقلب الشاعر - المتكلّم أوّلا: المعنى المألوف من الشكوى من الدهر الذي لا مفرّ من صروفه حتى يشكو من أنّ الأقدار قد مرّت به وتجاوزته؛ وثانيا: يشخّص الدهر، على أسلوب المحدثين، بأنه قد ملّ كذلك حياة الشاعر الطويلة وليس الشاعر وحده الذي ملها! وثمّة قلب معنوي ثانٍ في شكوى الشاعر من طول الحياة - على العكس من الشكوى من الموت الذي لا مفرّ منه في البيت ١ من كلّ من القطعتَين ١ و٢.

يبدو أنّ البيت ٢ نتج عن كلمة **سُبَد** الواردة في آخر كلا الشطرين: المرّة الأولى بمعنى: **السُّبَدُ**: «طائر مخطَّط الريش، واسع الفم، مفلطح الرأْس والمنقار، إذا أَصابه الماءُ جرى عنه سريعًا لأَنه ليِّنُ الريش،» [**المعجم الوسيط: س - ب - د**] حيث يصف لنا الشاعر هدب العين بأنّ الدموع تمسكه على عكس من قطرات المطر على ريش السُبَد. أم السُبَد الثاني، فهو: «**السُّبَدُ** ثوبٌ يُسَدُّ به الحوضُ يفرش فيه لئلاَّ يتكدَّر ماؤه عند ورود الإِبل.» [**المعجم الوسيط: س - ب - د**] حيث نستدرك أن المطر عبارة عن الدموع.

في البيت ٣ يستخرج أبو العلاء عن كلمة **عَبَد** كلّا من الجناس والطباق بين **عَبَد** بمعنى الغضب والأنفة و**عَبيد** (جمع عبد) ليقدّم لنا حكمة عن البطلان وهو يشكو من سوء أخلاق الإنسان. ويستمرّ في ذمّ أخلاق الإنسان في البيت ٤ المبني على كلمة القافية **تهتدب** والتي تؤدي بدورها إلى **الظِلمان** (جمع ظليم، ذكر النعام) فمن خلال الجناس إلى **ظالم**. هذا من جهة، فمن جهة أخرى، وفي الوقت نفسه، تؤدّي كلمة **تهتدب** ومرارة الحنظل إلى المَقِر (الصبر) المرّ من خلال الطباق إلى الشهد (العسل). فيعبّر أبو العلاء مرّة أخرى عن بطلان الإنسان الذي يظلم نفسه؛ فما يراه نِعَم الحياة الدنيا هو في آخر الأمر مصدر الحزن والندم فمثله مثل نعام البيداء التي تأكل حبّ الحنظل.

في البيتين ٥ و٦ نجد أنّ كلمتَي القافية من **الكَبَدُ** و**الزَبَدُ** تؤديان إلى صورتين جديدتين إلّا أنّهما تضيفان إلى الحكمة الزهدية نفسها التي وجدناها في البيتين ٣ و٤، والتي يخصّ بها الكثير من معاني الوعظ وذمّ الدنيا في **اللزوميات**. وإذا كنا نجد في وصف الجسد بأنّه سجن من الأحزان لا فكاك للمرء منه إلّا بالموت معنى مبتذلا شيئا ما؛ إلّا أنّنا نرى في صورة قهوة (خمر) الهموم مع زبدها (الفقاقيع) الأبيض واستخدام صورة الخمر للتعبير عن الهموم وزبدها (الفقاقيع)

(١) انظر:

A. C. F. Verity, «Two Poems of Abū'l-ʿAlā Al-Maʿarrī,» pp. 40, 42.

لوصف الشيب في مفرق الشعر قلبا ظريفا رقيقا للمعنى المألوف للخمر وزبدها للتعبير عن البهجة والبشاشة وأيّام الشباب والمؤانسة والمرح.

وتذكّرنا صورة قهوة الهمّ وشيب الرأس بملل الشيخوخة من البيت ١ من جهة، ومن جهة أخرى تؤدّي بنا إلى البيتين الختاميين من الوعظ عن الأباطيل وعن فناء الملك ومتاع الدنيا. وهنا، مرّة أخرى تجعل كلمتا القافية تسيطران على هذه القطعة اللزومية حيث يكرّر أبو العلاء نفس الكلمة في القافية، أي **اللِبَدُ / لُبَدُ. اللِبَدُ** في البيت ٧ تعني شَعر الإبل الملبّد؛ أمّا **لُبَدُ** في البيت ٨ فهو آخر نسر من نسور لقمان السبعة.

ففي البيت ٧ بطبيعة الحال – على الأقلّ لأبي العلاء – تؤدّي كلمة **لبد لا** محالة من خلال الجناس إلى اسم الشاعر لبيد. ويدعو الشاعر إلى تضحية الإبل – أيْ العبارة التقليدية والبدوية عن المال – لإطعام الفقراء. أيْ أنّ الإسلام عبارة عن تبادل البقاء، أي في جنّة الخلد، بمتاع الدنيا الزائل. فنقرأ من أخبار لبيد بن ربيعة في **كامل** المبرّد:

وكان لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب شريفاً في الجاهلية والإسلام. قد نذر ألا تهبّ الصَّبا إلا نحر وأطعم حتى تنقضي. فهبت في الإسلام، وهو بالكوفة مقتر مملق، فعلم بذلك الوليد بن عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف – وكان واليها لعثمان بن عفان، وكان أخاه لأمه. وأمهما أروى بنت كريز بن حبيب بن ربيعة بن شمس. وأم أروى البيضاء بنت عبد المطلب – فخطب الناس وقال: إنكم قد عرفتم نذر أبي عقيل، وما وكد على نفسه. فأعينوا أخاكم. ثم نزل فبعث إليه بمائة ناقة وبعث الناس، فقضى نذره. ففي ذلك تقول ابنة لبيد:

إذا هبت رياح أبي عقيل ... دعونا عند هبتها الوليدا[١]

فمعنى ذلك أنّ أبا العلاء رأى في الإسلام – وإسلام لبيد بالذات – الإعراض عن مادّية الجاهلية (أيْ المادّية التي هي معنى الجهل) إلى البقاء. ومن المفارقة إلى حدّ ما أنّ بيت أبي العلاء عن تضحية لبيد بعد إنكاره الجاهلية وإسلامه مستمدّ من المعنى الجاهلي المعروف للتعبير عن الجود: بكاء الإبل أمام الرجل الكريم رعبا من الذبح. على سبيل المثال، خِرْنِق بنت بدر بن هفّان (وهي أخت طرفة بن عبد) ترثي رجال قومها لأنّهم: **آفةُ الجُزْرِ**.[٢]

وفوق ذلك علينا أنْ نتذكّر أنّ أبا العلاء رأى لا محالة في إسلام الشاعر الجاهلي لبيد بما فيه من إنكار الشعر من جهة وبذل المال لإطعام الفقراء من جهة أخرى صورة تطابق وتعبّر عن رفضه هو للشعر «المين» من القصيدة واعتزاله عن الدنيا ومتاعها إلى حياة الشعر والزهد والصدق والوعظ.

فإذا فهمنا من البيت ٧ وقسم لبيد عند إسلامه أنّ الإسلام هو الطريق إلى البقاء والخلود فما نراه في البيت ٨ الأخير إنكار محاولات الجهل والجاهلية الفاشلة للبقاء؛ من خلال المال والملك والأساطير الباطلة. وهذا المعنى كلّه مجسّد في قصّة لقمان التي كُرّرت في شرح هذا البيت ما نقرأ أيضا في **لسان العرب**:

(١) انظر: محمد بن يزيد المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، مج. ٣، ص ٤. http://ar.lib.eshia.ir/40951/3/48/ ٥-٧-٢٠١٩؛ وانظر: الخانجي، **اللزوميات**، ١: ٢٣٦.

(٢) انظر:

S. Stetkevych, *The Mute Immortals Speak*, pp. 168, 304.

ولُبَدٌ: اسْمُ آخِرِ نُسُورِ لُقْمَانَ بْنِ عادٍ، سَمَّاهُ بِذَلِكَ لأَنه لَبِدَ فَبَقِيَ لَا يَذْهَبُ وَلَا يَمُوتُ كاللَّبِدِ مِنَ الرِّجَالِ اللَّازِمِ لِرَحْلِهِ لَا يُفَارِقُهُ؛ ولُبَدٌ يَنْصَرِفُ لأَنه لَيْسَ بِمَعْدُولٍ، وتَزْعُمُ الْعَرَبُ أَن لُقْمَانَ هُوَ الَّذِي بَعَثَتْهُ عَادٌ فِي وَفْدِهَا إِلى الْحَرَمِ يَسْتَسْقِي لَهَا، فَلَمَّا أُهْلِكُوا خُيِّر لُقْمَانُ بَيْنَ بَقَاءِ سَبْعِ بَعْرات سُمْر مِنْ أَظْبٍ عُفْر فِي جَبَلٍ وَعْرٍ لَا يَمَسُّها القَطْرُ، أَو بَقَاءِ سَبْعَةِ أَنْسُرٍ كُلَّمَا أُهْلِكَ نَسْرٌ خلف بَعْدَهُ نَسْرٌ، فَاخْتَارَ النُّسُور فَكَانَ آخِرُ نُسُورِهِ يُسَمَّى لُبَداً وَقَدْ ذَكَرَتْهُ الشُّعَرَاءُ؛ قَالَ النَّابِغَةُ: أَضْحَتْ خَلاءً وأَضْحَى أَهْلُها احْتُمِلوا، ... أَخْنَى عَلَيْهَا الَّذِي أَخْنَى عَلَى لُبَد وَفِي الْمَثَلِ: طَالَ الأَبَد عَلَى لُبَد.
[**لسان العرب: ل – ب – د**؛ انظر أيضا نصار وزند]

وفي هذ الصدد، وقبل أن ننتهي إلى أنّ المجموعة الجزئية من كلمات القافية ليست إلّا عملية أبجدية/معجمية مجرّدة، علينا أنْ نأخذ بعين الاعتبار البيتين اللذين يفتتح ويختتم بهما جزء النسيب في دالية النابغة الذبياني الرائعة (الاعتذارية):

١	يـا دارَ مَيَّـةَ بـالـعَـلْـيـاء فـالسَّـــنَـدِ	أَقْوَتْ وطالَ عليها ســالِفُ الأَبَدِ
	. . . .	
٦	أَمْسَتْ خَلاءً وأَمْسَى أَهْلُها احْتَمَلوا	أَخْنَى عليهـا الـذي أَخْنى على لُبَـدِ

[التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ٣٤٩، ٣٥٢]

ففي آخر الأمر يتّضح لنا أنّ هذه المجموعة من الكلمات ذات قافية الدال مع الباء ليست نتيجة التجريدية الأبجدية – المعجمية (كما اقترح سبيرل) وإنما منجم قوافي أبي العلاء ومعانيه هو التراث الشعري الثري والمتشابك. مع ذلك، علينا مرّة أخرى أنْ نلاحظ أنّ المفردتين **الأَبَد** و**لُبَد** في دالية النابغة تفتح وتختم، أي تحدّدان، نطاق النسيب وأننا نرى النابغة بعد ذلك وهو يتجاوز حدود النسيب إلى عالم الرحلة والمديح (بما في ذلك من الاعتذار) في قصيدته الثلاثية البناء المثالية. أمّا أبو العلاء، فنراه، على عكس من ذلك وحسب عادته بل قصده في **اللزوميات**، وهو لا يغادر معاني النسيب إلى الأغراض الأخرى من القصيدة، وإنما يكتفي بقطعة شعرية «بترى» – وإن كانت قد «عُرِّيت من المين.»

القطعة ٤

في الدال المفتوحة مع الباء [البسيط]

١	الصَّدْرُ بيتٌ إذا مــا السِّرُّ زايــلَهُ	فـما يُـكَـنُّ بِـبـيـتٍ بَـعْـدَهُ أَبَـدا
٢	فاحْفَظْ ضميرَكَ عن خِلٍّ تُجالِسُه	فكـمْ خَفـيٍّ خفـاهُ مـاكِرٌ فبَـدَا
٣	ولـلْـحُـقـودِ عـلامـاتٌ يَـبِـنَّ بهـا	كما رأَيْتَ بِشِــدْقِ الهادِرِ الزَّبَدا
٤	يَسْــتَحْسِــنُ المَرْءُ دُنيـاه فتُقْلِتـهُ	والعينُ تَسْتَحْسِنُ الهِنْديَّ والزُّبَدا
٥	فازْجُرْ هواكَ وحاذِرْ أَنْ تُطاوِعَهُ	فـإنّـه لَـغَـوِيٌّ طـالمـا عُـبِـدا

[نصار– ٣٩٦، ١: ٤٤٧؛ زند ١: ٢٧١ – ٢٧٢]

في القطعة ٤ لا يزال البحر هو البسيط إلّا أنّنا مع تغيير المجرى من الضمّة إلى الفتحة نجد إمكانيات جديدة في تشكيلات القافية. فأغلبية كلمات القافية من الأسماء في القطع ١- ٢ وكذلك في القطعة ٣ كلّها، مما يضفي عليها

الشعور بالثبات أو عدم الحركة وسيطرة حالة الرفع حيث تقتصر الوظائف النحوية لكلمات القافية على المبتدأ أو الخبر في الجملة الاسمية الثابتة أو الفاعل في الجملة الفعلية. أمّا القافية المفتوحة فتؤدّي إلى احتمالات نحوية مختلفة ومتعددة، من ظرف الزمان: **أَبَدا** (١)؛ والفعل الماضي في صيغة المعلوم: **بَدا** (٢) والمجهول: **عُبِدا** (٥)؛ والمفعول به: **الزُّبَدا** (٣) و**الرُّبَدا** (٤). ونتيجة لذلك نشعر بحيوية وخِفّة أكثر في هذه القطعة.

تفتتح القطعة بتورية ظريفة في لعبة الشاعر بعبارة **الصدْرُ بيتٌ** في صدر البيت ولكننا سرعان ما ندخل في عالم الإنذار حيث ينبّهنا الشاعر إلى مكر الخليل واستحالة إعادة إخفاء السرّ المباح. ففي نبرة الإنذار، التي هي أخفّ من الوعظ، ينصحنا أبو العلاء بحفظ الأسرار حتى ممن قد نتصور أنه صديق أمين (١ - ٢).

فينبّهنا بعد ذلك إلى أنّ للحقد ما يدلّ عليه مثلما يدلّ الزبد في شدق الأسد على غضبه (٣). فينتقل أبو العلاء شيئا فشيئا من مكر الأصدقاء وخديعتهم إلى ملذّات الدنيا الكاذبة وإغراءاتها حتى يختم القطعة بحكمة مألوفة متكررة في الفلسفة والدين وهو يحذر المرء من إطاعة الهوى فـ ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ (سورة يوسف ٥٣).

القطعة ٥

في الدال المفتوحة مع الباء وياء الردف [الوافر]

١	أَبيدُ على التَّناسُبِ كلَّ يَوْمٍ	كأنّي لَمْ أَجُبْ بِيداً فبِيدا
٢	وَأَقْصَاني منَ الرُّؤَساءِ كَوْني	وكَوْنُهُمُ لِخالِقِنا عَبِيدا
٣	صَلاتي في الظَّهائرِ لا اصْطلائي	بِهِنَّ أَرُومُ زَبْداً في زَبِيدا
٤	قَضاءُ اللهِ يُفْجِمُني وَشِيكاً	ولو كنتُ الحُطَيْئَةَ أو لَبِيدا
٥	كأَنَّ ذَوِي التَّنَعُّمِ في البرايا	نَعامٌ راحَ يلتقطُ الهبيدا بِدا

[نصار- ٤٠٣، ١: ٤٥٤؛ زند ١: ٢٧٤ - ٢٧٥]

في هذه القطعة نلاحظ أوّل ما نلاحظ أنّ كلمات القافية هي على العموم مألوفة ومعروفة من القطع الأخرى من هذه المجموعة الجزئية **ب - د** مع ياء الردف، حتى لا نجد من الجديد فيها إلّا **زبيدا** (٣) اسم علم لمدينة في اليمن. ونجد أيضا - على العكس من القطعة ٤ مع مجرى فتحة نفسه - أنّ كل كلمات القافية أسماء. لذلك فحتى إذا كان بحر الوافر (مفاعلتن مفاعلتن فعولن) من كثرة حركاته يضفي على القطعة شيئا من الحركة والخفّة، إلّا أنّ ثقل الأسماء في آخر كلّ بيت يؤدّي إلى الشعور بقائمة من المقولات المستقرّة والثابتة.

نرى في البيت الأوّل ما رأيناه في القطعة أنّ نوعا من ردّ العجز على الصدر أو جناس قد حلّ محلّ التصريع في مطلع القصيدة: الكلمة الفاتحة: **أبيدُ** مع الكلمة الخاتمة: **فبيدا** (١). فتبتدئ القطعة بنبرة سلبية بل متشائمة تجاه الحياة حتى كأنّ الحياة ليست إلّا جُزَيئات متناسبة القياس من الموت - أيْ الموت «بالتقسيط».

في البيت ٢ نجد في أوّل الأمر شيئا من اللغز؛ لأنّنا قد نظنّ أنّ كون كلّ الناس أيا كانت مكانتهم في الدنيا عبيدا لله إنما هو ممّا يجمع الناس وليس ما يقصيهم بعضهم عن بعض. إلّا أنّ ما يقصد أبو العلاء في هذا البيت أنّه لا يرى فرقاً بين الرؤساء وأصحاب المال والنفوذ والسلطة من جهة وبينه هو من جهة أخرى حتّى يطلب منهم فضلهم أو نعمتهم

أو الخدمة في بلاطهم. أيْ أنّ ثروتهم ومكانتهم لا قيمة لهما عنده؛ ولذلك غادر رؤساء بغداد إلى انعزاله في معرّة النعمان. فيشير مرّة أخرى إلى اهتمامه بالآخرة دون الدنيا في البيت ٣ حيث يصرّ على أنّ معاناته حرارة الظهر ليست للحصول على الهدايا المادّية بل لإقامة صلاة الظهر للأجر في الآخرة. ولعله يلوّح إلى التشبيه المألوف للحرباء وكأنها وهي تصطلي في الهجيرة تصلّ وتعبد الشمس.[١]

البيت ٤، في تقديري، ذو وجهين: الأول هو أنّ الشاعر سيموت قريبا بقضاء الله كما يُكتب الموت لا محالة على كلّ الخلق، وكأنّه يقصد بالشاعرين المخضرمين الحطيْئة[٢] ولبيد طول عمرهما بين الجاهلية والإسلام. وعلاوة على ذلك، فاستخدام الفعل **يُفْحِمُ** يشير إلى أبعاد معنوية أخرى. وقد اقتصر الشرّاح في شرح هذه اللفظة على: «أفحمتُه إذا أسْكتُّه في خصومة أو غيرها» [نصار]، إلا أنّ ما نجد عند ابن منظور يدلّ على علاقة متينة بالإنتاج الشعري وإعياء- أو قل «إعجاز»- الشاعر عن قول الشعر:

والمُفْحَم: العَيِيُّ. والمفْحَم: الَّذِي لَا يَقُولُ الشِّعْرَ. وأفْحَمه الهمُّ أَوْ غَيْرُهُ: مَنَعَهُ مِنْ قَوْلِ الشِّعْرِ. وَهَاجَاهُ فأَفْحَمه: صَادَفَهُ مُفْحَماً. وكلَّمه فَفَحَم: لَمْ يُطق جَوَابًا. وَكَلَّمْتُهُ حَتَّى أَفْحَمْته إِذَا أَسكتَّه فِي خُصُومَةٍ أَوْ غَيْرِهَا. وأَفْحَمْته أَيْ وَجَدْتُهُ مُفْحَماً لَا يَقُولُ الشِّعْرَ. يُقَالُ: هاجَيْناكم فَمَا أَفْحَمْناكم. قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ: يُقَالُ هَاجَيْتُهُ فأَفْحَمْته بِمَعْنَى أَسكتُّه، قَالَ: وَيَجِيءُ أَفحمته بِمَعْنَى صَادَفْتُهُ مُفحماً، تَقُولُ: هَجَوته فأَفحمته أَيْ صَادَفْتُهُ مُفْحَمًا، قَالَ: وَلَا يَجُوزُ فِي هَذَا هَاجَيْتُهُ لأَن الْمُهَاجَاةَ تَكُونُ مِنِ اثْنَيْنِ، وَإِذَا صَادَفَهُ مُفْحَماً لَمْ يَكُنْ مِنْهُ هِجَاءٌ، فَإِذَا قُلْتَ فَمَا أَفحمناكم بِمَعْنَى مَا أَسكتناكم جَازَ كَقَوْلِ عَمْرِو بْنِ مَعْدِيكَرِبَ: وَهَاجَيْنَاكُمْ فَمَا أَفْحَمْنَاكُمْ أَيْ فَمَا أَسكتناكم عَنِ الْجَوَابِ. وَفِي حَدِيثِ عَائِشَةَ مَعَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ: فَلَمْ أَلبث أَنْ أَفْحَمْتها أَيْ أَسكتُّها. وَشَاعِرٌ مُفْحَم: لَا يُجِيبُ مُهاجِيه؛ وَقَوْلُ الأَخطل:

وانزِعْ إِلَيْكَ، فإِنَّني لَا جاهلٌ ... بَكِمٌ، وَلَا أَنَا، إِنْ نَطَقْتُ، فَحُوم

[**لسان العرب: ف – ح – م**]

ففي ضوء هذا البعد المعنوي فإنّ مقصود إفحام قضاء الله الشاعر عن الشعر يتجاوز الموت الحتمي إلى إعياء الشاعر عن قول الشعر: إما لأسباب أخلاقية كما فسّر لنا أبو العلاء في مقدمته لكل من **سقط الزند** و**اللزوميات** (أي «مَيْن»

(١) انظر: العسكري، **ديوان المعاني**، مج ٢، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) قد قدّمنا لبيد بن ربيعة أعلاه؛ أمّا الحطيْئة، فهو كما نجد في **الأغاني**:

الحطيئة لقب لقّب به، واسمه جرول بن أوس بن مالك بن جؤيّة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس بن بغيض بن الرّيث بن غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار. وهو من فحول الشعراء ومتقدّميهم وفصحائهم، متصرّف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنّسيب، مجيد في ذلك أجمع، وكان ذا شرّ و سفه، ونسبه متدافع بين قبائل العرب، وكان ينتمي إلى كل واحدة منها إذا غضب على الآخرين وهو مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام فأسلم ثم ارتد [. . .]

ويكنى الحطيئة أبا مليكة، وقيل: إن الحطيئة غلب عليه ولقّب به لقصره وقربه من الأرض وقال حماد الرواية قال أبو نصر الأعرابيّ: سمّي الحطيئة لأنه ضرط ضرطة بين قوم، فقيل له: ما هذا؟ فقال: إنما هو حطيئة، فسمّي الحطيئة. وقال المدائنيّ قال أبو اليقظان: كان الحطيئة يدّعي أنه ابن عمرو بن علقمة أحد بني الحارث ابن سدوس، قال: وسمي الحطيئة لقربه من الأرض.

الإصفهاني، **الأغاني**، مج ٢، ص ٤٣١.

http://ar.lib.eshia.ir/71656/2/431 ٠٦-٠٧-٢٠١٩

القصيدة) أو كما رأينا أبا العلاء في إنكار لبيد قول الشعر بعد إسلامه: إما نتيجة إعجاز القرآن الذي أسكت وأفحم كل من يعارضه. وفي هذه الحالة المجيء باسميْ الحطيْئة ولبيد يكني إلى مهارتهما الشعرية في المديح والفخر والهجاء. وفي آخر الأمر كأنّ أبا العلاء يقصد إسكات قضاء الله قوله الشعر (أي «القصيدة») في كل من الدنيا والآخرة.

ونرى في ختام القطعة ٥ نفس النوع من الحكمة والجناس المترتّبتين عن كلمة القافية: **هَبيدُ** (ق ٢ ب ٣) و**تَهْتَبِدُ** (ق ٣ ب ٤)، إلّا أنّ الجناس في هاتين القطعتين بين **ظالم** و**ظليم** قد حلّ محلّه مجانسة أخرى بين **التنعُّم** (أيْ النعمة) و**نَعام**. ومن خلال هذا المعنى المكرّر من النعام الملتقط الهبيد يجمع أبو العلاء الأبيات السابقة ويفسّر انعزاله عن الأغنياء والأقوياء من الدنيا إلى حياة من التنسك والتقوى.

القطعة ٦

في الدال المكسورة مع الباء وياء الردف [الطويل]

١	كأنّي وإنْ أَمْسَتْ تَضُمُّ جميعَنا	مَدائنُ في غُبْرِ[1] المَهامِهِ بِيدِ
٢	إذا قلْتُ شِعْراً لسْتُ فيه بحائبٍ	فما أنا إلاّ تائبٌ كلبيدِ
٣	وبائيةٌ من ضَعْفِ عَقْلٍ نُفوسُنا	كبائيَّةٍ من شارِداتِ عَبيدِ
٤	غَدَوْتُ أَعُدُّ الحُرْفَ سَعْداً كأنَّني	ظليمٌ تَغَذَّى راضياً بهَبيدِ

[نصار – ٤١٨، ١: ٤٦٩؛ زند ١: ٢٨١ – ٢٨٢؛ الخانجي ١: ٢٦٨]

في هذه القطعة القصيرة جدّا يستخدم أبو العلاء أربع من كلمات القافية المألوفة من هذه المجموعة الجزئية: **ب – د**، وبصفة خاصّة من التي لها **ياء الردف** (القطع ١، ٢، ٥)، هي **بيدِ** (الفيافي)، **لبيدِ** (الشاعر الجاهلي)، **عبيدِ** (الشاعر الجاهلي عبيد بن الأبرص) **وهبيدِ** (حبّ الحنظل) ليقدّم للقارئ قطعة تأمُّلية ظريفة عن نفسه، عن عزلته من المجتمع الإنساني وعن زهده. وسرعان ما نجد أنّ هذه اللزومية أو هذه «التأمّلية» لا تخلو من السخرية والمفارقة والشعور الدقيق والرشيق بالوعي بالنفس. يفتتح القطعة بالتعبير عن عزلته عن المجتمع من خلال الطباق بين المدن (**مَدائنُ**) التي تجمع عامة الناس وبين غُبار البيد التي يسكنها هو (البيت ١). وفي ذلك، في سياق هذه المجموعة من القطع اللزومية، من حيث كل من الصورة (البادية) وصوت القافية (**بيدِ**)، ما يلوّح إلى الظليم والهبيد في البيت الختامي (٤).

ولكنْ قبل أنْ ينتهي إلى ذلك يبدو أنّه يُضطرّ إلى تبرير نفسه لنفسه. فيصرّ أولا على أنّ شعره ليس بإثم وإنّما مثله مثل لبيد الذي قد تاب. ومرّة أخرى نلاحظ شيئا من تعديل التشابه بين الشاعرين حيث يسوّي أبو العلاء بين ترك لبيد الشعر بكامله بعد إسلامه وتوبته من جهة وبين إنكاره هو القصيدة الدنيوية الدنيئة وتركها لقول أشعار العزلة أي اللزومية بما فيها من الوعظ والزهد والتأمّلات الخلقية والفكرية. وكأنّ اسم لبيد مع فكرة الإثم الخلقي يؤدي لا محالة إلى اسم عبيد بن الأبرص والعلاقة الاستعارية بين الإثم الأخلاقي والخطأ في عروض الشعر (ولعلهما في حالة الشاعر الشيء عينه). ويعبّر أبو العلاء عن هذا التماهي أو التشابه من خلال الجناس والتورية معاً: بين أول كلمة في البيت (٣) التي قد يكون **بائية** (اسم فاعل من **باء – يَبيءُ**) أيْ «تائبة» [زند، نصار]، وفي الوقت نفسه **بائيّة** [الخانجي] بمعنى

(١) حسب زند؛ نصار = **غير**.

قصيدة بائيّة. في حالة القراءة الأولى نجد الجناس بين **بائيةٌ** (تائبة) في الشطر الأول و**بائيّة** (قصيدة) في الشطر الثاني بما في ذلك تشبيه الإثم بالخطأ. أما في الحالة الثانية فالاستعارة بين الاثنين.

فنرى أبا العلاء في البيت الأخير (٤) وهو يعيد توجيه المعاني اللصيقة بكلمة **هبيد** من الازدراء والسخرية تجاه **الظالم** (انظر أعلاه: القطعة ٢ البيت ٣) و**ذوي التنعُّم** (انظر أعلاه: القطعة ٥ البيت ٥) إلى نفسه. فنرى في سياق القطع الأخرى أنّ هذا البيت الختام هو الآخر لا يخلو من السخرية والازدراء. إلّا أنّه ينبغي لنا أنْ نشير إلى عناصر المفارقة والوعي بالنفس الناتجة عن نقل المشبّه بالنعام الراضية بحبّ الحنظل من الآخر المنكر إلى الشاعر نفسه.

القطعة ٧

في الدال المكسورة مع الباء وألف الردف [البسيط]

١	يا آلَ يَعْقوبَ ما تَوْراتُكمْ نَبَأٌ	من وَرْيِ زَنْدٍ ولكنْ وَرْيُ أكْبادِ
٢	إنْ كان لم يَبْدُ للأَغْمارِ سِرُّكُمُ	فإنَّهُ لِيَ في إكْنانِهِ[1] بادِ
٣	لقدْ أكَلْتُمْ بأَمْرٍ كلُّهُ كَذِبٌ	على تَقادُمِ أَزْمانٍ وآبادِ
٤	ورابَني أَنَّ أَحْباراً لكمْ رَسَخوا	في العِلْمِ ليسوا على حالٍ بعُبَّادِ

[نصار – ٤٣٥، ٢: ٥؛ زند ١: ٢٨٨ – ٢٨٩؛ الخانجي ١: ٢٧٦]

بعد القطع الخمس السابقة من التأمّل في الحياة والموت والوعظ والتحذير من أباطيل الدنيا وإغراءاتها، تصدمنا القطعة ٧ صدمة شديدة بما فيها من الطعن الشرس والقبيح على اليهود والتوراة وبما فيه من الإهانة والتحقير. وقد نندهش منها خصوصا لأننا على العموم في **اللزوميات** نرى أبا العلاء يطعن كلّ الديانات على السواء، بما فيها الإسلام – أو على الأقلّ أصحابها – بنبرته السخرية المعروفة. فيا ترى ما كانت الظروف التي انتهت بأبي العلاء للتوجه ضدّ اليهود ودينهم بالذات بهذا الكلام القبيح بما فيه من تكفير اليهود واتّهام أحبارهم (علماء اليهود) بالإلحاد، ودونما أيّ إيحاء بالسخرية؟

كلمات القافية ليست هي في تقديري ما ولّدت هذا الطعن، لأنّنا قد رأيناها بشكل من الأشكال في القطع الأخرى من مجموعة **ب – د**، وإنْ كانت ألف الردف تؤدّي إلى استخدام صيغة الجمع: **أكْبادِ** (م. كَبِد)؛ **آبادِ** (م. أبَد)؛ **عُبّادِ** (م. عبيد [الله])؛ واسم الفاعل: **بادِ** (من بدا / يبدو). وعلى العكس ممّا رأينا في القطع الأخرى من الدور الأساسي البنائي لكلمات القافية وبصفة خاصّة أسماء العلم منها – مثل **لبيد** و**لُبَد** و**عبيد**،[2] ففي هذه القطعة نجد أنّ المفردات «المفاتيح» أو قُلْ «الركائز» هي مجموعة من كلمات «داخلية»، وبصفة خاصّة مفردات ذات صلة باليهود: اسم العلم **يعقوب**، أيْ يعقوب بن إسحاق، الذي سمّاه الله «إسرائيل» ورزقه باثني عشر ولدًا، أيْ بني إسرائيل. وهو في الإسلام

(١) حسب نصار: زند = **أكنافه**؛ الخانجي: **أكنانه**.

(٢) انظر الملاحظات في هذا الموضوع، حول اسم العلم: **طسم** (حيّ من العرب انْقَرَضُوا) في اللزومية:

١ سَيَسْأَلُ ناسٌ ما قُرَيْشٌ وما مَكّةٌ كما قال ناسٌ ما جَدِيسٌ وما طَسْمُ

[نصار – ٩٩٩، ٣: ٦٧؛ زند ٢: ٢٥١]

S. Stetkevych, «Irony, Archeology and the Rule of Rhyme,» pp. 519-522.

نبيّ ورد اسمُه في القرآن الكريم رزقه الله اثني عشر ولدًا أشهرهم النبيّ يوسف؛ **فالتوراة**، كتاب اليهود المقدّس، و**أحبار** (م. حَبْر، علّام من اليهود).

وإن كانت هذه المصطلحات اليهودية الدلالة قد ثبّتت موضوع القطعة إلّا أنّ أساس تحقير أبي العلاء للتوراة هو الجناس المبنيّ على معنَيَيَ كلمة **وَرْي**، مصدر الفعل: وَرَى / يَري. المعنى الأول هو ما نجد في عبارة: «**ورَى** الزَّنْدُ: خرَجت نارُه» كما نجدها مجازا في عبارة: «إنَّه لواري الزَّنْد: أي إذا رامَ أمرًا أَنْجَحَ فيه وأدركَ ما طلب» [**المعاني: و – ر – ي**]: أمّا المعنى الآخر، فـ «**وَرَى** القَيحُ جوفَه: أكله وأفسده». [**المعاني: و – ر – ي**]. فتهمّنا العبارة الأولى بصفة خاصّة لأنها تذكّرنا لا محالة بعنوان أبي العلاء الأوّل، **سقط الزند** والمعنى المقصود هو ذاته. فإن كان عنوان الديوان يشير إلى الوحي أو الإلهام الشعري فإنّ عبارة **ورْي الزَّنْد** في هذه القطعة تلوّح إلى الوحي الإلهي الذي نتج عنه القرآن مقابل المرض الجسدي الذي نتجت عنه التوراة. وينبغي أنْ نأخذ بعين الاعتبار استعارة أبي العلاء عبارة **وَرْي الزِنْد**، وكذلك **سقط الزند**، من المفهوم العملي والواقعي (الحقيقي) للتعبير عن الوحي والإلهام، وفي ذلك يضيف على المعنى المجازي التقليدي للتعبير عن العزم والفعّالية والفحولة:

قال الشاعر:

وَجَدْنا زَنْدَ جَدِّهِمِ ورِيّاً   وزَنْدَ بني هَوازِنَ غَيرَ واري

[**لسان العرب: و – ر – ي**]

ففي سياق القطعة الراهنة قد أصبحت كلمة **وَرْي** من الأضداد حتى تشير إلى الوحي الإلهي السماوي الحقيقي (القرآن) من جهة وإلى الكبد المتقيح الدنيء من جهة أخرى. فبطبيعة الحال يقصد أبو العلاء الإشارة إلى الاختلاف الخلقي بين المسلمين واليهود. ويضيف إلى الوصف الجسدي أو المادّي لليهود الوصف الذميم لأخلاقهم كذلك؛ فاستخدام استعارة الأكل (الفعل الجسدي الجوهري) في البيت ٣: في عبارة «أكل الكذب طوال السنين والعصور» يشير إلى أنّ الكذب قد أصبح مع مضيّ الزمن من خصائصهم الخِلْقية.

وما يقصده أبو العلاء في آخر الأمر هو دعم العقيدة الإسلامية في الحياة الآخرة والبعث والروح الخالدة في مقابل العقيدة اليهودية من إنكار البعث والحياة بعد الموت. فيعبّر عن ذلك الاختلاف العقائدي من خلال الجناس المبني على كلمة **وري** في معنيَيْها المضادّين: **وَرْي زَنْد**–عبارة عن الوحي الإلهي عن الخلاص وحياة الآخرة؛ و**وَرْي أكْباد** عبارة عن حياة الدنيا الجسدية القذرة الكاذبة. أمّا أبو العلاء ففي البيت ٣ يشير إلى بطلان العقيدة اليهودية من خلال استعارة الفعل الجسدي الصرف **أَكَلْتُمْ بأَمرٍ كُلُّه كَذِبٌ** لوصف تناول اليهود هذا الأمر. فالواضح عند أبي العلاء أنّ إنكار الغرض الروحي والأخلاقي للوجود الإنساني –أيْ حياة الآخرة– ليس في آخر الأمر إلّا إنكار الله، حتى يختم القطعة (٤) معبّرا عن ارتيابه في كون أحبار اليهود، مهما كانوا راسخين في العلم، عبّاد [الله].

وما يلفت نظرنا، حتى في هذه العيّنة الصغيرة التي نحلّلها في الدراسة الراهنة، أنّ الفكرة أنّ الحياة البشرية لا تتجاوز الجسم المادّي في هذه الدنيا وأنّ مصير الإنسان هو تعفّن الجسد في القبر، أيْ الفكرة بالذات التي ينكرها أبو العلاء عند اليهود في هذه القطعة، هي الفكرة بعينها التي يقدّمها في قطع أخرى من **اللزوميات**، على سبيل المثال للزومية التي تختتم:

٦ ويُرْزأُ جِسْمُ المَرْءِ حتى إذا أَوَى إلى العُنْصُرِ التُّرْبِيِّ لم يُرْزَإِ الجِسْمُ

[نصار - ٩٩٩، ٣: ٦٧؛ زند ٢: ٢٥١]

وفي هذه الاختلاف ما يذكّرنا بأنّ أبا العلاء في **اللزوميات** يتلاعب ويتصرّف مع إمكانيات الأفكار والمفاهيم والتصورات الفلسفية والدينية والشعرية كما يتلاعب ويتصرف مع إمكانيات القافية. ولعله يسعى إلى استعراض وإثبات سيطرته العقلية على النطاق الكامل من الأفكار والآراء - حتى المتناقضات منها - كما يسعى إلى استعراض وإثبات مهارته الشعرية في كلّ أنواع القافية. ومهما يكن من الأمر، فالواضح كل الوضوح أننا في **لزوميات** المعري لسنا أمام صياغة، ناهيك عن تنسيق، لأي مجموعة من أفكار متماسكة منطقيا التي قد نطلق عليها اسم «الفلسفة».

القطعة ٨

في الدال الساكنة مع الباء [المتقارب]

١ إذا اجتَمَعَ اثنـانِ في مَنْزِلٍ على خَرْبَـةٍ فُضِـحـا للأَبَـدْ
٢ تُبَـدُّ الحُظـوظُ علـى أَهْلِهـا ولـكـنْ تُـبـادُ ومَـنْ لم يُـبَـدْ
٣ وفي وَحْـدةِ المَـرْءِ سِــتْرٌ لَـهُ فكُنْ مِثْلَ سَيْفِكَ حِلْفَ الرُّبَدْ
٤ ولا تَعْرِضَــنَّ لبِنْـتِ الكُرو مِ أُخْـتِ السُّرورِ وأُمِّ الزَّبَـدْ
٥ فإِنْ وَسَّـعَتْ للفَتَى ســاعةً فَسَــوْفَ تُـغـادِرُهُ في كَـبَـدْ
٦ وما زِلْتَ بَعْدَ غُرابِ الصِّــبا قَـرِينَ الـبُـزاةِ فَقَـعْ يـا لُـبَـدْ

[نصار - ٤٦٤، ٢: ٢٨ - ٢٩؛ زند ١: ٣٠٠ - ٣٠١]

مع القطعة ٨ ننتهي إلى آخر متطلّبات «لزوم ما لا يلزم» في القافية **ب - د**، أيْ، القافية بالسكون. وسرعان ما نجد، أو بالأحرى نسمع، أنّ الجمع بين بحر المتقارب ذي تفعيلة واحدة (**فعولن فعولن فعولن فعول**) والقافية الساكنة يتيح لهذه القطعة إيقاعا متميزا بالقَصْر / القِصَر والبتر، وهذا بالمقارنة بالقطع الأخرى في هذه المجموعة (**ب - د**) في البحور الأطول والأكثر أناقة ورصانة مثل الطويل (القطع ١، ٢، ٦) والبسيط (القطع ٤،٣، ٧) والوافر (**مفاعلتن مفاعلتن فعولن / مفاعل**) (القطعة ٥). وقد يُبْرَز هذا الإيقاع المتميز إبرازا أشدّ في سياق كلمات القافية المشتركة بين هذه القطعة والقطع الأخرى والكلمتين المحيطتين، أيْ **أبد** و**لبد**، بعينهما الموجودتين في القطعة ٣.

تتبنى هذه القطعة نبرة الوعظ والحكمة لإنذار الإنسان عن الدنيا الكذبة وعن سوء العلاقات، دينية (و-أو جنسية) كانت أو اجتماعية أو سياسية، بالجملة، الفساد - بدنيا كان أم خُلقيا - والذي لا مفرّ منه إلّا من خلال الانسحاب والعزلة والستر. ومن الملاحظ أنّه ليس ثمّة ذكر للدين وإنّما الحكمة الموروثة. البيت الأول في شكل الحكمة ينذر المرء من الفَضيحة غير الممحوة والعار اللانهائي نتيجة **الخَرْبة**؛ الفساد في الدين بصفة عامة إلّا أنّها في هذا السياق قد تشير بصفة خاصة إلى الزنا، ونحن نفهم أن الزنا هنا ليس إلّا مجاز الجزء للكل لكل أنواع الإثم أو الفساد الناتجة عن «الجمع» أو «الجِماع» أو «المجتمع» التي هي مضمونة في الكلمة الافتتاحية (**اجتمع**). ولا تزال نبرة الحكمة قائمة في البيت ٢ حيث نجد التعبير من خلال الجناس، **تُبَدُّ** و**تُبادُ** و**لمْ يُبَد**، عن المصير المشترك، أيْ الموت. فبمقابل الإنذار بما يترتب على كلمة

اجتمع وإيحاءاتها السلبية بل السيّئة في البيت ١، يقدّم الشاعر في البيت ٣ النصيحة بالوحدة، أي العزلة، التي تستر المرء دون عار (عورة) العلاقات البشرية. فيشبّه الشاعر المرء المنعزل في سلامة الوحدة وبالسيف **حِلْفَ الرُّبَدْ**، أي السيف في غمده (**رَبْد** = **حَبْس**) أو السيف الذي لا يحلف إلا رُبَده (**رُبَد** = خطيط السيف أو فرند السيف). تحيل الصورة الجنسية في البيت ١ إلى مغريات الخمر المجسّدة من خلال مراعاة النظير في **بِنْت الكُروم** و**أُخْت السرور** و**أُمّ الزَّبَدْ** الغادرات في البيتين ٤ و٥.

أمّا البيت النهائي فهو قمّة القطعة حيث يكشف الشاعر عن معاني الرموز والأساطير والتماهيات في بيت واحد. ابتداءً بالتفات حتى يخاطب المتكلم / الشاعر النسر لبد، ونستخرج من ذلك أن المتكلم / الشاعر (القناع) في هذه القطعة كان - من أوّل القطعة - لقمان الحكيم، وفوق ذلك أنّ المخاطَب في شكل لبد هو أيضا المتكلم -الشاعر - لقمان بعينه. فمن خلال مراعاة النظير من الطيور، كلها مجاز أو استعارة من نوع ما: **غُراب الصِّبا والبُزاة** (أيْ الطُغاة)، وأخيرا **لُبَد**، آخر نسور لقمان السبعة التي نفهم الآن أنّها، وبصفة خاصّة لُبد، رموز روح لقمان ونفسه وحياته. فندرك في هذا البيت خيبة أمل «لقمان» في الحياة الدنيا كما نرى في قول المعرّي/ لقمان: **ما زِلْتَ بعد غُرابِ الصِّبا قرينَ البُزاة** للتعبير عن يأس الشاعر، أو حتى لقمان الحكيم من تجاوز الشهوات الدنيوية للجنس أو للسلطة التي قدّمها لنا في البيت الأول. ونسمع في آخِر البيت التعبير عن اليأس المطلق، بل المفارقة المطلقة حيث يغادر المتكلم لقمان أمله في الخلود ويأمر نسره الأخير: **فَقَعْ يا لبدْ.**

ومع هلاك لبد تصل هذه الدراسة إلى نهايتها.

المراجع

١) المصادر / أعمال أبي العلاء المعرّي

سقط الزند

المعرّي، أبو العلاء. **سِقطُ الزَنْدِ وضَوْءُهُ** بـ[. . .] رواية الأصفهاني. تحقيق وتقديم: السعيد السيِّد عِبادة. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.

المعرّي، أبو العلاء. **شروح سقط الزند [لأبي العلاء المعرّي]**. تحقيق مصطفى سقّى، عبد الرحيم، عبد السلام هارون، إبراهيم الإبياري وحميد عبد المجيد، بإشراف طه حسين. ٥ مج. طبعة ٣. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٨ هــ / ١٩٨٧ م. [تصوير: القاهرة: دار الكتب، ١٣٦٤/١٩٤٥]

لزوم ما لا يلزم / اللزوميات

المعرّي، أبو العلاء. **للزوميات**. تحقيق عبد العزيز الخانجي. ٢ مج. بيروت: مكتبة الهلال - القاهرة/ مكتبة الخانجي، ١٣٤٢/ [١٩٢٣]. = **الخانجي**

المعرّي، أبو العلاء. **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**. تحقيق عزيز زند. ٢ مج. القاهرة: مطبعة المحروسة، ١٨٩١ - ١٨٩٥. = **زند**

أبو العلاء المعرّي. **لزوم ما لا يلزم: اللزوميات**. ٢ مج. بيروت: دار صادر، د. ت.

البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد. **شرح مختار من لزوميات أبي العلاء [. . .]**. ٢ مج. تحقيق حامد عبد المجيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٨. **= نصّار**

أبو العلاء المعرّي. **شرح اللزوميات**. ٣ مج. تحقيق منير المدَني، زينب القوصي، وفاء الأعصر، سيدة حامد؛ إشراف ومراجعة حسين نصّار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

٢) المراجع الأساسية

تعريف القدماء بأبي العلاء. جمع وتحقيق: مصطفى السقا، عبد الرحيم محمود، عبد السّلام هارون، إبراهيم الإبياري، حامد عبد المجيد بإشراف طه حسين. ط. ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٧ - ١٩٨٦م. [مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٣٦٣ - ١٩٤٥م].

ابن منظور. **لسان العرب**. ١٥ مج. بيروت: دار صادر، د.ت. و
https://www.almaany.com/ar/dict/arar/ ٢٠١٩ - ٠٧ - ٠٦

المعاني: معجم عربي - عربي. https://www.almaany.com/ar/dict/ar - ar/ ٢٠١٩ - ٠٧ - ٠٦

٣) المراجع العربية

ابن قتيبة، عبد الله. **كتاب الشعر والشعراء**. تحقيق M. J. de Goeje. لَيْدَن: مطبعة بريل، ١٩٠٢-١٩٠٤.

الإصفهاني، أبو الفرج. **الأغاني**. http://ar.lib.eshia.ir/71656/ ٢٠١٩ - ٠٧ - ٠٦

حسين، طه. **تجديد ذكرى أبي العلاء**. ط. ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٩.

التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي. **شرح القصائد العشر**. تحقيق عبد السلام الحوفي. بيروت: دار صادر، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

حسين، طه. **مع أبي العلاء في سجنه**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١. [القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٩]

خوري، منح، مترجم: ت. س. إليوت. «موهبة الشاعر بين التقليد والتجديد.» **الأديب** ٢٧. ١(١٩٥٥). انظر: T. S. Eliot.

الرشيد، عبد الله بن سليم. «اللزوميات في الشعري العربي الحديث: الرؤية والتشكيل الفنّي.» **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**. مج ١٩، ع ٤١ (١٤٢٨ ه) ص ٣٨٩ - ٤٤٣.

ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. «قضايا القصيدة العربية / المناهج والمنهجية: تطبيق نظرية الأداء على **سقط الزند واللزوميات**: مدخل في شعر أبي العلاء المعرّي.» أوراق الندوة الدولية: قضايا المنهج في الدراسات اللغوية والأدبية: النظرية والتطبيق. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٣١/٢٠١٠. ص ٣٣٣ - ٣٤٩.

ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. «من المجتمع إلى المعجم: وجها الإنسانية في شعر أبي العلاء المعرّي.» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. (عدد خاص ٢٠١٥): أوراق مؤتمر: الإنسان في الفكر الإسلامي والعربي، جامعة الكويت، ١١ - ١٣نوفمبر ٢٠١٣. ص ١٨٧ - ٢٠٤.

ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. «توليد القصيدة اللزومية: قراءة أسلوبية في **لزوم ما لا يلزم** لأبي العلاء المعرّي.» في: **النص الشعري: قراءات تطبيقية/ بحوث محكمة**، مسقط، عُمان: جامعة السلطان قابوس/ بيروت: الانتشار العربي، ٢٠١٦. ص ١٧ - ٢٨.

عبد الرحمن، عائشة [بنت الشاطئ]. **مع أبي العلاء في رحلة حياته**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢.

العسكري، أبو هلال. **ديوان المعاني**. http://ar.lib.eshia.ir/41062/ ٢٠١٩ - ٠٧ - ٠٦

المبرّد، محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب**. http://ar.lib.eshia.ir/40951/ ٢٠١٩ - ٠٧ - ٠٦

٤) المراجع الأجنبية

Eliot, T. S. «Tradition and the Individual Talent.» In: *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. London: Methuen & Co., 1920. Pp. 42 - 53. [Repr. of 1919].

Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*. Boston: Beacon Press, 1955.

Margoliouth, D. S. *The Letters of Abu ʻl-ʿAlā of Maʿarrat al-Nuʿmān edited from the Leiden Manuscript, with the Life of the Author by al-Dhahabi*. Trans, notes, indices and biography. Oxford, UK: Clarendon Press, 1898.

Nicholson, Reynold Alleyne. *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1921 [repr. 1969].

Smoor, Pieter. «The Delirious Sword of Maʿarrī: An Annotated Translation of his *Luzūmiyya Nūniyya* in the Rhyme-Form: ʻ*Nūn Maksūra Mushaddada*ʼ.» In *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*: Band 2:

Studien zur Arabischen Dichtung, ed. Wolfhart Heinrichs and Gregor Schoeler. Beirut: Franz Seiner Verlag (Stuttgart), 1994. Pp. 381-424.

----------. «al - Maʿarrī.» *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1986-2002.

Sperl, Stefan. *Mannerism in Arabic Poetry: A Structural Analysis of Selected Texts (3rd century AH/9th century AD – 5th century AH/11th century AD)*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

----------. «Irony, Archeology and the Rule of Rhyme: Two Readings of the *Ṭasmu* Luzūmiyyah of Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī.» *Journal of the American Oriental Society* 138.3 (2018): 507-32.

Verity, A.C.F. «Two Poems of Abu'l-ʿAlā Al-Maʿarrī.» *Journal of Arabic Literature* 2 (1971), 37 - 47.

Abstract

This study represents a further step in my critical project to reevaluate the two celebrated poetry diwans of Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī: *Saqṭ al-Zand* and *Luzūm Mā Lā Yalzam*. In attempting to formulate a critical approach to the first diwan, whose poems fall generally within the scope of the Classical Arabic qasida in terms of form, genres (elegiac prelude, journey, panegyric, boast, elegy, etc.), and socio-political goals, I have relied primarily on recent theoretical work in Speech Act Theory, Performative Theory, and Performance Theory. Al-Maʿarrī's programmatic project of *Al-Luzūmiyyāt* (i.e., of the added requirement of double rhyme: *luzūm mā lā yalzam*), however, is comprised largely of short pieces cut off from the socio-political world of the qasida and subjugated to the tyrannical rule of rhyming in all the letters of the alphabet and with an additional double rhyme consonant. This, to my mind, demands an altogether different critical approach, one that in its attention to the fine-points of syntax, morphology, and prosody is closest to Stylistics.

In the present study I attempt to read a small group of eight *luzūmiyyāt* from a particular double-rhyme set, that is B-D. I demonstrate that the joining of these two consonants in the double-rhyme leads inevitably to two proper names, Labīd and Lubad, and from there to the legends and poetry associated with them in the Arabic tradition and, further, to a semantic-etymological complex that joins them together. Examining all eight B-D rhyme poems, we find that the B-D rhyme leads to a very limited set of lexical possibilities of names and words, and likewise to a limited group of images and motifs that they generate. In the context of such a lexically limited double-rhyme, it appears that proper names play an outsize role in the process of summoning words of the required consonantal and vocalic sound-pattern. Hence we find that the rhyme pattern B and D, for example, evokes the names of the pre-Islamic poets Labīd (ibn Abī Rabīʿah), ʿAbīd (ibn al-Abraṣ), and Lubad, the last of the seven vultures whose life-spans measured the life of the pre-Islamic sage, Luqmān.

قصيدة البردة في الدرس الاستشراقي

حسن البنا عز الدين

أستاذ الأدب والنقد، بجامعة الحدود الشمالية بعرعر

ملخص

حظيت قصائد البردة في المديح النبوي منذ لامية كعب بن زهير حتى نهج البردة لأحمد شوقي مروراً ببردة البوصيري بعناية بعض المستشرقين عناية واضحة تستحق أن يلقى الضوء عليها؛ من أجل الوقوف على المداخل النظرية التي انطلقوا منها، وتقييم النتائج العملية التي وصلوا إليها في مقاربة بعض قصائد البردة التي تناولوها في أعمالهم، مع اهتمام خاص بعمل أخير لسوزان ستيتكيفيتش (٢٠١٠م). لا شك أن قصائد المديح النبوي، وفي ذروتها بردة البوصيري، نالت عناية فائقة في الدرس العربي منذ بدايات شروح قصيدة كعب في القرن الثالث الهجري حتى اليوم، مما يمثل مادة علمية وافرة تقف وراء كل دراسة جديدة ممكنة لاحقة سواء في البيئة العربية أو الإسلامية، وكذلك في البيئة الأكاديمية الغربية. مع ذلك، يبقى الدرس الاستشراقي دوماً مثيراً للعقل الأكاديمي المطلع عليها ليرى كيف يمكن أن تتم دراسة موضوع مثل هذا ذي طبيعة «دينية» خاصة على يد دارسين يمكن ألا تكون للخلفية «الدينية» أثر محتمل في الدراسة. من ناحية أخرى يمكن أن نرى تأثراً واضحاً بالدرس الاستشراقي لقصيدة البردة في بعض الأطروحات الأكاديمية حول القصيدة نفسها، كتبها طلاب عرب يدرسون في الغرب.

كلمات مفتاحية

كعب- البوصيري- شوقي- البردة- ترجمة- الصوفي- المديح.

نالت قصائد البردة في المديح النبوي عناية خاصة من قبل الجمهور والنقاد والشراح والشعراء أنفسهم، بالإضافة إلى دراسات «أجنبية» اهتمت بهذه القصائد وترجمتها إلى لغات مختلفة من النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى اليوم. أما مطالع هذه القصائد فهي على النحو التالي: لامية كعب بن زهير:

بانَت سُعادُ فَقَلبي اليَومَ مَتبولُ مُتَيَّمٌ إِثرَها لَم يُجزَ مَكبولُ

ونهج البردة لأحمد شوقي:

ريمٌ عَلى القاعِ بَينَ البانِ وَالعَلَمِ أَحَلَّ سَفكَ دَمي في الأَشهُرِ

مروراً ببردة البوصيري:

أَمِنْ تَذَكُّرِ جيرَانٍ بِذِي سَلَمٍ مَزَجْتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ

في هذه الورقة سوف نشير إلى مكانة هذه القصائد في البيئة الأدبية العربية حتى يمكن تقدير الجهد الاستشراقي في تناول القصائد نفسها؛ ذلك أن الدرس الاستشراقي يبقى دوماً مثيراً للقارئ العربي والمسلم بصفة خاصة. لكن اللافت للانتباه من حيث المبدأ أن ثمة دارسين عرباً ومسلمين درسوا الأدب العربي على يد بعض المستشرقين في الجامعات الغربية وكتبوا أطروحات وبحوثاً حول تلك القصائد. ومن المهم أن نتأمل تلك الأطروحات ومدى تأثرها بالجو العلمي الذي أنتجت فيه بوصفها «قنوات» محتملة لنقل الفكر الاستشراقي بصورة «مباشرة» إلى البيئة العربية الأكاديمية، كما أن ثمة احتمالاً كذلك أن تترك بعض هذه البحوث ملامح «شرقية» نابعة من كاتبيها وإن كانت لغتها أجنبية، أو أن بعض الأساتذة المشرفين عليها من أصول عربية أو إسلامية ومن ثم يمكن أن يظهر تأثيراً «شرقيًّا» ما على تلك الأطروحات.

قصيدة البردة في البيئة العربية

يمكن أن نبدأ هنا بذكر **حديثين شريفين** عن المدح والمداحين، ثم أعرج على **التعريف بالمدائح النبوية**، مع إشارة إلى **مكانة المديح في الشعر** العربي منذ الجاهلية حتى اليوم، ماضياً إلى **ذروة المدائح النبوية في العصر المملوكي وارتباطها بالتصوف** في ذلك العصر. بعد ذلك سوف نرى أن المدائح النبوية ذاعت وانتشرت واشتهر بعض شعرائها وأنشئت معارضات وتشطيرات وتخميسات وتسبيعات كثيرة لبعض المدائح المعروفة، كما تطورت المدائح في الوقت نفسه إلى ما يعرف **بالبديعيات**. لقد استمرت المدائح النبوية واستمر تأثيرها على الشعر العربي حتى وقتنا هذا. من هنا كان علينا أن نشير إلى **عناية القدماء والمحدثين العرب والمسلمين** بها، وذلك في مقابل **عناية المستشرقين المعاصرين** بالمدائح نفسها حتى وصل تأثير هؤلاء المستشرقين إلى الباحثين العرب المعاصرين، ومنهم أساتذة للأدب العربي في الجامعات السعودية على نحو خاص.

هنا يمكننا أن نطرح سؤالاً ملحاً حول مفهوم الاستشراق نفسه فيما يتصل بالأدب العربي على أقل تقدير. فهل عندما نذهب إلى الغرب باحثين ونحصل على درجات علمية عليا في الأدب العربي من خلال مناهج «الاستشراق» ثم نعود إلى بلادنا وندرس الأدب العربي من خلال هذه المناهج في معاهدنا، هل نعد «مستشرقين»، أم أن الاستشراق

في حاجة إلى إعادة تعريف في ضوء عملية التأثر هذه؟ بعبارة أخرى، متى يعد الدارس في الأدب العربي «مستشرقا»، سواء أكان عربيًّا مسلماً، أو غير مسلم؟

الدولة المملوكية ونشأة المدائح النبوية

الدّولَةُ المَملُوكِيّةُ أو السّلطَنَةُ المَملُوكِيّةُ أو دَولَةُ المَمَالِيك أو سِلطَنَةُ المَمَالِيك هي إحدى الدُول الإسلاميّة التي قامت في مصر خِلال أواخر العصر العبّاسي الثالث، وامتدّت حُدُودها لاحقًا لِتشمل الشّام والحجاز، ودام مُلكُها مُنذُ سُقُوط الدولة الأيوبيّة سنة ٦٤٨هـ، حتّى بلغت الدولة العُثمانيّة ذُروة قُوّتها وضمّ السُلطان سليم الأوّل الديار الشّاميّة والمصريّة إلى دولته بعد هزيمة المماليك في معركة الريدانيّة سنة ٩٢٣هـ.

في تلك الحقبة تعرضت الخلافة الإسلامية في بغداد للسقوط على يد المغول من ناحية وفي بيت المقدس ومصر والشام على يد الصليبيين من ناحية أخرى. كان للشعراء دور كبير في مقاومة هؤلاء الغزاة سواء بالقتال والاستشهاد أو بتعظيم الرسول الكريم في مدائحهم دفاعاً عنه أمام الغزو الصليبي الذي اتخذ من الدين ذريعة لمهاجمة العرب والمسلمين طمعاً في الاستيلاء على فلسطين بصفة خاصة، كما أخذ الشعراء في تلك المدائح يدعون لنصرة الإسلام وقتال أعدائها، والجهاد في سبيل الله، مقدمين القدوة من جهاد الرسول وصحابته، وشجاعتهم وصبرهم، بالإضافة إلى التشفع برسول الله وطلب نصرته.

لكن في الوقت نفسه كان هناك صراع داخلي بين المماليك الذين استأثروا بالسلطة والعرب المحكومين من حضر وعربان، أصحاب البلد ومنهم رسول الله. لذلك نشأ سخط على الحكام المماليك، تمثل هذا السخط في الالتفاف حول آل البيت، والتغني بكل ما هو عربي، والتعريض بغيرهم داخل المدائح النبوية حتى لا يستطيع أحد من الحكام أن ينكر عليهم ذلك. الغريب في الموضوع أن الحكام المماليك وخصوصاً في الدولة الثانية هم الذين ساعدوا على توجه الناس إلى فن المديح النبوي، كما شجعوا على التصوف، واهتموا بالمواسم الدينية على نحو لا مثيل له، وظهرت المحامل التي كانت تحمل كسوة الكعبة إلى مكة من مصر، ترافقها احتفالات دينية شعبية ورسمية مهيبة في الذهاب والإياب، مما كان يضفي أحاسيس وجدانية صادقة، تعبر عن نفسية الشعب أصدق تعبير.

هكذا أسهم الشعراء عبر المدائح النبوية في جهادهم المزدوج ضد أعدائهم وملوكهم على السواء، وفاضت دواوينهم بهذه المدائح بصورة واضحة، وصلت أحياناً إلى دواوين كاملة كما حدث مع الشاعر الشهاب الخلوف (٨٢٩-٨٩٩هـ) وشعبان الآثاري، وعبد الكريم الصرصري (ت ٨٥٢هـ)، ومحمد بن أحمد الباعوني، وعائشة الباعونية (٨٦٦-٩٢٢هـ). وهذه الأخيرة يمكن أن تكون المرأة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، التي بلغ عدد مؤلفاتها ما يزيد عن عشرين مؤلفاً، تدور في أغلبها حول الرسول الكريم، شعراً ونثراً، كما أسهمت في فن البديعيات، الذي نشير إليه بعد قليل.

ابتدع الشعراء في العصور المتأخرة تقليداً جديداً، تمثل في إرسالهم قصائدهم النبوية لتنشد أمام الروضة الشريفة في المسجد النبوي، وكثيراً ما كانوا يذهبون بأنفسهم إلى هناك تحقيقاً لهذا الأمر، واستجلاباً للبركة، وأملاً في ذيوع قصائدهم تلك بين الناس، ورجاء العفو عن زلاتهم بشفاعة الرسول الكريم. وقد نظم السلطان عبد الحميد قصيدة

مديح في الرسول نقشت على الحجرة النبوية الشريفة سنة ١١٩١هـ. وله آذان مسجل بصوته. كذلك كتبت قصيدة البردة للبوصيري على الإطار الأسفل من سقف المسجد الذي يشتمل على قبره في الإسكندرية حيث توفي.

عني **الأدباء بالمدائح النبوية** ولعل أشهر كتاب جمع تلك المدائح في كتاب هو **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية**، جمعها العلامة يوسف بن إسماعيل النبهاني، رئيس محكمة الحقوق في بيروت، في أربعة مجلدات تربو على ألفي صفحة. علاوة على هذا، هناك تلك الشروح والمعارضات والتشطيرات والتخميسات والتسبيعات للمشهور من تلك القصائد وخصوصاً بردة البوصيري التي ألفت كتب في إعرابها وفي الدفاع عن صاحبها كذلك.

أما **الدارسون والمؤلفون العرب المحدثون** فقد عنوا بهذه المدائح عناية واضحة؛ حيث درسوها في كتب مثل زكي مبارك، ومحمود علي مكي، ومحمود سالم محمد، وعلي أبو زيد (كتابه عن البديعيات: نشأتها وتطورها وأثرها). كذلك خصص عبد الله الطيب جزءاً كبيراً (فوق المائتي صفحة) من الجزء الرابع من المرشد للمدحة النبوية. أيضاً هناك كتاب بعنوان تناص الشعر العربي الحديث مع بردة البوصيري، تأليف محمد فتح الله مصباح (٢٠١١م)، وكتاب بعنوان محمد في شعر النصارى العرب، لمحمد عبد الشافي القوصي، تقديم عبد العزيز بن عثمان التويجري، المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

كذلك هناك **رسائل علمية** كثيرة درست المدائح. **أما المقالات بالعربية عن المدائح النبوية** فكثيرة لا حصر لها.

قصيدة البردة في الدرس الاستشراقي

نعرض في هذا القسم الرئيس من الورقة لقصائد البردة الثلاث للشعراء الثلاثة: كعب بن زهير، والبوصيري، وأحمد شوقي، بوصفها جميعاً أشهر أمثلة على قصيدة البردة، وقد لقيت عناية خاصة في الدرس الاستشراقي منذ العقد السابع من القرن الثامن عشر الميلادي حتى اليوم. ونظراً للحدود المتاحة لهذه الورقة سوف نعرض بالتفصيل فقط لبعض الدراسات التي نراها محورية في الموضوع. أما باقي الدراسات، التي لا تقل أهمية عن الأولى، فسوف نكتفي بالإشارة إليها وتوثيقها مرجعيًّا وذكر أهم ما لفت نظرنا فيها، على أن يكون ذلك من خلال مراحل زمنية بعينها مرت خلالها تلك القصائد في الدرس الاستشراقي.

قصيدة بردة البوصيري في الدرس الاستشراقي

ترجمت قصيدة **البردة للبوصيري** (٦٠٨-٦٩٦هـ/١٢١٣-١٢٩٥م) إلى كل اللغات ذات الثقافة العظيمة، وإلى بعض اللهجات المحلية في أفريقيا، وجنوب آسيا والبلقان. كذلك ترجمت مراراً إلى اللغات الأوربية منذ قرنين من الزمان، كما يتضح من المسرد التالي:

- **١٧٦١م**، وطبعة ثانية في **١٧٧١م**، إلى **اللاتينية** على يد المستشرق المجري يانوش أوري Janos Uri (١٧٢٤-١٧٩٦م).
- **١٨٠٦م**، وطبعة أخرى في **١٨٢٢م**، إلى **الفرنسية** على يد الفرنسي البارون سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy (١٧٥٨-١٨٣٨م).

- **١٨٢٤م**، إلى **الألمانية** على يد المستشرق النمساوي فون رزونتسفايج-شفانّاو von Rosenzweig-Schvanvau (١٧٩١-١٨٦٥م).

- **١٨٦٠م**، إلى **الألمانية** مع ترجمتين إلى **الفارسية** و**التركية** بالإضافة إلى النص العربي على يد سي. أ. رالفس C. A. Ralfss (١٨٣٢-١٨٥٩م).

- **١٨٧٢م**، إلى **الفرنسية** على يد الإيطالي جان - بابتيست ألبينو Jean-Baptiste Albengo منشورة في القدس.

- **١٨٨١م**، إلى **الإنجليزية** على يد السير جيمس وليم ريدهاوس Sir James William Redhouse (١٨١١-١٨٩٢م)، وانظر أدناه عن ترجمته لبردة كعب بن زهير.

- **١٨٩٤م**، إلى **الفرنسية** على يد المستشرق الفرنسي رينيه باسيه René Basset (١٨٥٥-١٩٢٤م)، وانظر أدناه عن ترجمته لبردة كعب بن زهير أيضاً.

- **١٩٥٥م**، كتب المستشرق الهولندي المتخصص في جنوب شرق آسيا Gerardus W. J. Drewes (١٨٩٩-١٩٩٢م)، عن ترجمة مالاوية لبردة البوصيري من القرن ١٦.

- **١٩٦٢م**، إلى **الإنجليزية** على يد البروفسير الأسترالي في اللغات السامية آرثر جيفري Arthur Jeffery (١٨٩٢-١٩٥٩م).

- **١٩٩١م**، ترجمة **ألمانية** للنصف الأول من بردة البوصيري قام بها أوا توبر Uwe Topper (مولود في ١٩٤٠م).

- **١٩٩٦م**، **بالإنجليزية** على يد المستعرب ستيفن شبرل Stafan Sperl (مولود في شتوتجارت بألمانيا في ١٩٥٠م).

الترجمة الأولى لبردة البوصيري إلى اللغة اللاتينية

ظهرت أولى ترجمة لبردة البوصيري وكانت باللغة اللاتينية في عام ١٧٦١م[1]، ومن الواضح أن هذه الترجمة صادفت رواجاً فأعاد طبعها بعد عشر سنوات في عام ١٧٧١م، صاحبها المستشرق المجري جوان أوري أو يانوش أوري Joannes Uri أو János Uri (١٧٢٤-١٧٩٦م)[2]. درس أوري اللغات الشرقية في جامعة ليدن تحت إشراف المستشرق الهولندي جان ياكوب شولتنس Jan Jacob Schultens (١٧١٦-١٧٨٨م)، حيث

(1) Joh. Uria, *Carmen Mysticum Borda Dictum Abi Abdallae M. B. S. Busiridae AEgypti E Codice Manuscripto B. L. B. Latine Conversum*. *Accedunt Origines Arabico-Hebraicae Būṣīrī, Muḥammad Ibn-Sa'īd al-Lugduni* Batavorum, 1761.

وكانت الطبعة الثانية صورة من الأولى، ونشرت في:

Trajecti Batavorum: Apud J. van Schoonhoven & socios, 1771.

(٢) انظر نجيب العقيقي، المستشرقون، القاهرة: دار المعارف، ج٣، ص٩٠٣-٩٠٤.

حصل على الدكتوراه في الفلسفة والقانون، وأخرى في اللاهوت. قام أوري في عام ١٧٦٦م بتحرير فهرس المخطوطات الشرقية التي كانت في مكتبة البودليان لقرنين من الزمن. قام أوري كذلك ببعض التدريس في أكسفورد، وكان المستشرق واللاهوتي الإنجليزي جوزيف وايت Joseph White (١٧٤٥-١٨١٤م) أكثر تلاميذه المتميزين شهرة. لم يعد أوري إلى بلده المجر أبداً.

نشر أوري في ١٧٦١م، أي في السنة نفسها التي نشر فيه بردة البوصيري، رسالة قصيرة في الاشتقاق العبري، وكان عمله في ترجمة البردة إلى اللاتينية لصالح مكتبة جامعة ليدن، وقد أضاف إليها ملحوظات باللغة العبرية. قدم المترجم عمله باقتباس عبارة عربية ترجمها إلى اللاتينية أيضاً في الصفحة الأولى، والعبارة هي، «**يا طالب العلم فاجتهد بالليل والنهار، لأن العلم يحصل بالجهد والتكرار.**» وقد وردت هذه العبارة في شرح الشيخ إبراهيم بن إسماعيل على، **رسالة تعليم المتعلم طريق التعلم**[1]، للشيخ برهان الدين الزرنوجي (ت ٥٩١هـ)، وتكملة العبارة من هذا الشرح، «...، **فإن لكل شيء آفة وآفة العلم ترك الجهد والتكرار.**» ومن الواضح أن أوري أعجب بهذه العبارة حتى ترجمها إلى اللاتينية وصدر بها كتابه كأنها بيت شعر قائم بذاته. ومن الشيق أننا وجدنا العبارة نفسها مترجمة إلى الفرنسية في كتاب عن **تطورات اللغة العربية الحديثة**[2]، للمستشرق الفرنسي الشاب الواعد أوجست فرانسوا جوليان هربين Auguste François Julien Herbin (١٧٨٣-١٨٠٦م) الذي كان ينوي أن ينشر معجماً عربيًّا - فرنسيًّا وفرنسيًّا - عربيًّا، لكن المنية عاجلته وهو في الرابعة والعشرين من عمره.

أما طريقة أوري في عرض ترجمته فقد بدأ بإيراد مناسبة القصيدة كما رويت عن البوصيري بالعربية ثم أتبعها بالترجمة اللاتينية في الصفحة المقابلة وهكذا في نص القصيدة نفسه، معطياً أرقام الأبيات باللاتينية ومترجماً إياها إلى حروف عربية حتى البيت الأخير في صفحة ٥٣، ثم يعطي ملحوظات عن بعض المفردات التي وردت في القصيدة واشتقاقاتها في العربية والعبرية بين صفحتي ٥٧-٧٦.

إن هذا التاريخ المبكر لبردة البوصيري إلى اللاتينية سرعان من جذب أنظار المستشرقين المعنيين بالعربية وآدابها حتى أعاد المؤلف نشر الترجمة مرة أخرى بعد عشر سنوات كما ذكرنا أعلاه. كانت اللغة اللاتينية لما تزل لغة العلم والعلماء في القرن الثامن عشر، والتي ينبغي على دارسي العلوم والآداب أن يتعلموها ويكتبوا بها مؤلفاتهم إلى جانب اللغات الأخرى المشتقة منها مثل الفرنسية والإيطالية والبرتغالية والأسبانية.

---

(١) الشيخ إبراهيم بن إسماعيل، **شرح على رسالة تعليم المتعلم طريق التعلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤م، ص٦٤. والجدير بالذكر هنا أن دي ساسي اطلع على هذه الرسالة مع تعليقات عليها بالفرنسية. انظر **مكتبة دي ساسي**، باريس: المطبعة الملكية، ١٨٤٢م، ص١٨.

(2) Auguste François Julien Herbin, *Développemens des principes de la langue arabe moderne, suivis d'un recueil de phrases, de Traductions interlinéaires, de Proverbes arabes, et d'un Essai de Calligraphie orientale, avec onze planches*, Paris: B A U D O U I N, Imprimeur de L'INSTITUTE NATIONAL, 1803, p. 212.

وله كذلك صفحة عنوان بالعربية كما خطه المؤلف هو، «**نحو اللغة العربية للحقير الفقير هَرْبِينْ وهو يشمل** ... ...،» وعلى الصفحة نفسها ما يشبه الختم الذي يحتوي في وسطه اسم المؤلف، «هربين» وعلى حواف الختم دعاء شخصي، «**الله كفايتي، حسبي الله، والله تعالي**،» مع تأريخ للطبعة بالميلادي وكذلك بالهجري، ١٢١٧هـ.

لا شك أن اقتباس أوري عبارة، «يا طالب العلم ...،» من رسالة معروفة في تعليم المتعلم، تدل على اطلاعه على هذه الرسالة، وهي العبارة نفسها التي رأينا أن مستشرقاً فرنسيًّا شابًّا حرص أيضاً على إيرادها فيما اعتبره من «الأمثال العربية» التي يفيد المتعلم الفرنسي أن يطلع عليها ويترجمها إلى الفرنسية (١٨٠٣م)، وقد ترجمت قبله إلى اللاتينية (١٧٦١م).

تقع بردة البوصيري بين أوري وهربين (الذي لم يشر إليها وإن كان لا بد اطلع عليها من ترجمة أوري)، وعبارة «يا طالب العلم ...،» ترجح هذه الصلة بين المستشرقين الاثنين. كذلك سرعان ما سوف يقوم المستشرق الفرنسي الشهير سلفستر دي ساسي بأول ترجمة فرنسية لبردة البوصيري في ١٨٠٦م، وسوف تنشر أيضاً في ١٨٢٢م. لا شك أيضاً أن دي ساسي اطلع على عمل أوري في ترجمته اللاتينية لبردة البوصيري. يمكننا أن نشير هنا إلى برهان هذه الملحوظة. لقد استشهد دي ساسي في كتابه **الأنيس المفيد للطالب المستفيد** (لاحظ فكرة «الطالب» هنا أيضاً) في أثناء تعليقه على شرحه البيت العاشر من القصيدة الطنطرانية المنسوبة إلى أحمد بن عبد الرزاق الطنطراني (ت٤٨٥هـ/١٠٩٢م)، والبيت هو:

قد كتمت الحب في قلبي زماناً درٌّ جاري أدمعي بالسر كالمصباح

بالبيت الرابع من بردة البوصيري:

أيحسب الصب أن الحب منكتم ما بين منســجم منه ومضــطرم

وقد أشار دي ساسي هنا إلى أوري وترجمته اللاتينية (١٧٦١م) التي اقتبس منها بيت البوصيري[١]. هذا يعني أن ترجمة أوري للبردة كانت مألوفة ومتاحة لدي ساسي حتى قبل أن يترجمها إلى الفرنسية بنفسه في ١٨٠٦م[٢].

مهما يكن من أمر، ثمة ظهور «فرنسي» للبردة سابق على هذه الحالة المثبتة، يتمثل في شهادة الجبرتي المعاصر للحملة الفرنسية على مصر، وكذلك في مقامة أنشأها الشيخ حسن العطار المعاصر أيضاً لتلك الحملة، وكان هذه المقامة وتلك الشهادة تقريباً في السنة الأولى للحملة، أي عام ١٧٩٨م.

---

(١) انظر دي ساسي، **كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد، وجامع الشذور من منظوم ومنثور**،

Le Baron Silvestre De Sacy, *Chrestomathie Arabe, ou Extraits de Divers Écrivains Arabes, Tant en Prose Qu'en Vers, Avec Une Traduction Française Et Des Notes*, …, Tome II. Seconde Édition, Corrigée et Augmentée, Paris: Imprimé Par Autorisation Du Roi, A L'Imprimerie Royale, 1826, p, 511.

(٢) انظر ترجمة دي ساسي للبردة في:

Silvestre de Sacy, *Le Borda, poème à la louange de Mahomet, traduit de l'arabe de Scherf-Eddin Elboussiri*, in [Joseph Héliodore Sagesse Vertu] Garcin de Tassy, *Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed Ben Pir-Ali Elberkevi [Birgilī], avec des notes, suivie du Pend-Nameh, poème de Saadi, traduit du persan, par le même; et du Borda, poème à la louange de Mahomet, traduit de l'arabe, par M. le Baron Silvestre de Sacy* (Paris: G. Dufour et Ed. d'Ocagne, 1822), 125–48.

من هنا ندرك ما تذكره المراجع التي ترجمت لدي ساسي من أنه ترجم بردة البوصيري بناء على بعض المصادر المصرية التي توفرت له عقب حملة نابليون على مصر ١٧٩٨-١٨٠١م. ومن هنا كذلك ندرك ما يذكره عبد الرحمن الجبرتي في تاريخه، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، وقد عاصر الحملة الفرنسية وأرخ لها، «وقد ذهبت إليهم مراراً وأطلعوني على ذلك، فمن جملة ما رأيته كتاب كبير مشتمل على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ......، وكثير من الكتب الإسلامية مترجم بلغتهم، ورأيت عندهم **كتاب الشفاء** للقاضي عياض، ويعبرون عنه بقولهم: «شفاء شريف»، **والبردة للبوصيري، ويحفظون جملة من أبياتها وترجموها بلغتهم**، ورأيت بعضهم يحفظ سوراً من القرآن»[(١)].

من الواضح من تاريخ نشر عمل دي ساسي (١٨٠٦م، و١٨٢٢م) أن الفرنسيين كان لديهم ترجمة لبردة البوصيري إلى الفرنسية قبل عمل دي ساسي؛ حيث يتحدث الجبرتي عن أحداث وقعت في ١٢١٣هـ/١٧٩٨م، يرد فيها ذكر بردة البوصيري على ألسنة بعض الفرنسيين الذين جاؤوا مع الحملة الفرنسية بالعربية والفرنسية على السواء. فهل كان بعض تلامذة دي ساسي الذين صحبوا نابليون إلى مصر هم من ترجموا البردة وحفظوها واستظهروها أمام المصريين ليثيروا إعجابهم وينالوا تعاطفهم، وخصوصاً أن البردة تتمتع بمكانة روحية تفوق معلقة امرئ القيس لدى المصريين في تلك الحقبة؟ لقد كان دي ساسي على معرفة وصلة جيدة بنابليون الذي كان يداعبه كلما لقيه في قصر التويلري بسؤاله: «كيف حال العربي؟» «Comment va l'arabe?»، وقد منح نابليون دي ساسي لقب بارون في مارس ١٨١٤م ضمن مجموعة من ١٦ شخصاً[(٢)].

إن ذكر «بردة» البوصيري في تلك اللحظة التاريخية المهمة من تاريخ مصر، ومن تاريخ «النهضة»، في سياق الحملة الفرنسية، وفي سياق «أول» ترجمة فرنسية منشورة للبردة على يد سلفستر دي ساسي، يدعونا إلى كثير من التأمل، وخصوصاً أن شخصيات مثل دي ساسي، والجبرتي والعطار والطهطاوي تلميذ العطار، طرحت حولها إشكالات مهمة تتعلق بالاستشراق والترجمة.

يذكر الجبرتي أن الفرنسيين اتخذوا مقرًا من بيت حسن كاشف جركس الجديد الذي سرعان ما تركه وفرَّ مع الفارِّين، وقد رأى فيه الجبرتي مجموعة كبيرة من كتب الفرنسيين وبعض القائمين على حفظها وتوفيرها لمن يطلب مراجعتها من «طلبة» العلم في وقت معلوم قبل الظهر بساعتين في موضع أشبه بالمكتبة، كما أنهم كانوا يرحبون بالمسلمين الذين يريدون مشاهدة تلك الكتب والاطلاع عليها وخصوصاً إذا كانوا من راغبي العلم، فيحضرون له

(١) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، عن طبعة بولاق، ج٣، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨م، ص٥٧-٥٨. أما القاضي عياض فهو المؤرخ والفقيه والشاعر المغربي، ولد في سبتة وعاش بين ١٠٨٣-١١٤٩م، ودرس على ابن رشد وغيره من علماء عصره، وتولى التعليم والقضاء في سبتة وقرطبة، وألف كتاب **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (در سعادت: مطبعة عثمانية، ١٣١٢هـ)، المشار إليه في نص الجبرتي، و**مشارق الأنوار على صحاح الآثار** (طبع بفاس العليا المحمية: المطبعة المولوية، ١٣٢٨هـ).

(٢) انظر عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، طبعة جديدة منقحة ومزيدة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣م، ص٣٣٦.

مختلف الكتب المصورة وغير المصورة في مختلف فروع المعرفة، وكان منهم الجبرتي نفسه الذي أوردنا له النص المثبت في المتن أعلاه.

أما بالنسبة إلى الشيخ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥م)، الذي تولى مشيخة الأزهر (١٨٣٠م) حتى وفاته، فقد كان مغرماً بالعلوم الشرعية والدنيوية، وعرف بمؤلفاته الكثيرة، وتعليقاته على هوامش كتب النحو والتوحيد والأصول والبلاغة. كذلك كان يتمتع بأسلوب أدبي أنيق، كما كان شاعراً رقيقاً، وقد جمع ديوان ابن سهل الأندلسي وجعله في أبواب. بل إنه كان يميل أيضاً إلى العلوم الطبيعية والرياضية والفلك والطب والتشريح والهندسة. وقد شهد له تلميذه رفاعة الطهطاوي بولعه بالكتب العربية والمعربة على السواء في الجغرافيا والتاريخ وسائر المعارف البشرية[١].

فرَّ العطار إلى صعيد مصر خوفاً على نفسه من أذى الفرنسيين سنة ١٧٩٨م، ثم سرعان ما عاد إلى القاهرة واتصل ببعض علماء الحملة، «فأفاد منهم واطلع على كتبهم وآلاتهم وتجاربهم العلمية فكان ذلك بدء اتجاهه إلى تقدير العلوم الطبيعية والمناداة بضرورتها. وقد اشتغل في الوقت نفسه بتعليم اللغة العربية لبعض هؤلاء الفرنسيين»[٢]. مع ذلك، من ناحية أخرى، ثمة مقامة شيقة، معروفة باسم «مقامة الفرنسيس»[٣]، للشيخ حسن العطار، أنشأها بعد هروبه إلى الصعيد بسنة، أي في ١٧٩٩م، وهي تصور بطرافة واضحة لقاءً متوتراً، لعله اللقاء الأول، من قبل «بعض أهل الخلاعة والنشوة»، ببعض الفرنسيين الذين أثاروا اضطراباً في شوارع القاهرة حينها.

من الواضح أن «بطل» هذه المقامة، مع ذلك، هو الشيخ حسن العطار وقد تخفى في تلك الشخصية لأغراض «فنية» على ما يبدو من مآل المقامة في النهاية. فسرعان ما يعبر الراوي عن مبالغة في تصور شدة وطأة الفرنسيس على المصريين، وخصوصاً من يتصدى لهم بالاعتداء ابتداءً، «ولا يعاملون بالرهبة إلا من نابذهم وغالبهم، وأن للبعض منهم إلى غوامض المعارف تطلع، ...، قد أشربوا في قلوبهم حب العلوم الفلسفية، واحرصوا على اقتناء كتبها وإعمال الفكرة فيها والروية، يبحثون عمن له بها إلمام، ويتجاذبون معه بأطراف الكلام».

يمهد هذا الوصف للفرنسيس أن يذهب حسن العطار وهذا «الخليع المنتشي» إلى لقاء صديق له (يبدو من الوصف أنه يمكن أن يكون «الجبرتي» المشار إليه أعلاه في سياق مشابه) في تلك البقعة من الأزبكية التي استقر بها الفرنسيون، وهذا الصديق شخصية مصرية شهيرة، «قد أحرز السبق في هذه العلوم، وصار هو المشار إليه في مصرنا بين أرباب هذه الفهوم.» وقد صادف الراوي في حارة صديقه هذه جماعة من الفرنسيس، يصفهم بأوصاف أشبه بالملائكة أو بالحور العين، وصار ينظر إليهم بطريقة فهم منها صديقه رغبته في التقرب منهم والحديث معهم فإذا بهم هم من يبادرون إلى الحوار معه بلغة عربية «خالصة من اللكنة، وألفاظه معراة من وصمة الهجنة، وأخذ يتعرف بكتب للأفاضل الأكابر ... حتى ذكر تذكرة الطوسي والشفاء معبراً عنه بالشفاء الشريف، فخالطني من ذلك العجب، ورنحتني إليه نشوة الأدب، **وزاد إعجابي به أني حين قلت له: «إني ضيف بجاركم**

---

(١) انظر محمد عبد الغني حسن، **حسن العطار (نوابغ الفكر العربي - ٤٠)**، ط٢، القاهرة: دار المعارف، [١٩٩٣م]، ص٢٢.

(٢) حسن، **حسن العطار**، ص٢٠.

(٣) انظر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **مقامات السيوطي، مذيلة بمقامة لحسن بن محمد العطار وثلاث نوادر عربية**، تحقيق صالح اليافي، القاهرة: طبع حجر، ١٢٧٥هـ [١٨٥٨-١٨٥٩م]، ص٩١-٩٦.

ألمَّ»، أنشدني على الفور: «أمن تذكر جيران بذي سلم»، وأخبرني أنه نقلها من العربية إلى لغته، وهي من جملة ما استقر بمحفوظته، ثم لما أخذ الحديث مني ما أخذ، وغلب شيطان المحبة عليَّ واستحوذ، عولت على الانصراف، وقد خالط تعجبي منه الشغاف». لم ينتهِ الموقف عند هذا الحد من الإعجاب المشوب بالشغف البعيد نسبيًّا عن روحانية «الشفاء الشريف» وبردة البوصيري» اللهم إلا إذا كان مخاطبوه من نسوة فرنسيات دارسات للعلوم الشرقية لأن العطار يستخدم نون النسوة في وصفه أغلب الوقت.

على أية حال، لقد دعا ذلك الفرنسي «النموذج» البطل «الخليع المنتشي» إلى داره صباح اليوم التالي ليريه ما لديه من الكتب والأسفار. وقد قبل «البطل» الراوي الدعوة وقد «دهي» بحسن الفرنسي، وقويت لديه ما سماه «نشوة أدب كان قد ضعف أودها، وطفقت طول ليلي سهران وأنا لرؤية الصباح كالولهان، وحملني عدم النوم والثبات على أن أنظم فيه أبيات [كذا] فقلت:

١- من الفرنسيس طبى سحر مقلته	عند المحب له في القلب تأسيس
٤- رأى المحبة من عيني فخاطبني	بدر لفظ به لطف وتأنيث [كذا]
٦- وصاد عقلي بلفتات فواعجباً	حتى على العقل قد تسطو الفرنسيس

وقد التقى الراوي والداعي الفرنسي في عصر اليوم التالي مع فتية شغوفين بالكتب وتحصيل غوامض المعارف ودقائق الأدب، وأطلعوا ضيفهم على كتب في العلوم الرياضية والأدبية، وتحادثوا معه في مسائل من تلك العلوم وكتبوا عنه بعض التفسيرات. «وسألنني عن حلٍّ بعض أبيات البردة وهي بأيديهن مكتوبة بالعربي في نسخ عدة، ثم أرينني من أبيات الشعر نتفاً، وسألنني عما دق منها وخاف، وأخبرني بعضهم أن ببلادهم ديوان المعلقات السبع وأن عندهم من دواوين الشعر بلغتهم ما يطرب معناه السمع، وكانوا كلما سألوني عن تفسير كلمة لغوية راجعوها في سفر نفيس ألف في اللغة على طريق الجمهرة باللفظ العربي وترجم بالفرنسيس». بل إن الراوي كتب لمضيفيه بعض الشعر العربي من التراث، وبيتين من نظمه، عززهما بقصيدة على البديهة في وقته، وضمنها بعض الألفاظ الفرنسية عن اقتراح منهم عليه، قال فيها:

من الفرنسيس غصن بان	قد لاح بالحسن في جُنوسِ
له محيا كبدر تِمٍّ	من تحت ليل من اللبوس
أراني الدر في ابتسام	تجري به خمرة الكؤس
ألحاظه السودُ فاعلاتٌ	بمهجتي فعل خندريس
يا قلب صبراً على هواه	فالحب فيه رد النفوس
الوصل منه غدا محالاً	إذ ليس يرثي إلى رسيس

أقـول وصـــلاً يـقـول نُـونُـو　　　　أقـول هـجـراً يـقـول سي سي

فأخذهم من ذلك الطرب **وتعجبن مني غاية العجب** وطفقن في بث المديح لدي والإفراط في الثناء علي وحثثنني على الملازمة عندهم وأروني أن هذا طلبتهم وقصدهم فسوفت في الإجابة، وأضمرت على عدم الإنابة، علما مني بأن هذا أمر تفوّق عليَّ منه سهام الملام، وترمقني سهام العداوة والاحتقار لأجله كافة الأنام، فرجعت لرشدي أقتفيه، وأستغفر الله مما كنت فيه».

تفرد شادن م. تاج الدين في كتابها، **نزع سلاح الكلمات: الإمبراطورية وغوايات الترجمة في مصر**،[(١)] فصلاً عن «مقامة الفرنسيس» تلك التي عرضنا لها من إنشاء حسن العطار. تقرأ تاج الدين هذه المقامة بوصفها ترجمة أدبية لذريعة نابليون Napoleon's pre-text، أي بوصفها ممثلة استعاريًّا لذريعة نابليون المعلنة لغزو مصر والشرق. تطبق تاج الدين هنا نظريات مختلفة معاصرة للترجمة، وتجادل في أن مقامة العطار «المتخيلة» تسطر سرداً مخترعاً للاحتلال الفرنسي: وهو سرد يتخلى عن حبكة القوة المسيطرة لتاريخية المستعمِر من أجل أن تسبر حبكة الحب الخفية.[(٢)] ومن ثم فإن الوقوع في «الحب،» كما تقول تاج الدين، ليس مجرد نتيجة للإغواء، لكنه يمثل نضالاً مع نتائج هذا «الحب»: إنه نضال لانتزاع الصلة العاطفية للعشقي والبعد عن الخضوع له، وهو نضال من أجل ترجمة/نقل موضوع الحب المستعمَر «المتمَلَق» من قبل المستعمِر إلى الذات التي تحب، وهو نضال من أجل كسر عرض الإغواء المغري باستمرارية العلاقة بين الذات المستعمَرة والذات المستعمِرة (المساوية لها) إلى إعادة تأكيد تفوق الذات الأولى على الأخرى (الأعظم منها)[(٣)].

من الشيق حقًّا متابعة تحليل تاج الدين لمقامة العطار، وخصوصاً عندما ننظر إليها في ضوء نظرية إدوارد سعيد حول أدب ما بعد الاستعمار، وقد اعتمدت عليه تاج الدين بشكل رئيس، وفي ضوء نظرة سعيد نفسه إلى دي ساسي ودوره في حركة الاستشراق عبر دراسة الأدب العربي وترجمته إلى الفرنسية.[(٤)] مع ذلك، لا يسمح نطاق الورقة الراهنة بهذه المتابعة، لكن حسبها أن تشير إلى أهمية إعادة النظر في الموضوع.

الأعمال الأخرى عن بردة البوصيري حتى نهاية القرن العشرين الميلادي

---

(١) انظر شادن م. تاج الدين، **نزع سلاح الكلمات: إمبراطورية الترجمة وغواياتها في مصر**، بيركلي، لوس أنجلوس، لندن: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠١١م، الفصل الثاني، ص٦٦-١٠٧.

Shaden M. Tageldin, *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.

وانظر مصطفى رياض، «الترجمة وبناء الدولة الحديثة في مصر: الطهطاوي مترجماً»، **ألف، مجلة البلاغة المقارنة**، ٣٨، ٢٠١٨م، ص١-٣٤.

(٢) تاج الدين، **نزع سلاح الكلمات**، ص٢٩.

(٣) تاج الدين، **نزع سلاح الكلمات**، ص٢٦-٢٧.

(٤) انظر إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، [القاهرة]: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ص٢١٢-٢٢٢.

وقع بين أيدينا عدد من ترجمات بردة البوصيري في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا شك أن ثمة غيرها، سواء من قبل «مستشرقين» أو مسلمين عرب أو غير عرب، لكننا نشير هنا إلى ما استطعنا الإلمام به. هناك إذاً في الفترة ١٨٠٦-١٩٩٦م، أربع ترجمات إنجليزية، وثلاث بالألمانية، وأربع ترجمات بالفرنسية، بالإضافة إلى ترجمة فارسية وتركية ومالاوية. وقد أشرنا إلى ترجمة دي ساسي بما فيه الكفاية، وقبلها الترجمة اللاتينية المبكرة للمستشرق المجري يانوش أوري. وسوف نمضي في عرض تلك الترجمات بحسب التسلسل التاريخي الذي عرضنا له أعلاه لأهمية الرؤية التاريخية في تتبع تلك الترجمات وعلاقة اللاحق منها بالسابق.

أما الترجمة الأولى هنا فهي التي أنجزها بالألمانية (١٨٢٤م) المستشرق النمساوي فون رزونتسفايج-شفانّاو von Rosenzweig-Schvanvau (١٧٩١-١٨٦٥م).[1] ولد هذا المستشرق في برين عاصمة مورافيا، وتخرج في مدرسة اللغات الشرقية، وعين مترجماً في الآستانة، ثم في بلغاريا. وقد أصبح بعد ذلك أستاذاً في مدرسة اللغات الشرقية. ومن آثاره تحقيق النص الفارسي لكتاب «**يوسف وزليخا**» للشاعر الفارسي الصوفي نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي، وترجمه إلى الألمانية، ونشر وترجم إلى الألمانية «**مختارات من دواوين أكبر الشعراء الصوفية الفرس، جلال الدين الرومي،**» ونشره في فيينا، ١٨٣٨م. كذلك نشر النص الفارسي لديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، وترجمه نظماً إلى اللغة الألمانية، وظهر في ٣ مجلدات، ونشره في فيينا، ١٨٥٨-١٨٦٤م.

بعد ٣٦ سنة من ترجمة رزونتسفايج-شفانّاو الألمانية لبردة البوصيري، أصبح لدينا ترجمة أخرى باللغة نفسها في عام ١٨٦٠م، مع ترجمتين إلى **الفارسية** و**التركية** بالإضافة إلى النص العربي على يد سي. أ. رالفس C. A. Ralfss (١٨٣٢-١٨٥٩م)[2]. تذكر آن ماري شيمل أن رالفس ترجم البردة شعراً بالتركية والفارسية كما ترجمها إلى نثر ألماني جيد لكنه كان أسلوباً ثقيلاً للغاية في هذه اللغة الأخيرة. تذكر شيمل كذلك أن رالفس توفي لسوء الحظ وهو بعد في ريعان الشباب جراء إصابته بالسل الرئوي، ونشر عمله بعد وفاته في ١٨٥٩م[3].

بعد ١٢ عام من ترجمة رالفس لبردة البوصيري إلى الألمانية، جاء مترجم من الأخوة الفرنسيسكان، هو جان-بابتيست ألبينو Jean-Baptiste Albengo، كان يعمل سابقاً ضمن فريق للكنيسة في أفريقيا، ويقيم

---

(1) Vincenz von Rosenzweig-Schwanau, *Funkelnde wandelsterne zum lobe des besten der geschöpfe ein arabisches, insgemein unter den nahmen: gedicht Burde bekanntes gedicht*, Wien: A. Schmid, 1824.

(2) C.A. Ralfs, *Die Burda, ein Lobgedicht auf Muhammad von al-Busîrî, neu hrsg. im arabischen Texmit metrischer persischer und türkischer Übersetzung. Ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von C.A. Ralfs. Bevorwortet von Walter Behrnauer*, Wien, Aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1860.

(٣) انظر آن ماري شيمل، **ومحمد رسوله، تبجيل النبي في العقيدة الإسلامية**،
Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger, the Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina, 1985, pp. 184-185.

في فلسطين منذ ١٨٤٥م، وقد أنجز ترجمته باللغة الفرنسية ونشرها في مطبعة الأخوة الفرنسيسكان بالقدس في ١٨٧٢م، مع إثبات النص العربي. وقد زود ترجمته بملحوظة طريفة يقرر فيها، «أن هذه الأبيات مستعملة كثيراً بوصفها علاجاً لعدة أنواع من الأمراض وذلك عن طريق كتابتها على ألواح بيضاء.»[1] وقد وقعت الترجمة والنص الأصلي في ٤٦ صفحة.

في سنة ١٨٨١م، قام السير جيمس وليم ريدهاوس Sir James William Redhouse (١٨١١-١٨٩٢م)، بترجمة بردة البوصيري إلى الإنجليزية[2]، والجدير بالذكر أنه ترجم كذلك بردة كعب بن زهير وقد نشرت الترجمتان في كتاب عالم الفولكلور الاسكتلندي كلستون W. A. Clouston (١٨٤٣-١٨٩٦م)، **الشعر العربي للقراء الإنجليز** (١٨٨١م). ولد السير ريدهاوس في ١٨١١م بضواحي لندن، وتخرج في مستشفى كريست، وتم اختياره رساماً لدى الحكومة العثمانية في ١٨٢٦م، وكذلك في ١٨٣٨م، كما تم إلحاقه بالبحرية التركية في ١٨٤٠م. وفي عام ١٨٥٤م عين مترجماً شرقيًّا في وزارة الخارجية البريطانية. حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة كمبردج في ١٨٨٤م. من بين أعماله نشره لامية العرب للشنفرى، وصنف معجماً تركيًّا إنجليزيًّا (لندن، ١٨٩٠م، وطبعة ثانية في إستانبول، ١٩٢١م). توفي في سنة ١٨٩٢م.

قدم السير ريدهاوس لترجمته بردة البوصيري بمقدمة قصيرة من صفحتين، ذكر فيها أيضاً أن البردة كثيراً ما تنشد في حالات المرض وحتى عندما يغسل الميت قبل دفنه، وقد نقل هذه المعلومة من كتاب إدوارد لين عن **عادات المصريين المحدثين** (١٨٦٠م، الطبعة ١٢، ص٥١٧). ذكر أيضاً أن البردة تستعمل بوصفها تعويذة لطرد الشر أو لجلب الحظ، وذلك عن طريق كتابتها أو تعليقها، في إطارات على جدران الغرف، في رقبة الشخص. يذكر ريدهاوس أيضاً أن بردة البوصيري تلقى تقديراً أكثر من مدحة كعب، البردة الأصلية، وذلك لأنها تسرد بالتفصيل معظم أفعال الرسول وأحداث حياته.

ثمة ترجمات لبردة البوصيري لبعض العرب والمسلمين، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وبالطبع يمكن أن يكون للبعض منها تأثير في بعض الترجمات وكذلك في بعض الدراسات التي قام بها «مستشرقون». نكتفي هنا فقط بالإشارة إلى ترجمة ذائعة الصيت قام بها الشيخ فيض الله بهائي ونشرها في الهند عام ١٨٩٣م[3]. وقد أشار إليها بعض من أتى بعده وترجم القصيدة نفسها. قدم فيض الله بهائي لترجمته بمقدمة موجز عن البوصيري، ومناسبة القصيدة، والقصيدة نفسها، مع بعض الملاحظات النقدية، وتحليل قصير ألم فيه ببراعة الاستهلال (النسيب)، وبراعة التخلص، وبراعة المطلب وبراعة الختام. كذلك أغنى عمله بهوامش مكثفة عن أسماء وأماكن ومعلومات وردت في القصيدة. كان مجمل الترجمة في ٤٧ صفحة.

(1) Jean-Baptiste Albengo, **متن البردة للعارف البوصيري**, *Le Manteau du Prophéte, par Le Savant Bousseiri*, [Texte arabe et] Traduction faite par Jean-Baptiste Albengo italien, Jerusalem: Imprimerie des PP. Franciscains, 1872.

(2) See W. A. Clouston, *Arabian Poetry for English Readers*, with Introduction and Notes, Glasgow: (printed privately) M'Laren and Son, printers, [1881], pp.319-341.

(3) Shaikh Faizullah Bhai Luqman-Jee, *The poem of the scarf*, University of Bombay: Taj Company Ltd., 1893.

في السنة التالية لترجمة فيض الله، أي في عام ١٨٩٤م، قام المستشرق الفرنسي رينيه باسيه René Basset (١٨٥٥-١٩٢٤م)، بترجمة فرنسية جديدة[1]، بعد ترجمة دي ساسي المبكرة في ١٨٠٦م، وترجمة ألبينو في ١٨٧٢، وله كذلك ترجمة لبردة كعب بن زهير أيضاً. كتب باسيه مادة «البردة» في **دائرة المعارف الإسلامية** (انظر طبعة بريل، ٢٠٠٨م، على الشبكة).

تقع ترجمة باسيه في ٢٨ صفحة مقدمة بالإضافة إلى ١٣٦ صفحة. ويذكر نجيب العقيقي أن باسيه ترجم البردة مع سيرة صاحبها ونقد وشرح، فكانت خير طبعاتها.[2] كذلك تعد آن ماري شيمل ترجمة باسيه الترجمة المعتمدة مرجعيًّا [في الفرنسية][3].

لم تظهر لنا ترجمات لبردة البوصيري في النصف الأول من القرن العشرين. وحتى في العقد الأول من النصف الثاني للقرن نفسه لم نجد سوى دراسة كتبها في ١٩٥٥م، المستشرق الهولندي المتخصص في الدراسات الأندونيسية وجنوب شرق آسيا Gerardus W. J. Drewes (١٨٩٩-١٩٩٢م)، عن ترجمة مالاوية لبردة البوصيري من القرن ١٦ [4].

في ١٩٦٢م، أنجز البروفسير الأسترالي في اللغات السامية آرثر جيفري Arthur Jeffery (١٨٩٢-١٩٥٩م)، ترجمة إنجليزية لبردة البوصيري، وقد نشرها في كتاب بعنوان **قارئ في الإسلام** (١٩٦٢م) الذي كان محرراً له[5]. ترى آن ماري شيمل أن ترجمة جيفري من أفضل الترجمات[6]. كتب جيفري عن التاريخ النصي للقرآن، والمفردات الأجنبية في القرآن.

كانت الترجمة الألمانية الأخيرة في القرن العشرين لبردة البوصيري عبارة عن ترجمة للنصف الأول منها، وقد قام بها في ١٩٩١م أوا توبر Uwe Topper (مولود في ١٩٤٠م). وتوبر باحث ألماني غير أكاديمي ولكنه مؤلف لكتب عن موضوعات تاريخية، وعرقية وأنثروبولوجية، أكسبته شهرة كبيرة.

أخيراً مع منعطف القرن قام المستعرب ستيفن شبرل Stafan Sperl (مولود في شتوتجارت بألمانيا في ١٩٥٠م) بترجمة بردة البوصيري ونشرها في ١٩٩٦م في كتاب مشترك مع زميل له[7].

---

(1) René Basset, *La Bordah du Cheikh al Bousiri, Poéme en l'Honneur De Mohammed*, Traduite et Commentée, Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1894. See also: Basset, Rene. "Burda." In *Encyclopedia of Islam*, Brill Online, 2008.

(٢) انظر نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ط٣، مزيدة ومنقحة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م، ج١، ص٢٢٤.

(3) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975, p. 225.

(4) G. W. J. Drewes, *Een 16de Eeuwse Maleise Vertaling Van de Burda Van Al-Büsírí (Arabisch Lofdicht op Mohammad)*, «S-Graavenhage – Martinus Nijhoff – 1955.

(5) Arthur Jeffery, *Reader in Islam*, New York: Books for Libraries, 1980, c 1962.

(٦) انظر شيمل، **محمد رسوله**، ص٥ من المقدمة.

(7) Stefan Sperl and Christopher Shackle, eds., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Vol. I: Classical Traditions and Modern Meanings; Vol. II: Eulogy's Bounty, Meaning's Abundance: An Anthology* (Leiden: E. J. Brill, 1996); 2: 388-411 (trans.); 2:470-76 (intro. and notes) at 2:471, and Vol. I: index, al-Būsīrī.

بردة كعب بن زهير في الترجمات الأجنبية

أما **بردة كعب بن زهير** فقد حظيت كذلك بعدة ترجمات إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية، كما يتضح من المسرد التالي:

- **١٨٢٣م**، **باللاتينية** مع النص العربي على يد المستشرق الألماني ج. و. فرايتاج G[eorg] W[ilhelm] Freytag (١٧٨٨-١٨٦١م).
- **١٨٧١م**، نشر المستشرق الإيطالي إغناطيوس (إِنْياتْسْيُو) جْوِيدي (١٨٤٤-١٩٣٥م) شرح جمال الدين بن هشام على قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير.
- **١٨٧٢م**، **بالإيطالية** على يد المستشرق الإيطالي جيوزبه جابرايلي Giuseppe Gabrieli (١٨٧٢-١٩٤٢م)، ونشرت مرة أخرى بعد مائة سنة من مولد جابرايلي، أي في ١٩٧٢م.
- **١٨٨١م**، إلى **الإنجليزية** على يد السير جيمس وليم ريدهاوس Sir James William Redhouse (١٨١١-١٨٩٢م).
- **١٨٩٠م**، نشرها المستشرق الألماني تيودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٨٣٦-١٩٣٠م) بالعربية مع شروح باللغة **اللاتينية**.
- **١٩٠٤م**، **بالفرنسية** على يد المستشرق الفرنسي ألبرت رو Albert Raux.
- **١٩١٠م**، إلى **الفرنسية** على يد المستشرق الفرنسي رينيه باسيه René Basset (١٨٥٥-١٩٢٤م).
- **١٩١١م**، نشر المستشرق الألماني فريتس كرنكو Fritz Krenkow (١٨٧٢- ١٩٥٣م) شرح التبريزي على بردة كعب بن زهير.
- **١٩٢٢م**، **بالإنجليزية** على يد المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson (١٨٦٨-١٩٤٥م).
- **١٩٢٧م**، ترجم محمد هدايت حسين Mohammed Hidayat Husain قصيدة كعب وشرحها بالإنجليزية.
- **١٩٢٨م**، **بالألمانية** على يد المستشرق الألماني رودي بارت Rudi Paret (١٩٠١-١٩٨٣م).
- **١٩٩٠م**، نشر مايكل سلز Michael Sells (مولود في ١٩٤٩م) ترجمة ومقدمة تأويلية لقصيدة بانت سعاد.

يتضح من هذا الحصر أن «بردة» كعب بن زهير لقيت الاهتمام نفسه من قبل المستشرقين من حيث عدد الترجمات (١١ ترجمة)، وذلك حتى نهاية القرن العشرين أيضاً، مع اختلافات بعينها تتركز في أن هناك ترجمة ألمانية واحدة لقصيدة كعب في حين كانت ثلاث ترجمات لقصيدة البوصيري بالألمانية كما ذكرنا أعلاه. كانت هناك ترجمتان باللغة

اللاتينية لقصيدة كعب مقابل ترجمة واحدة باللاتينية للبوصيري. كذلك ظهرت ترجمتان إيطاليتان لقصيدة كعب فيما اختفت اللغة الإيطالية بالنسبة إلى قصيدة البوصيري، على الرغم من قيام جان - بابتيست ألبينو «الإيطالي» بترجمة القصيرة الأخيرة إلى «الفرنسية» في ١٨٧٢م، كما أشرنا من قبل. أخيراً يمكن أن نشير إلى أن قصيدتي كعب والبوصيري ترجمتا إلى الإنجليزية في تلك الحقبة بشكل متعادل، وصل إلى أربع ترجمات لكل منهما. وإذا كنا رأينا ترجمة بالإنجليزية مبكرة لبردة البوصيري على يد باحث مسلم من الهند، قام بها الشيخ فيض الله بهائي ونشرها في بومباي عام ١٨٩٣م، فقد وجدنا هنا أيضاً ترجمة لقصيدة كعب على يد العالم الهندي أيضاً محمد هدايت حسين في ١٩٢٧م، وكلتا الترجمتين كانت بالإنجليزية، وقد كانت كل منهما من المراجع التي عاد إليها بعض المستشرقين الذين عالجوا هاتين القصيدتين، مثل مايكل سلز وسوزان ستيتكيفيتش.

بالنسبة إلى الترجمة اللاتينية لقصيدة كعب بن زهير التي أنجزها مع النص العربي المستشرق الألماني ج. و. فرايتاج G[eorg] W[ilhelm] Freytag (١٧٨٨-١٨٦١م)، نذكر أنه نشرها أولاً في بون في ١٨٢٢م، مع قصيدة للمتنبي وبعض شعر الحماسة، ثم عاد ونشر الكتاب نفسه في مدينة هاله في السنة التالية ١٨٢٣م. في النشرة الأخيرة كان النص العربي مع شرح قديم لجلال الدين [أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد] المحلي الشافعي (٧٩١-٨٦٤هـ) (وله أيضاً شرح مختصر على بردة البوصيري، مخطوط)، وهو في الصفحات ١-٣٤ من الناحية اليمنى من الكتاب. أما النص اللاتيني فوقع في الصفحات ١-٨ من الناحية اليسرى من الكتاب[1].

ولد فرايتاج في لونبرج، وتلقى مبادئ العربية في ألمانيا، وغادر إلى باريس ليستزيد منها مع اللغة التركية والفارسية على يد دي ساسي. وما لبث أن عينته جامعة بون أستاذاً بها في ١٨١٩م للغة العربية، «فوقف نشاطه عليها؛ إذ كان يشتغل فيها إحدى عشرة ساعة كل يوم، حتى وافاه أجله»[2]. من آثاره أنه نشر مرثية تأبط شرًّا متناً وترجمة وشرحاً (جوتنجن ١٨١٤م)، كما نشر معلقة الحارث بن حلزة (١٨٢٧م)، ومعلقة طرفة (١٨٢٩م)، وديوان الحماسة بشرح التبريزي مع حواش وفهارس في جزأين (بون ١٨٢٨-١٨٤٧م)، وصنف المعجم العربي اللاتيني في أربعة أجزاء، أنجزه في سبع سنوات، ونشر أمثال لقمان وأمثال العرب ومجمع الأمثال للميداني، وقد وصلت إلى ستة آلاف مثل، مع ترجمة باللغة اللاتينية لها، في ثلاثة أجزاء (بون ١٨٣٨-١٨٤٣م)[3].

- **١٨٧١م**، نشر المستشرق الإيطالي إغناطيوس (إِيْنياتْسْيُو) جْوِيدي Ignazio Guidi (١٨٤٤-١٩٣٥م) شرح جمال الدين بن هشام على قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير. (كتب على الغلاف: «هذا شرح بانت سعاد للشيخ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن هشام الأنصاري، ضبطه وحشى عليه أغناطيوس كويدي عُفي عنه». وقد جعل له فهرسًا للأبيات، أورد فيه الكلمتين الأوليين أو الثلاث من كل بيت (ص٢٠٥-٢١٠)، ثم فهرست لأسماء

(1) G. W. Freytag, *Caabi ben-Sohair Carmen in laudem Muhammedis dictum denuo multis coniecturis emendatum, latine versum adnotationibusque illustratum una cum carmine Motenabbii gratulatorio propter novi anni adventum et carmine ex hamasa utroque inedito*, Halae, apud C.A. Schewtschkium, 1823.

(٢) العقيقي، **المستشرقون**، ط٥، ج٢، ص٣٥٨.

(٣) انظر العقيقي، **المستشرقون**، ط٥، ج٢، ص٣٥٩.

الرجال والنساء والقبائل (ص٢١٠-٢١٧)، وفهرس للأماكن (ص٢١٧-٢١٨)، ثم فهرس لأسماء الكتب (ص٢١٨-٢١٩)، وفهرس للألفاظ (ص٢١٩-٢٢٦)، وفهرس للاصطلاحات (ص٢٢٦-٢٣٠). بعد ذلك هناك تقديم ومقدمة باللغة اللاتينية لتحقيق الشرح من يسار الكتاب في ٣٤ صفحة[1].

ولد جويدي في روما، وتعلم اللغة العربية في جامعتها وعلمها فيها منذ ١٨٨٥م، مما أدخلها في الدرس المقارن مع اللغات السامية الأخرى. انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً للأدب العربي جغرافيًّا وتاريخيًّا في ١٩٠٨، فتخرج على يديه وعلى المستشرق ديفيد سانتيلانا (١٨٥٥-١٩٣١م) في ١٩١٠م، وكارلو نلينو (١٨٧٢-١٩٣٨م) في ١٩١٠-١٩١١م، نخبة من أساتذة الأدب العربي المصريين، لعل أبرزهم طه حسين، وكان يلقي محاضراته باللغة العربية الفصحى.

يمكن أن نكتفي بما عرضناه من عمل لبعض المستشرقين على تحقيق بردة البوصيري وبردة كعب بن زهير حتى نهاية القرن العشرين. ولا شك أن ما لم نعرض له يستحق الاهتمام والمراجعة والتأمل، لكن المساحة المتاحة للورقة الراهنة لا تتحمل ما نود أن نمضي فيه نظراً لأهمية الموضوع وأهمية جهود المستشرقين سواء التقليديين منهم أو غير التقليديين، ومآل هذه الجهود مقارنة بما قام به الدارسون العرب والمسلمين من عناية بتلك القصائد، ومقارنة بتأثير هؤلاء «المستشرقين» في دراسات لباحثين عرب درسوا الأدب العربي بشكل عام، وقصائد البردة بشكل خاص، على أيدي هؤلاء المستشرقين، وتبنوا بشكل واعٍ أو غير واعٍ مناهج أساتذتهم في درسها وتدريسها.

يمكننا الآن أن نلقي نظرة على شاملة على أعمال استشراقية عن قصائد البردة في الألفية الثالثة، وبعدها نلقي نظرة أخرى على أطروحات عن بردة البوصيري بشكل خاص، لباحثين عرب أو مسلمين يدرسون في الغرب على أيدي مستشرقين معروفين بدراساتهم عن القصائد نفسها.

أعمال عن قصائد البردة في الألفية الثالثة

تشمل أعمال الدارسين «المستشرقين» لبردة البوصيري وكعب ونهج البردة لأحمد شوقي ستة أعمال رئيسة: ثلاثة منها لسوزان ستيتكيفيتش (مقالتان وكتاب)، وأطروحة ماجستير لباحثة أرمينية مسلمة عن بردة البوصيري، وأخرى لباحثة أمريكية شابة عن بردة البوصيري أيضاً، ثم هناك كتاب لمؤلف أمريكي معاصر عن القصائد الثلاث. مجمل هذه الأعمال مرتبة تاريخيًّا على النحو التالي:

-**٢٠٠٦م**، مقالة لسوزان ستيتكيفيتش بعنوان، «من النص إلى التميمة: قصيدة البردة للبوصيري وقصيدة التوسل»، **مجلة الأدب العربي**، مج٣٧، ع٢ (٢٠٠٦م)، ص١٤٥-١٨٩.

- **٢٠٠٧م**، مقالة لسوزان ستيتكيفيتش بعنوان، «من السيرة إلى القصيدة: الشعرية والإشكالية في قصيدة البردة للبوصيري»، **مجلة الأدب العربي**، ٣٨، ع١ (٢٠٠٧م): ١-٥٢.

(1) Ignatius Guidi (Edidit), *Gemāleddīni ibn Hiśāmi commentarius in carmen Ka'bi ben Zoheir, Bānat Su'ād appellatum*, Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1871

-**٢٠٠٨م**، أطروحة ماجستير بعنوان، **فهم قصيدة البردة من خلال الشروح الصوفية**، لباحثة أرمينية الأصل تدعى روز أصلان Rose Aslan، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، يونيو ٢٠٠٨م.

-**٢٠١٠م**، كتاب سوزان ستيتكيفيتش بعنوان، **قصائد البردة: قصائد المدح العربية إلى النبي محمد**، مطبعة جامعة إنديانا، بلومنجتون ٢٠١٠م.

-**٢٠١١م**، مقالة لباحثة أمريكية شابة اسمها كيت فان بروكلين Kate Van Brocklin، بعنوان، «ما وراء الكلمات: تأريخ الوجد والخبرة الروحية في الشعر الصوفي». وتدور المقالة حول دور بردة البوصيري في المجتمع الصوفي بالمغرب[(١)].

-**٢٠١٢م**، كتاب بعنوان، **قصيدة البردة: ثلاث قصائد عن بردة النبي**، ترجم فيه مؤلفه بول سميث Paul Smith (مولود في ١٩٤٥م) القصائد الثلاث لكعب والبوصيري وشوقي[(٢)]. والمؤلف شاعر ومؤلف ومترجم لكثير من دواوين الشعر الصوفي الفارسي والتركي والعربي والباتشو ومن لغات أخرى.

نستطيع أن نبدأ الإشارة إلى أطروحة الباحثة الأرمينية روز أصلان Rose Aslan، بعنوان، **فهم قصيدة البردة من خلال الشروح الصوفية** (يونيو ٢٠٠٨م)[(٣)]. تُدَرِّسُ الدكتورة روز أصلان (أستاذ مساعد) في قسم الأديان بجامعة كاليفورنيا اللوثرية (تأسست في ١٩٥٩م) مقررات عن الأديان العالمية، والتقاليد الإبراهيمية من منظور مقارن، والإسلام. وهي ناشطة في مجال التقارب بين الأديان بالإضافة إلى كونها باحثة في الإسلام والدراسات الدينية، والفضاء المقدس، والثقافة المادية، والشعائر، والحج في العصور الوسطى. عاشت أصلان ودرست في مصر لمدة خمس سنوات وعاشت كذلك في تركيا، وإيران، والعراق، وأرمينيا، كما سافرت بشكل مكثف عبر الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، وأوروبا. تتحدث العربية بطلاقة وتلم بالفارسية والتركية والفرنسية بالإضافة إلى لغتها الإنجليزية.

تستكشف أصلان في أطروحتها التفسيرات المختلفة لبردة البوصيري، وتلقي الضوء على هذه التفسيرات للقصيدة وما تتمتع به من سمات صوفية وذلك كي تصل إلى فهم أكثر عمقاً للقصيدة نفسها، وسياقها، والتأثيرات التي مارستها على الأدب «الإسلامي» والممارسات الصوفية. ولعل الأكثر أهمية هنا، كما تقول الباحثة نفسها، أنها تستكشف موضوعة (=تيمة) شفاعة النبي محمد ودور البردة في هذه الشفاعة.

لقد لاحظت أصلان أن عدداً من شروح البردة التي تناولتها في دراستها انطلقت من التماس شفاعة النبي من خلال إنجاز تلك الشروح. وقد حددت ثلاثة مستويات تلعب دوراً في هذه العملية، الأول عبارة عن تيمات في القصيدة نفسها تتعامل مع موضوع الشفاعة نفسه، والثاني قصة تأليف البوصيري للبردة بوصفها وسيلة للسعي إلى شفاعة

---

(1) Kate Van Brocklin, “Beyond Words: Chronicling Spiritual Ecstasy and Experience in Sufi Poetry” (2011). *Independent Study Project (ISP) Collection*, Paper 1222. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1222

(2) Paul Smith, *Qasidah Burdah: The Three Poems of the Prophet’s Mantle, Translating & Introduction*, Campbells Creek Victoria [Australia], 2012.

(3) Rose Aslan, *Understanding the Poem of the Burdah in Sufi Commentaries*, M.A. The American University in Cairo, June 2008.

النبي والعفو من الله، والثالث يتركز في تأليف الشروح نفسها من قبل صوفيين كانوا يأملون، من خلال توضيح البردة وتفسيرها، إلى غفران خطاياهم وأن يشفع النبي لهم في ذلك الغفران كما فعل البوصيري نفسه. وفي حين أن هناك من يتناول القصيدة نفسها من الباحثين بوصفها مجرد نص أدبي آخر، فإن أولئك الذين يؤمنون بتأثيرها الروحي، يستعملون سيرة البوصيري بوصفها نموذجاً ملهماً لهم كي يتطهروا في درب الحياة الروحية[1].

تتكون أطروحة أصلان من مقدمة وثلاثة فصول عالجت فيها تلك المستويات الثلاثة التي أشارت إليها في خلاصة بحثها. وقد رجعت في عملها إلى باحثين ومترجمين سابقين للبردة، مثل سوزان ستيتكيفيتش في المقالتين المشار إليهما في الورقة الراهنة. أما بالنسبة إلى ترجمات البردة فقد اختارت أن تعتمد على ترجمة حمزة يوسف (مولود في ١٩٦٠م)، وهو داعية وباحث ومحاضر أمريكي في التاريخ في جامعة القرويين بفاس بالمغرب، ويعد أحد أكبر الدارسين والدعاة المسلمين في أمريكا والعالم الغربي، وقد اختارت أصلان ترجمة يوسف للبردة لما تتمتع به هذه الترجمة من سلاسة وروحانية شديدة قريبة من الأصل، على حد تعبيرها[2].

سوزان ستيتكيفيتش وقصيدة البردة

تذكر سوزان ستيتكيفيتش في تقديم كتابها[3] أنها تقدم ترجمات أصيلة وتفسيرات سياقية لثلاث قصائد جد مشهورة في المديح النبوي في التراث العربي الإسلامي. تحيط القصائد الثلاث بقوس التاريخ الإسلامي: الأولى من حياة الرسول؛ والثانية من الحقبة المملوكية الوسيطة (أواخر القرن ١٣م)؛ والثالثة من الحقبة الاستعمارية الحديثة (١٩١٠م). أما هدف الدراسة فهو وضع هذه القصائد المعدودة في شهرتها في ضوء التأويل الأدبي المعاصر بحيث تحوز قيمتها ثقافيًّا وتأثيرها شعريًّا لدى القارئ المعاصر، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم.

في الفصل الأول تعالج المؤلفة «**قصيدة كعب بن زهير وقصة البردة**»؛ فترى أنها قصيدة تحول ديني لدى شاعر جاهلي مشهور، هو كعب بن زهير. إنها تقيم مناقشتها هنا على أساس أن قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير تؤسطر (=تحول إلى أسطورة) إعلان الشاعر إسلامه بحيث يمكن أن يرمز إلى تحوُّل عرب الجاهلية الوثنيين إلى الإسلام، كما يجسِّد، علاوة على هذا، استسلام التقليد الشعري الجاهلي للدين الجديد أو استغلال هذا الدين له. ومنذ هذه اللحظة فصاعداً، يصبح التقليد الشعري العربي، وخصوصاً قصيدة المدح، التعبير الأدبي-المراسيمي الأساسي عن الشرعية العربية-الإسلامية والولاء لها، وتصبح قصيدة «بانت سعاد» تعبيراً عن الخضوع للإسلام والإخلاص للنبي محمد لدى الأتقياء من المسلمين في كل الدنيا.

تبدأ المؤلفة فصلها الثاني، «**البوصيري وحلم البردة**»، بمراجعة موجزة للتطورات في النوع والأسلوب الأدبي التي حدثت في القصيدة العربية في الحقبة الممتدة بين كعب والبوصيري. وبعد أن تقدم تفسيراً للحكايات التي صاحبت قصة البردة أو البرأة

(١) روز أصلان، **فهم قصيدة البردة في الشروح الصوفية**، ص٥ من المقدمة.

(٢) انظر أصلان، **فهم قصيدة البردة**، ص١٨-١٩.

(3) Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2110, pp. xi-xiv.
وانظر الكتاب نفسه من أجل المقالات الأخرى للمؤلفة المشار إليها هنا.

في حالة البوصيري، تعطي تفسيراً بنيويًّا للقصيدة تؤسس به لقراءة القصيدة نفسها. وهي تجادل هنا في أن البنية الخاصة للقصيدة تتطابق مع النمط التوسلي الذي شرحته في الفصل الأول، وبالتالي فإن طقوس التوسل في قصائد المديح النبوي القروسطية تتضمن أن ينجز الشاعر قصيدته في مقابل شفاعة الرسول يوم القيامة. من ثم تمضي المؤلفة إلى بيان أن المقاطع الشعرية الممتدة الخاصة بموضوعات وأحداث من حياة النبي قد ألحقت بقسم المديح في القصيدة وهي تساعد على الإعلاء من إيديولوجية ما تطلق عليه المؤلفة «القدر الإسلامي الواضح» «Islamic Manifest Destiny»، وهو ما تعده جدل بين العالم الدنيوي الذي يخدم بوصفه مقابلاً أرضيًّا أو مكملاً أرضيًّا للعالم الأخروي المتصل بيوم القيامة. إن قصيدة البوصيري بكليتها وتلك المقاطع عن حياة الرسول على نحو خاص تزودنا بنافذة نطل منها على المعتقدات والممارسات الإسلامية التي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، على حد تعبير المؤلفة.

تتناول المؤلفة في الفصل الثالث، «**أحمد شوقي وإعادة نسج البردة**»، أي تلك القصيدة التي تعد معارضة لقصيدة البوصيري، وقد كتبها في ١٩١٠م، وكانت بمناسبة سفر الخديوي عباس حلمي الثاني، ولي نعمة الشاعر، إلى الحج في تلك السنة. وقد اكتسبت تلك القصيدة شهرة كبيرة سواء في شكلها الكتابي أو في صورتها الغنائية على لسان أم كلثوم في ١٩٤٥م بتلحين رياض السنباطي.

تفتتح المؤلفة هذا الفصل بمراجعة موجزة للسياق السياسي والثقافي لمصر في أوائل القرن العشرين. لقد وجدت مصر نفسها على الصعيد السياسي بين رحى الإمبراطورية العثمانية المحتضرة والاحتلال البريطاني. لقد أنتج العالم العربي، في استجابته لمواجهة مزدوجة أمام الغرب – بإنسانيته المتحررة وإمبرياليته المتوحشة معاً – نهضة أدبية وثقافية اتخذت مصطلح النهضة أو الإحياء. تمهد هذه الخلفية الطريق لتفسير قصيدة نهج البردة لأحمد شوقي:

ريـمٌ عَلى القـاعِ بَينَ البـانِ وَالعَلَـمِ أَحَلَّ سَـفكَ دَمي في الأَشـهُرِ الحُرُمِ

في تشكيلها الفني من منظور موقف مضاد للاستعمار، يمكن أن نطلق عليه «مشروع الإحياء». ومن خلال قراءة فاحصة للقصيدة في ضوء شرح الشيخ سليم البشري لها، يتضح لنا كيف أن شوقيًّا «أعاد نسج» بردة البوصيري في شكل التماس ملئ بالقوة والطلاقة من أجل استعادة الأمة الإسلامية على أساس مفاهيم «إنسانية» يرسيها في التراث العربي-الإسلامي.

تذهب المؤلفة في النهاية إلى أن البحث العلمي في المدائح النبوية حتى الآن لم يزل، في معظمه، محدوداً بمنظورات وصفية للظروف التاريخية التي أحاطت به وبمحتوياته الموضوعاتية، دون أي اعتراف ببنيتها الطقوسية وعلاقتها بفعاليتها الشعرية (والروحية). وهي ترى أنه بتفسير هذه الأعمال الشعرية في ضوء العناصر البنيوية لقصيدة التوسل، وبإلقاء الضوء على الوظيفة الأدائية لهذه القصائد بوصفها أفعالاً للكلام مع قوتها التحويلية، وبرؤيتها بوصفها جزءاً من تبادل طقوسي بين القصيدة والجائزة، فإن قصائد البردة تنجلي لنا عن السبب الذي جعل المدائح النبوية هذه تستمر عبر القرون في التعبير عن الحياة الشعرية والدينية للعرب والعالم الإسلامي.

لا شك أن عمل سوزان ستيتكيفيتش يعد من أهم الأعمال التي قامت على دراسة قصيدة المدح في الشعر العربي الكلاسيكي، وقد عالجت قصيدة كعب بن زهير في أكثر من عمل لها، وعرضت بالدرس المفصل لقصائد كعب والبوصيري

وأحمد شوقي في كتابها الراهن، وفي عدة مقالات سبقته. إن أهمية عمل س. ستيتكيفيتش لا يتوقف عند حدود عملها في ذاته، بل في تأثيره على عدد كبير من الباحثين من العرب وغير العرب من خلال منهجها الخاص القائم على تفسير القصيدة العربية من خلال الطقوس والشعائر في الفكر الإنساني بشكل عام، وفي الأعمال الأدبية بشكل خاص. وقد سعدت بترجمة عدد من أعمالها إلى اللغة العربية، وأعتقد أن هذه الأعمال وغيرها في حاجة إلى إعادة تأمل ودراسة معمقة لبيان قيمتها الحقيقية ومدى إضافتها إلى درس الشعر العربي، ضمن مدرسة شيكاغو في الأدب العربي ورائدها الروحي ياروسلاف ستيتكيفيتش. لعل هذه الإشارة تكون مقدمة يسيرة للشروع في إعادة التأمل تلك من قبل دارسين جدد للشعر العربي، ولعل المؤتمر الراهن يكون حافزاً لهؤلاء الدارسين للمضي في هذه المهمة التي تستحق ما يبذل فيها من عناء دون شك.

أطروحات عن قصيدة البردة لطلاب عرب يدرسون في الغرب

أخيراً يمكننا الإشارة إلى أربعة أعمال: أطروحة دكتوراه لباحثة عربية، وأخرى ماجستير لباحث سعودي، وكلاهما في ٢٠١٤م، وكلاهما يعتمد في عمله على عمل سوزان ستيتكيفيتش. أما العملان الأخيران فمقالة وورشة عمل تمتد إلى عدة محاضرات ألقاها صاحبها، وهو أستاذ مساعد سعودي، حول بردة البوصيري في جامعة إنديانا، وهي الجامعة التي تخرج فيها، وقبله كثير من الزملاء والأصدقاء من السعودية أيضاً، وكلهم تقريباً يعمل بتدريس الأدب العربي في بلده. ومن المعروف أن سوزان ستيتكيفيتش عملت لعقود في إنديانا وتخرج على يديها كثير من هؤلاء الزملاء سواء بالإشراف المباشر أو المشاركة في تقويم تلك الأطروحات التي قاموا بإنجازها. هذه الأعمال هي:

- **٢٠١٤م**، أطروحة دكتوراه لطالبة عربية اسمها ياسمين ف. الصالح، بعنوان، «**السحر الحلال: اللمس والنظر إلى المخطوطات السحرية**، جامعة هارفارد، قسم دراسات الشرق الأوسط. وتعود الباحثة في أطروحتها إلى مناقشة بردة البوصيري، كما أنها تعود إلى بعض عمل سوزان ستيتكيفيتش.

-**٢٠١٤م**، أطروحة ماجستير بعنوان، **أهمية بردة كعب بن زهير بالنسبة إلى الشعر الإسلامي الكلاسيكي والحديث** للباحث حسام المجلي (طالب سعودي) (جامعة برانديس، ماساتشوستس)، مايو ٢٠١٤م[1]. يعتمد الباحث على عمل سوزان ستيتكيفيتش حول الموضوع نفسه.

- **٢٠١٥م**، مقالة للباحث السعودي مصطفى محمد تقي الله مايابا، بعنوان، «من الطرد إلى إعادة القبول: ابن أبي حفصة وتكنيكه البلاغي في البلاط العباسي»، **مجلة الدراسات العربية والإسلامية** JAIS، ١٥ (٢٠١٥م): ٩٣-١١٦ [2]. والباحث هنا يعود إلى بردة كعب ويقارنها بشعر مروان ابن أبي حفصة الشاعر من مخضرمي الدولتين (١٠٥-١٨٢هـ/٧٢٣-٧٩٨م)

(1) Hussam Almujalli, *The Importance of Ka’b Ibn Zuhayr’s Burdah to Classical and Modern Islamic Poetry*, M.A. Thesis, Brandeis University, Department of Near Eastern and Judaic Studies, 2014.

(2) Mustafa Binmayaba, “From Expulsion to Readmission: Ibn Abī Hafsa’s Rhetorical Technique at the ʿAbbāsid Court”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 15 (2015): 93-116

- **٢٠١٧م**، مصطفى محمد تقي الله مايابا، أستاذ مساعد بجامعة الملك عبد العزيز، حصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا، بلمنجتون، ٢٠١٢م. وقد عمل أستاذاً زائراً في جامعة إنديانا في عامي ٢٠١٦م و٢٠١٧م، وألقى عدة محاضرات في ورشات خاصة به عن **قصائد البردة** بين ٢ مارس و٢٧ أبريل من ٢٠١٧م[1].

خاتمة

حاولت هذه الورقة أن تراجع بتؤدة وتستكشف تلك الترجمات والدراسات التي قامت حول قصائد البردة لدى كعب بن زهير والبوصيري وأحمد شوقي في أعمال دارسين أجانب «مستشرقين» وغير مستشرقين، وباحثين عرب في البيئة العربية وفي البيئة الغربية نفسها. وقد كشفت الورقة عن ترجمات جد مبكرة لقصيدتي كعب والبوصيري على وجه الخصوص في اللغة اللاتينية والفرنسية والإنجليزية والألمانية، لم تكن واضحة في أفق البحث الأكاديمي سوى في دراسات قليلة استكشافية أيضاً، لكنها مهمة لأنها تنبه إلى قيمة مغفلة لهذه القصائد، وقيمة منسية لتلك الترجمات والدراسات. إن إعادة النظر في هذه الأعمال جدير بإثارة قضايا أدبية مهمة في سياق فلسفة الترجمة وعلومها، وفي النقد الثقافي، وفي قيمة الشعر الصوفي وعلاقته بالشعر العربي الكلاسيكي والمعاصر. كذلك يمكن أن نشير هنا إلى حقيقة وجود دارسين عرب ومسلمين في بلادنا وفي الغرب نفسه، قاموا ويقومون بدارسة هذه القصائد ويكتبون عنها أطروحات أكاديمية للماجستير والدكتوراه وكتباً ومقالات، ويحاضرون عنها في الجامعات الغربية نفسها. كذلك يقوم بعض هؤلاء الباحثين بتدريس الأدب العربي في جامعات بلادهم وينقلون ما تعلموه في الغرب إلى الشرق، ناهيك عن بعض المترجمين الذين يترجمون بعض هذه الأعمال ويكتبون عن أصحابها. فهل لا نحتاج، بعد كل هذا، إلى إعادة التفكير في معنى «الاستشراق» و«المستشرقين»، وقد أصبح البعض منا بعضاً منهم بالضرورة أو بالفعل؟

---

(1) Spring 2017 Workshop in Classical Arabic Literature
Poetics, Politics and the Functions of Madīh Nabawī [Prophetic Praise Poetry] in Arabic Literature
Presented by Visiting Scholar: Dr. Mustafa M. Binmayaba
Schedule of Workshops
Unless otherwise noted, all meetings will take place on Thursdays from 2:00 - 3:30pm in Herman B. Wells Library, 157 (J-K-L-M)
Mar 2 Introduction & *Bānat Su'ād of Ka'b bin Zuhayr*
Mar 9 The *Mantle Ode of Al-Busayrī*
Mar 23 *Alā sallimā ʿannī of ibn al-Mashad*
Mar 30 *Yā kāshifa al-durri by Unknown Poet*
Apr 6 *Raʿa allāh ayyaman of Al-Ṣarṣarī*
Apr 13 *Hāthī tuhāmatu of Al-Ṣarṣarī*
Apr 20 *Mā ʾarsala al-raḥmān of Al-Bakrī*
Apr 27 *Nahj al-Burda of Shawqī*
The workshops will focus on developing the skills to analyze the language, grammar, and structure of the classical Arabic ode as well as the skill of translation.

المراجع العربية

١. إسماعيل، الشيخ إبراهيم بن. **شرح على رسالة تعليم المتعلم طريق التعلم**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤م،

٢. بدوي، عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**. طبعة جديدة منقحة ومزيدة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣م.

٣. الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، عن طبعة بولاق، ج٣، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨م.

٤. حسن، محمد عبد الغني. **حسن العطار (نوابغ الفكر العربي - ٤٠)**. ط٢، القاهرة: دار المعارف، [١٩٩٣م]، ص٢٢.

٥. رياض، مصطفى. «الترجمة وبناء الدولة الحديثة في مصر: الطهطاوي مترجماً». **ألف، مجلة البلاغة المقارنة**، ٣٨، ٢٠١٨م، ص١-٣٤.

٦. سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة محمد عناني، [القاهرة]: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ص٢١٢-٢٢٢.

٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **مقامات السيوطي، مذيلة بمقامة لحسن بن محمد العطار وثلاث نوادر عربية**. تحقيق صالح اليافي، القاهرة: طبع حجر، ١٢٧٥هـ[١٨٥٨-١٨٥٩م]، ص٩١-٩٦.

٨. العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، ط٣، مزيدة ومنقحة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م.

٩. ـــــــ. **المستشرقون**، ط٥، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٦م.

المراجع الأجنبية

1. Albengo, Jean-Baptiste. متن البردة للعارف البوصيري, *Le Manteau du Prophéte, par Le Savant Bousseiri*, [Texte arabe et] Traduction faite par Jean-Baptiste Albengo italien, Jerusalem: Imprimerie des PP. Franciscains, 1872.
2. Almujalli, Hussam. *The Importance of Ka'b Ibn Zuhayr's Burdah to Classical and Modern Islamic Poetry*, M.A. Thesis, Brandeis University, Department of Near Eastern and Judaic Studies, 2014.
3. Arthur Jeffery, *Reader in Islam*, New York: Books for Libraries, 1980, c 1962.
4. Aslan, Rose. *Understanding the Poem of the Burdah in Sufi Commentaries*, M.A. The American University in Cairo, June 2008.
5. Basset, René. *La Bordah du Cheikh al Bousiri, Poéme en l'Honneur De Mohammed*, Traduite et Commentée, Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1894. See also: Basset, Rene. "Burda." In *Encyclopedia of Islam*, Brill Online, 2008.
6. Binmayaba, Mustafa. "From Expulsion to Readmission: Ibn Abī Hafsa's Rhetorical Technique at the «Abbāsid Court", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 15 (2015): 93-116
7. Brocklin, Kate Van. "Beyond Words: Chronicling Spiritual Ecstasy and Experience in Sufi Poetry" (2011). *Independent Study Project (ISP) Collection*, Paper 1222. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1222
8. Clouston, W. A. *Arabian Poetry for English Readers*, with Introduction and Notes, Glasgow: (printed privately) M'Laren and Son, printers, [1881], pp.319-341.
9. De Sacy, Le Baron Silvestre, *Chrestomathie Arabe, ou Extraits de Divers Écrivains Arabes, Tant en Prose Qu'en Vers, Avec Une Traduction Française Et Des Notes*, …, Tome II. Seconde Édition, Corrigée et Augmentée, Paris: Imprimé Par Autorisation Du Roi, A L'Imprimerie Royale, 1826.

10. ———–. *Le Borda, poème à la louange de Mahomet, traduit de l'arabe de Scherf-Eddin Elboussiri*, in [Joseph Héliodore Sagesse Vertu] Garcin de Tassy, *Exposition de la foi musulmane, traduite du turc de Mohammed Ben Pir-Ali Elberkevi [Birgilī], avec des notes, suivie du Pend-Nameh, poème de Saadi, traduit du persan, par le même; et du Borda, poème à la louange de Mahomet, traduit de l'arabe, par M. le Baron Silvestre de Sacy* (Paris: G. Dufour et Ed. d'Ocagne, 1822).
11. Drewes, G. W. J. *Een 16de Eeuwse Maleise Vertaling Van de Burda Van Al-Büsírí (Arabisch Lofdicht op Mohammad)*, «S-Graavenhage – Martinus Nijhoff – 1955.
12. Freytag, G. W. *Caabi ben-Sohair Carmen in laudem Muhammedis dictum denuo multis coniecturis emendatum, latine versum adnotationibusque illustratum una cum carmine Motenabbii gratulatorio propter novi anni adventum et carmine ex hamasa utroque inedito*, Halae, apud C.A. Schewtschkium, 1823.
13. Guidi, Ignatius (Edidit). *Gemāleddīni ibn Hiśāmi commentarius in carmen Ka;bi ben Zoheir, Bānat Su'ād appellatum*, Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1871
14. Herbin, Auguste François Julien. *Développemens des principes de la langue arabe moderne, suivis d'un recueil de phrases, de Traductions interlinéaires, de Proverbes arabes, et d'un Essai de Calligraphie orientale, avec onze planches*, Paris: B A U D O U I N, Imprimeur de L'INSTITUTE NATIONAL, 1803.
15. Luqman-Jee, Shaikh Faizullah Bhai. *The poem of the scarf*, University of Bombay: Taj Company Ltd., 1893.
16. Ralfs, C.A. *Die Burda, ein Lobgedicht auf Muhammad von al-Busîrî, neu hrsg. im arabischen Texmit metrischer persischer und türkischer Übersetzung. Ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von C.A. Ralfs. Bevorwortet von Walter Behrnauer*, Wien, Aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1860.
17. Rosenzweig-Schwanau, Vincenz von. *Funkelnde wandelsterne zum lobe des besten der geschöpfe ein arabisches, insgemein unter den nahmen: gedicht Burde bekanntes gedicht*, Wien: A. Schmid, 1824.
18. Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger, the Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina, 1985.
19. ————–. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975.
20. Smith, Paul. *Qasidah Burdah: The Three Poems of the Prophet's Mantle, Translating & Introduction*, Campbells Creek Victoria [Australia], 2012.
21. Sperl, Stefan and Shackle, Christopher, eds. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Vol. I: Classical Traditions and Modern Meanings; Vol. II: Eulogy's Bounty, Meaning's Abundance: An Anthology* (Leiden: E. J. Brill, 1996); 2: 388‑411 (trans.); 2:470‑76 (intro. and notes) at 2:471, and Vol. I: index, al-Būsīrī.
22. Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2110.
23. Tageldin, Shaden M. *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.
24. Uria, Joh. *Carmen Mysticum Borda Dictum Abi Abdallae M. B. S. Busiridae AEgypti E Codice Manuscripto B. L. B. Latine Conversum. Accedunt Origines Arabico-Hebraicae Būṣīrī, Muḥammad Ibn-Sa'īd al-Lugduni* Batavorum, 1761. Scond edition: at Trajecti Batavorum : Apud J. van Schoonhoven & socios, 1771.

The *Burdah* Poems in the Orientalist Studies

Abstract

The poems of al-Burda in the praise of the Prophet received, since the lamiyyat of Ka'b ibn Zuhair until the naj al-Burda to Ahmed Shawqi, passing through the Burda of Al-Boussiri, special care by some orientalists worthy of being highlighted; in order to find out the theoretical approaches that they set out from and evaluate the practical results they reached in studying some of these poems. The present paper investigates these orientalist efforts on the Arabic Burdas, which they dealt with in their works, with special attention to a recent work by Sussan Stetkevych (2010). There is no doubt that the poems of the praise of the Prophet, and at its peak that of Al-Boussiri, haves also received great attention in the classical Arabic literary history and in the academic researches since the beginning of the sharh tradition (commentaries) on the poem of Ka’b ibn Zohair in the third century AH until today, which represents a rich scientific material behind any possible new study in the Arab or Islamic environment, and in the Western academic environment as well. However, the Orientalist study is always interesting for the educated academic mind to see how such a topic of "religious" nature can be dealt with especially by scholars who may not have the potential 'religious' background in the study. On the other hand, we can see a clear influence that the Orientalist works have on some academic dissertations done on the same poems by Arab scholars studying in some Western universities.

مكانة الشاعر في العصر الجاهلي.. وجهة نظر شرقية

راشد بن مبارك الرشود

أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

هذا البحث يلقي الضوء على مكانة الشاعر الجاهلي من وجهة نظر أحد علماء باكستان الأجلاء؛ حيث يناقش الدكتور خورشيد رضوي مقولة ابن رشيق المعروفة، أن القبيلة تحتفل إذا نبغ فيها شاعر، وتقيم الولائم، وتأتي القبائل الأخرى لتهنئتها، ويستعرض رضوي بعض النصوص والمواقف التي تبين خلاف هذه المقولة، وينتهي إلى أن الشاعر له مكانة في مجتمعه، لكنه كان فردًا عاديًا من أفرادها لا يتميز بشيء عنهم، وليس له رخصة إن أخطأ أو فعل ما يوجب عقوبته.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وأربعة مباحث: المبحث الأول: يستعرض بإيجاز سيرة الأستاذ الدكتور خورشيد رضوي، والمبحث الثاني: يلخص وجهة نظر الدكتور رضوي في مكانة الشاعر الجاهلي من خلال ما جاء في مقالته. أما المبحث الثالث: فيناقش مكانة الشاعر الجاهلي في قبيلته مع إلقاء بعض النقد على رؤية رضوي، وفي المبحث الرابع: قام الباحث بترجمة مقالة الدكتور رضوي المعنونة بـ «مكانة الشاعر في الجاهلية»، المنشورة في مجلة Hamdard Islamicus.

كلمات مفتاحية

مكانة الشاعر، الجاهلية، الشاعر الجاهلي، خورشيد رضوي.

مقدمة

لشبه القارة الهندية بدولها المختلفة إسهام كبير في خدمة اللغة العربية، وبعث موروثها الحضاري؛ إذ كانت من أوائل المراكز العلمية في العالم التي لقيت فيها طباعة الكتب العربية اللغوية والأدبية عناية كبيرة. وبرز فيها علماء كبار أثروا المكتبة العربية بمؤلفاتهم وتحقيقاتهم، أمثال الأديب الكبير العلامة عبد العزيز الميمني الراجكوتي[1]، وبير محمد

(١) انظر ترجمته في مقالة أظهر، ظهور أحمد، "**جوانب مجهولة من حياة عبد العزيز الراجكوتي**" ص ٢٤١- ٢٦٦ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي، وانظر أيضًا عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٨٠-٢٨٢ ضمن الكتاب المذكور.

حسن[١]، وصاحبنا الدكتور خورشيد رضوي، الذي سيجري الحديث في هذا البحث عن إسهاماته في خدمة اللغة العربية، وترجمة مقالته عن مكانة الشاعر في العصر الجاهلي.

المبحث الأول: ترجمة موجزة للدكتور خورشيد رضوي[٢]

الأستاذ الدكتور خورشيد الحسن رضوي Khurshid Rizvi أحد العلماء البارزين، والباحثين المتألقين، والرواد المتقدمين من جمهورية باكستان الشقيقة، الذين كرسوا حياتهم العلمية من أجل خدمة اللغة العربية، ونشرها في باكستان والعالم، وقدموا دراسات علمية قيمة عنها وعن آدابها بلغات مختلفة كالعربية والإنجليزية والأردية، منشورة في المجلات الأكاديمية، وعن طريق المراكز العلمية في باكستان وغيرها.

وُلد رضوي في الهند قبل قيام دولة الباكستان عام ١٩٤٢م من أسرة تنتسب إلى السادة الأشراف الرضوية السنية، ثم انتقل مع عائلته إلى باكستان بعد استقلالها، وتعلم اللغة العربية ونبغ فيها في الكلية الحكومية بساهيوال، ثم الكلية الشرقية بلاهور، بعد ذلك حصل على درجة الماجستير في اللغة العربية بتفوق، وذلك سنة ١٩٦١م. وعين محاضرًا للغة العربية عام ١٩٦٢م في الكلية الحكومية بمدينة بهاولفور، ثم انتقل في السنة التالية إلى الكلية الحكومية بمدينة سرجودها، وأمضى في هذه الكلية أكثر من عشرين عامًا. وخلال هذه المدة، حصل خورشيد على درجة الدكتوراه من جامعة البنجاب سنة ١٩٨١م.[٣]

عين رئيسًا لقسم الترجمة في مجمع البحوث الإسلامية بإسلام آباد سنة ١٩٨٥م، ثم انتقل بعد ذلك ليصبح رئيسًا لقسم اللغة العربية في الكلية الحكومية بلاهور وذلك سنة ١٩٩١م، وتقاعد من عمله ١٩٩٥م. إلا أنه ما زال يقوم بالتدريس ويخدم اللغة العربية في عدد من الجامعات والمراكز العلمية في باكستان.[٤]

وهو أيضًا أحد شعراء اللغة الأردية الكبار الذين أثروا هذه اللغة بدواوينه الشعرية المتعددة، وفاز بعدة جوائز قيمة في مجال الشعر. وهو عضو مراسل في مجمع اللغة العربية في القاهرة[٥].

وتقديرًا لجهود العلمية المتميزة، واعترافًا بخدماته الجليلة، فقد منحته الحكومة الباكستانية وسام «نجمة الامتياز» عام ٢٠٠٨[٦].

---

(١) هو العالم اللغوي الكبير الدكتور بير محمد حسن (٤ مارس ١٩٠٤- ١٩ أغسطس ١٩٩٩م)، قضى حقبة طويلة من حياته في تحقيق معجم العباب للصاغاني، وكان عالمًا بأسرار اللغة العربية ودقائقها، تعرف عليه الدكتور خورشيد رضوي أثناء عمله في معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد. (انظر عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ضمن الكتاب المذكور، ص: ٢٨٢-٢٨٤).

(٢) ترجمة خورشيد رضوي مأخوذة بإيجاز من عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٩٦-٢٩٩ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي. وانظر أيضًا موسوعة ويكيبيديا على الشبكة: https://en.wikipedia.org/wiki/Khurshid_Rizvi#References .

(٣) عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٦٨-٢٧٠ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي.

(٤) عبد القدير، الحافظ، المصدر نفسه، ص: ٢٧٠.

(٥) عبد القدير، الحافظ، المصدر نفسه، ص: ٢٧١.

(٦) عبد القدير، الحافظ، المصدر نفسه، ص: ٢٧١.

أهم مؤلفاته وإنجازاته[1]

١- تحقيق الجزء السادس من مخطوط «قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان» لابن الشعار.

٢- ترجمة عربية لـ «قرار المحكمة الشرعية الفيدرالية الباكستانية بشأن الربا»

٣- ترجمة أوردية لكتاب «محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية للدكتور فؤاد سزكين.

٤- الشعر العربي من بدايته إلى العصر الأموي باللغة الأوردية وكان بعنوان «عربي شاعري»

٥- كتاب «تأليف» وهو عبارة عن مقالات مختلفة تتعلق بالأدبين العربي والأوردي. فالمقالات التي كتبت عن الأدب العربي في هذا الكتاب هي:

١- العلامة عبد العزيز الميمني

٢- بير صاحب (وهو الدكتور بير محمد حسن أحد أعلام اللغة العربية في باكستان)

٣- الدكتور طه حسين

٤- «إقبال» واللغة العربية والعالم العربي

٥- نجيب محفوظ

٦- الشعر العربي في الأندلس

٦- كتاب «أطراف» وهذا الكتاب يحوي أيضًا مقالات وبحوثًا تتعلق بالأدبين العربي والأوردي، ونشرت باللغتين الأوردية والإنجليزية في عدد من المجلات العلمية. والبحوث التي كتبت عن الأدب العربي هي:

١- الأبيات المنقوشة على الحجرة النبوية في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام.

٢- القصيدة الشمسية (قصيدة مدح للنبي صلى الله عليه وسلم لابن مفلح الملقب بشمس الدين المقدسي).

٣- قصيدة للشاعر عبد العزيز خالد (شاعر الأوردية المعروف بكثرة اقتباساته من الأدب العربي في أشعاره).

٤- خصوصية ابن خلكان

٥- ضريح البوصيري

٧- كتاب الأدب العربي قبل الإسلام باللغة الأوردية.

٨- مقالة «مكانة الشاعر في الجاهلية»[2]. وهي المقالة التي نحن بصدد ترجمتها من اللغة الإنجليزية

---

(١) عبد القدير، الحافظ، المصدر نفسه، ص: ٢٧١-٣٠٢.

(2) Risvi, Kh, The Status of the Poet in *Jahiliyyah*, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983. Pp. 97-110.

المبحث الثاني: مكانة الشاعر في العصر الجاهلي من وجهة نظر الدكتور خورشيد رضوي

ناقش الدكتور خورشيد مكانة الشاعر الجاهلي في مكانين مختلفين؛ الأول ضمن كتابه الأدب العربي قبل الإسلام(1)، والثاني في مقالته التي نحن بصدد ترجمتها(2). وما ذكر في الكتاب مشمول في المقالة؛ فلذلك سنكتفى بمناقشة ما فيها فقط، دون ما في الكتاب.

بدأ رضوي مقالته بمساءلة نص معروف لابن رشيق يشيد فيه بمكانة الشاعر عند العرب، وهو قوله:

«كانت القبيلةُ من العربِ إذا نبغَ فيها شاعرٌ أتتِ القبائلُ فهنَّأتْها، وصُنِعَتِ الأَطْعمةُ، واجتمعَ النِّساءُ يَلْعَبْنَ بالمزَاهِرِ، كما يصنعون في الأعْراسِ، ويتباشر الرِّجالُ والوِلْدان؛ لأنّـه حمايةٌ لأعراضِهم، وذَبٌّ عن أحسابِهم، وتخليد لمآثرِهم، وإشادة بذكرِهم. وكانوا لا يُهنّئون إلا بغُلامٍ يُولَد، أو شاعرٍ ينبغ فيهم، أو فرسٍ تُنْتَج.» (3)

وفي إطار مناقشته لهذا النص فإنه ألقى الضوء على بعض الفرضيات التي طرحها بعض المستشرقين عن مكانة الشاعر الجاهلي ودوره في مجتمعه أمثال كلمنت هوار وهـ. أ. ر. جب وإجناز قولدزيهر و ر. أ. نيكلسون، مفندًا آرائهم واستنتاجاتهم.

يقر خورشيد رضوي في مقالته بأهمية الشاعر في الجاهلية ومكانته الكبيرة لديهم حسب ما تناقلته المصادر العربية، وبحسب ما أشار إليه ابن رشيق في مقولته من أنه «**حمايةٌ لأعراضهم، وذَبٌّ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم**»(4).

لكن خورشيد رضوي شكك في مصداقية القول بأن القبيلة تحتفل إذا نبغ فيها شاعر، مبينًا أنه لم يرد في تاريخ العرب أي خبر عن احتفال القبائل العربية بنبوغ أي شاعر فيها، ولم يُرو أن أحداً من الشعراء افتخر بالحفل الباذخ الذي أقامته له قبيلته عندما نبغ في الشعر، ولم يصل إلينا شعر يهنئ فيه شاعر قبيلة أخرى بنبوغ أحد شعرائها(5).

ومن ناحية أخرى، يوضح رضوي بأن ابن رشيق كاتب متأخر، وبعيد عن مهد العروبة حيث كان يقيم في القيروان في شمال إفريقيا، ولم ترد روايته هذه في أي كتاب قبله من كتب أعلام الأدب العربي كالجمحي والجاحظ وابن قتيبة وابن عبد ربه وأبي الفرج الأصفهاني وغيرهم، ولم تروِ لنا كتب الحماسة أي بيت في هذا المجال. ولو صح أن حادثة واحدة حصلت فلا يجب تعميمها(6).

---

(1) انظر عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٩٦-٢٩٩ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي.

(2) Risvi, Kh, The Status of the Poet in *Jahiliyyah*, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983. Pp. 97-110.

(3) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٤، ١٩٧٢، ص: ٦٥/١.

(4) Risvi, Kh, The Status of the Poet in *Jahiliyyah*, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983. p. 107.

(5) Risvi, *ibid*. p. 97.

(6) Risvi, *ibid*. p. 98.

ومن الفرضيات التي ناقشها تشبيه الشاعر الجاهلي بباعور/ بلعام صاحب اللعنات المقبولة المحرقة الذي أحضره ملك موآب ليلعن بني إسرائيل ؛ فبدلا من الدعاء عليهم دعا لهم. وفي هذا الإطار ربط بعض المستشرقين بين الشاعر والساحر ، وأنه كما يقول نيكلسون «شخص مفطور موهوب بمعرفة خارقة للطبيعة ، وأن لهجائه تأثير اللعنة الفتاكة تخرج من نبي أو قسيس يوحى إليه ، وأن هجاءه -كما يصفه كلمنت هوار -عبارة عن «تعويذة منذرة بالخطر يسعى بها (الشاعر) للإضرار بعدوه ، وإثارة غضب آلهة الصحراء عليه ، وإطلاق لعناته ، والحكم عليه بالهلاك والدمار باستخدام كلمات غامضة»[1].

والربط بين الشاعر وكل ما هو خارج عن المألوف ، كالجن وغيرهم ، أمر شائع عند العرب في الجاهلية وما بعدها ؛ فقد كانوا يعتقدون أن مع الشاعر رئيًا من الجن. يقول خورشيد: «ويشير الاعتقاد بملازمة الجني أو الشيطان لكل شاعر بصورة أكبر إلى الطبيعة المعقدة للإلهام الشعري ، أكثر من كونه لونًا من ألوان السحر ، لأنه بقي دارجًا حتى بعد ظهور الإسلام»[2]

لكن خورشيد يوضح في مقالته أن هؤلاء المستشرقين بالغوا حينما قارنوا الشاعر بالساحر أو الكاهن ، وأن هجاءه عبارة عن تعويذات ولعنات تصب على أعدائه. صحيح أنه كان لشعره تأثير كبير في رفع أقوام ، ووضع آخرين ، لكنها لاتصل إلى حد تشبيهها بما فعله بلعام المذكور في الروايات الإسرائيلية[3].

كما يرى خورشيد أن ربط أسطورة باعور بالكاهن أولى من ربطها بالشاعر ، فالكاهن كان يخاطب قومه بقوله «يا عباد» ويردون عليه : «لبيك ربنا»[4].

وينتقد خورشيد ربط بعض المستشرقين كقولدسيهر ونيكلسون هيئة لباس الشاعر بمراسم شعر الهجاء ، وأن له علاقة بمكانة الشاعر ، اعتمادًا على القصة المعروفة عن لبيد بن ربيعة رضي الله عنه في صباه ، حين هجا الربيع بن زياد ، من أنه دهن أحد شِقَّيْ رأسه ، وأرخى إزاره ، وانتعل نعلًا واحدة ، وقال الراوي الشريف المرتضى : «وكذلك كانت الشعراء تفعل في الجاهلية إذا أرادت الهجاء» ؛ فيبين خورشيد أن هذه القصة لا تدل على انتشار هذه العادة بين الشعراء ، مدللًا على ذلك بأن لبيد كان أحد الشعراء المخضرمين ، فلو كانت هذه العادة معروفة عند العرب في ذلك الوقت ، فمن المفترض ألا تتلاشى سريعًا. ويضيف : «وقد يعزى لباس لبيد الغريب... إلى خرافات معينة مستقلة ليس لها أي علاقة بمكانته بوصفه شاعرًا»[5].

وينتقد خورشيد مقولة لنيكلسون تظهر مكانة الشاعر الجاهلي وهي قوله «إن الشاعر الوثني هو حكيم قبيلته ، ومرشدهم في السلم وبطلهم في الحرب. كان هو من يلتفون حوله لاستشارته في المرعى الجديد. كما كان عند أمره ينصبون بيوت الشَعَرِ أو يقوضونها» ، فيرد عليها بقصة طرد حجر لابنه الشاعر الجاهلي الكبير امرئ القيس ؛ لأن

(1) Risvi, *ibid*. p. 98-99.
(2) Risvi, *ibid*. p. 99-100.
(3) Risvi, *ibid*. p. 99.
(4) Risvi, *ibid*. p. 99.
(5) Risvi, *ibid*. p. 100.

الملوك في الجاهلية يرون أن الشعر لا يليق بالهيبة الملكية، على حد قول صاحب الأغاني: «حدثني أبي عن ابن الكاهن الأسدي أن حجرًا كان طرد امرأ القيس، وآلى ألا يقيم معه أنفة من قوله الشعر، وكانت الملوك تأنف من ذلك»[1].

ويعقب خورشيد على تعليل ابن رشيق لطرد حجر لابنه بأنه بسبب انحلاله وسوء أخلاقه، وليس بسبب شعره، بأنه إذا كان الأمر كما قال ابن رشيق فهو دليل على «أن الشاعر في الجاهلية لم تكن تمنح له رخصة اجتماعية خاصة، مهما علت منزلته بين قومه، وإذا كان سلوكه بغيضًا فقد ينتهي به المطاف للتيه في البراري حتى لو كان أميرًا»[2].

وإذا كانت هذه الرخصة الاجتماعية الخاصة لم تمنح لشاعر كبير كامرئ القيس، فإنها كذلك لم تمنح لشاعر مجيد آخر من أصحاب المعلقات، ألا وهو طرفة بن العبد؛ فقد طرده أخوه، وحرم أعمامه أمه من الميراث، حتى قال فيهم بيته المعروف:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسـام المهند

وقد روت المصادر محاولاته الشعرية الأولى حين وصف طائر القُبَّرة، لكنها لم تذكر- كما يشير خورشيد- : «أن القبائل اجتمعت لتهنئ قبيلته، ولم تصنع الأطعمة، ولم تجتمع النساء ليلعبن بالمزاهر، ولم يتباشر الولدان والرجال»[3].

وهنا يدلل خورشيد على أن طرفة - وإن كان شاعرًا فتيًا هجَّاءً- لم تنفعه موهبته الشعرية التي وصفها نيكلسون بأنها «شؤم محتوم» وأنها «لعنة فتاكة»؛ «فلم يكسبه هجاؤه غير الكراهية المتزايدة التي كانت نهايتها مصرعه الوحشي على يدي عمرو بن هند ملك الحيرة»[4].

وفي إلماحة أخرى يرى خورشيد أن تعيير معبد أخي طرفة لطرفة بشعره، وتوبيخه له حين سأله بتهكم هل سيرد شعره الإبل إذا ضاعت؟ جعل طرفة يدرك بألمٍ وهو في قمة إهانته أن الشعر لا يجدي، وأن المال هو كل ما يهم الناس فعلًا». ويستشهد خورشيد ببيتين منسوبين لطرفة، مع إشارته لشك النقاد المعاصرين فيهما[5]، وليس البيتان له حتمًا لضعف صياغتهما، واختلاف أسلوبهما عن أساليب الشعر العربي القديم، وهما:

الكلب والشـاعر في منزل فليت أني لم أكن شـاعرا

هـل هو إلا بـاسـط كفـه يستطعم الوارد والصادرا

ومن حال عنترة، يستنتج خورشيد أن الموهبة الشعرية والبراعة القتالية لم تشفعا لعنترة لدى ابنة عمه للزواج منها، بسبب أصله المهجن[6].

وأما دريد بن الصمة، فيستشف خورشيد من قصيدته، التي منها البيت المعروف:

وهـل أنـا من غزيـة إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

---

(1) Risvi, *ibid*. p. 101.
(2) Risvi, *ibid*. p. 101.
(3) Risvi, *ibid*. p. 102.
(4) Risvi, *ibid*. p. 102.
(5) Risvi, *ibid*. p. 103.
(6) Risvi, *ibid*. p. 103.

أنها «إلى جانب ما تحمله من ولاء، فهي تظهر عجز الفرد (سواء كان شاعرًا أم غير شاعر)، مقارنة بسلوك القبيلة»[١].

وعندما ظهر الإسلام، وصفت قريش النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر، وبدلًا من الاحتفال وصنع الموائد لنبوغه، تهكموا به، وقالوا عنه: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾[٢].

وهذه الأحداث والحكايات لا تصور لنا - كما يستنتج خورشيد- أن الشاعر الجاهلي هو حكيم قبيلته، وقائدهم في السلم، وبطلهم في الحرب، ومن يلتفون حوله لاستشارته في المرعى الجديد، وعند أمره ينصبون بيوت الشعر أو يقوضونها كما يزعم نيكلسون.

ويبين خورشيد أن من كان عند أمره تنصب الخيام وتقوض، هو زهير بن جناب، وزهير بالرغم من كونه شاعرًا، إلا أن السمع والطاعة له جاءت من كونه سيد قبيلته. و «هذه المسألة تفاجئنا بالأدوار المختلفة للفرد. فإلى جانب كون زهير بن جناب شاعرًا، كان أيضًا شيخ قبيلة بني كلب»[٣].

ويستعرض خورشيد قصة رجل ضل طريقه، وجاور قومًا من قبيلة همدان، وأحب فتاة منهم؛ فلما خطبها، «وكانوا لا يزوجون إلا شاعرًا أو عائفًا أو عالمًا بعيون الماء- فسألوه عن ذلك فلم يعرف منها شيئًا فأبوا تزويجه- فلم يزل بهم حتى أجابوه فتزوجها». ويستنتج خورشيد من هذه القصة «القيمة العظيمة التي ربطوها بالشعر بين الأشياء الأخرى»، لكنه يلحظ أن الجملة الأخيرة «فلم يزل بهم حتى أجابوه فتزوجها» تضعف بشدة النقطة التي أثارها نيكلسون؛ حيث تظهر أن عائق الزواج كان مجرد مسألة تفضيل، وليس مسألة تحريم، وفي النهاية «لم يُرفض تزويج الشاب بمحبوبته»[٤].

ويختم خورشيد أطروحته بأهمية الشعر عند العرب، وتأثيره البالغ في حياتهم، ويتفق مع نيكلسون أن كلمات الشاعر المنطوقة «تطير عبر الصحاري أسرع من السهام»، و «سكنت قلوب كل من سمعها وصدورهم»[٥].

وبالرغم من هذه الأهمية فإن الشاعر كما يرى خورشيد «يبقى إنسانًا لديه أصدقاء وأعداء، يقابل إما بالاحترام أو الإهانة. وله نصيب من الأفراح والأتراح، وحسن الحظ وسوئه. فهو ليس محاطًا بهالة من الهيبة الخارقة للطبيعة، والسبب وراء الخوف من هجائه هو جلبه الخزي والمهانة، وليس لأنه يجلب اللعنات الفتاكة أو التعويذات»[٦].

---

(1) Risvi, *ibid*. p. 103-104.
(2) Risvi, *ibid*. p. 104.
(3) Risvi, *ibid*. p. 104.
(4) Risvi, *ibid*. p. 106.
(5) Risvi, *ibid*. p. 106.
(6) Risvi, *ibid*. p. 106.

المبحث الثالث: مكانة الشاعر في قبيلته

كان المبحث السابق يتحدث عن رؤية خورشيد رضوي عن مكانة الشاعر الجاهلي. وهو تحليل عميق اعتمد على روايات قديمة أوردها علماء اللغة في العصور المتقدمة، وفرضيات حديثة أثارها بعض المستشرقين. لكن الغائب الأكبر في هذه الرؤية هو الشعر. فلم يستشهد الكاتب بأشعار جاهلية تدعم آراءه، وما استشهد به كان بعضه منحولًا كالبيتين المنسوبين للبيد.

والملحوظة الثانية هو أن الكاتب رضوي تحدث عن مكانة الشاعر الجاهلي بعامة، ولم يفرق بين مكانة الشعر في المجتمع الجاهلي عامة، ومكانته عند قبيلته؛ فالملاحظ من خلال استعراض الشعر الجاهلي أن مكانته في المجتمع عمومًا تختلف عن مكانته عند قبيلته. فمكانة الشاعر الجاهلي في مجتمعه مكانة كبيرة، خاصة في وقت السلم؛ فالقبائل تتنافس في إكرامه رغبة أو رهبة، رغبة في مديحه ورهبة من هجائه.

أما مكانته في قبيلته فكانت القبيلة ترى أنه أحد أبنائها لا يتميز بشيء عن باقي أفرادها، عليه ما على أفرادها من واجبات وأدوار، وله مالهم من حقوق. ولتوضيح وجهة النظر هذه أقول إن العلاقات بين أفراد القبيلة العربية في الجاهلية كانت تحكمها القوة[1]. وعناصر القوة في القبيلة في ذلك الوقت كانت تتمثل في ثلاثة أمور: السيادة والفروسية والمال[2]؛ فمن ملك أيًا من هذه الثلاث ملك عنصرًا من عناصر القوة، فإذا اجتمع معها الشعر ازداد قوة إلى قوته. أما الشعر وحده فليس عنصر قوة مستقل داخل القبيلة؛ لأن الشاعر قد يؤخذ حقه، وقد يقدم عليه غيره، وقد يطرد من قبيلته، وقد لا يؤخذ بثأره من القبائل الأخرى.

فهذا عمرو بن قميئة الشاعر الجاهلي المعروف يشكو من عداوة قبيلته له وإبعادهم له، فيقول:[3]

على أن قومي أشقذوني فأصبحت ديـاري بـأرض غير دانٍ نبوحهـا
تنفـذ منهـم نـافـذات فسـؤنني وأضـمر أضـغانًا عليَّ كشـوحها
فقلـت فراق الـدار أجمـل بيننـا وقد ينتئي عن دار سـوء نزيحهـا

وهذا أحد شعراء الجاهلية يشكو من إهمال قومه له في وقت السلم والمغنم، ودعوته والاستنصار به حين المغرم فيقول:[4]

يا عمرو خبرني ولسـت بكاذب وأخوك صاحبك الذي لا يكذب
أمن القضـيـة أن إذا اسـتغنيتم وأمنتـم فـأنـا البعيـد الأجنـب

---

(١) الخليل، أحمد، ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي، ص: ٢٥٦.

(2) Al-Rushood, Rashed, the Poet and the Tribe in the *Jahili* Period, p. 271.

(٣) ابن قميئة، عمرو، ديوانه، ص: ١٩-٢٠.

(٤) ابن الجراح، من اسمه عمرو من الشعراء، ص: ١٠-١١. واختلف في اسم الشاعر اختلافًا شديدًا؛ فقيل ضمرة ابن جابر الدارمي، وقيل همام بن مرة، وقيل زرافة الطائي، وقيل منقذ الكناني، وغيرهم. وقد خرج المحقق الأستاذ الدكتور عبد العزيز المانع هذه الأقوال، فانظرها هناك في الحاشية رقم (١).

وإذا تـكـون كـريهـة أدعـى لهـا وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

ولجندب صــفو الحياة وعـذبها ولي الملاح ومـاؤهـن المـجـدب

عجبـا لتلـك قضـيـة، وإقـامتي فيكم عن تلك القضـية أعجب

هذا -وجدكم- الصـغار بعينه لا أم لي إن كـان ذاك ولا أب

وهذا عبد يغوث بن وقاص الحارثي يؤسر، ويشد لسانه بنسعة؛ حتى لا ينشد الشعر، ولم يتحرك قومه لفدائه أو لإنقاذه، أو الأخذ بثأره، مما اضطره إلى لومهم، وتذكيرهم بشجاعته، في الدفاع عنهم، والذب عن حريمهم: [١]

جَزَى اللهُ قَوْمِي بالكُلاَبِ مَلاَمَةً صَرِيحَـهُـمُ والآخَـرِيـنَ المَـوَالِـيَـا

ولو شِـئْتُ نَجَّتْنِي مِن الخَيْلِ نَهْدَةٌ تَرَى خَلْفَهـا الحُوَّ الجِيَـادَ تَوَالِيَـا

ولـكِـنَّـنِـي أَحْمِـي ذِمـارَ أَبِـيكُـمُ وكـانَ الرِّمـاحُ يَخْتَطِفْنَ المُحَـامِيَـا

أَقُولُ وقد شَـدُّوا لسـانِي بِنِسْـعَةٍ: أَمَعْشَرَ- تَيْمٍ أَطْلِقُوا عن لِسَـانِيَا

أَمَعْشَرَ- تَيْمٍ قَدْ مَلَكْتُمْ فأَسْـجِحُوا فـإِنَّ أَخـاكُمْ لم يَكُنْ مِن بَوَائِـيَـا

فـإِنْ تَقْتُلُونِي تَقْتُلُوا بِيَ سَـيِّدًا وإِنْ تُـطْـلِقُـونِي تَحْرُبُـونِي بِـمَالِـيَـا

أما أسباب ضعف مكانة الشاعر في قبيلته فترجع إلى عدة أسباب، يمكن إجمالها في عدة نقاطٍ أهمها: [٢] **التكسب بالشعر**، فقد ذكر أن التكسب غض من مكانة بعض الشعراء كالنابغة الذبياني والحطيئة، وقد أشار إلى ذلك الحطيئة نفسه عندما سأله عبد الله ابن عباس ـ رضي الله عنهما: من أشعر الناس؟ فذكر أبا دؤاد الأيادي، وزهير بن أبي سلمى، ثم النابغة، وقال عنه: «لكن الضراعة أفسدته كما أفسدت جرولاً»[٣] يعني نفسه، وقال ابن قتيبة عن النابغة: «وكان شريفًا فغض منه الشعر»[٤].

ومن الأمور التي أضعفت مكانة الشاعر **كثرة الشعراء في الجاهلية**، وخاصة في القرن الذي سبق بعثة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فلقد تكاثر الشعراء، حتى أصبح العرب يندر أن يوجد من بينهم من لا يستطيع قول الشعر ولو بأبيات قليلة. يقول ابن قتيبة معللًا استبعاده -في كتابه الشعر والشعراء- كثيرًا من المحسوبين على الشعر: «ولو قصدنا لذكر مثل هؤلاء في الشعر لذكرنا أكثر الناس، لأنه قلَّ أحدٌ له أدنى مسكة من أدب، وله أدنى حظ من طبع، إلا وقد قال من الشعر شيئًا...»[٥].

---

(١) المفضل الضبي، المفضليات، ص: ١٥٧.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر:

Al-Rushood, Rashed, the Poet and the Tribe in the *Jahili* Period, pp. 164-165.

(٣) الأصفهاني، الأغاني، ١٨٦/٢، وانظر أبو حاقة، الالتزام في الشعر العربي، ص: ٦٨-٦٩.

(٤) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/ ١٦٤.

(٥) ابن قتيبة، المصدر السابق، ١/ ١٦٤.

ولا شك أن هذه الكثرة من الشعراء تضعف مكانة الشاعر؛ لأن القبيلة والمجتمع لا يستطيعان أن يقيما مكانة عالية لجميع هؤلاء الشعراء.

الأمر الثالث هو أن الشاعر يعطى مكانة بين الناس رغبة في مديحه أو خوفًا من هجائه. أما في القبيلة فإن الشاعر يمدح قبيلته، ويفخر بها وبأمجادها وبقادتها وفرسانها، إسهامًا طبيعيًا منه في الدفاع عن القبيلة وعن مكانتها، وأفراد القبيلة يعتقدون أنهم آمنون من هجائه؛ لأنه واحد منهم، فلا يمكن أن يسيء إليهم، أو يهجوهم إلا في حالات نادرة يجد فيها الشاعر أذى من القبيلة أو أحد أفرادها، لذا فلا حاجة لإعطائه مكانة تفوق مكانة غيره من أفراد القبيلة.

وفي الأخير، فإن هناك مثلًا شائعًا يوصِّف حالة الشاعر في قبيلته، وحالة كل من يعنى بالفن والإبداع في مجتمعه. هذه المثل هو: «**زامر الحي لا يطرب**»[١]، ومِثْله المثل القائل: «**لا كرامة لنبي في وطنه**»[٢]، لأن أفراد القبيلة عرفوا شاعرهم صغيرًا، وتعودوا على سماع أشعاره؛ فلم يروا إنجازاته وإبداعاته عندما كبر لافتة لأنظارهم، مستدعية لإرعاء أسماعهم إليها.

المبحث الرابع: ترجمة مقالة «مكانة الشاعر في الجاهلية» تأليف الدكتور خورشيد رضوي[٣]

«كانت القبيلةُ من العربِ إذا نبغَ فيها شاعرٌ أتتِ القبائلُ فهنَّأَتْها، وصُنِعَتِ الأَطْعمةُ، واجتمعَ النِّساءُ يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعْراس، ويتباشر الرِّجالُ والوِلْدانُ؛ لأنّـه حمايةٌ لأعراضِهم، وذَبٌ عن أحسابِهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يُهنّئون إلا بغُلامٍ يُولَد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تُنْتَج»[٤].

فيما سبق اقتباس من *العمدة*. أحد أعمال ابن رشيق الشهيرة... (ترجمه إلى الإنجليزية السيد تشارلز ليال في مقدمة كتابه *ترجمات للشعر العربي القديم*)[٥] والتي تطرق إليها فيما بعد ر. أ. نيكلسون في كتابه الشهير «تاريخ العرب الأدبي»[٦].

---

(١) ومنه قول الشاعر:

لا عيبَ لي غيرَ أني من ديارِهم وزامرُ الحي لا تُشْجي مَزَامِرُه

(انظر تيمور باشا، أحمد، الأمثال العامية ص: ٢٢٤).

(٢) روي هذا المثل عن عيسى عليه السلام. انظر:

Khalaili, K., *A Gem Dectionary of Coprative Proverbs*, p. 112.

(٣) هذا عنوان المقالة باللغة الإنجليزية والمجلة التي نشرت فيها، وقد تلقيت إذن المجلة مشكورة لترجمة هذه المقالة ونشرها عن طريق رئيس تحرير المجلة د. أنصار زاهد خان في ٢٠١٦/١/١٨م:

Risvi, Kh, The Status of the Poet in *Jahiliyyah*, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number. 2 / Summer 1983. Pp. 97-110.

(٤) انظر ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٤، ١٩٧٢، ص: ٦٥/١ (المترجم).

(5) Lyall, Sir Charless James, "*Translation of Ancient Arabian Poetry,*" London, 1930, P.xvii, Introduction.

نقل ليال النص من كتاب السيوطي بتصرف يسير. انظر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرون، القاهرة، ١٣٧٨ه/١٩٥٨م: ٤٧٣/٢.

(6) Nicholson, R.A, *A Literary history of the Arabs*, Cambridge, 1956, p. 71.

توضح الجملة التي تصف أهمية الشاعر القبلي في الجاهلية على أنه «حماية لأعراضهم، وذبٌّ عن أحسابهم» مكانة الشاعر قبل الإسلام، كما تتناقلها الآداب والروايات العربية. ولكن الاحتفالات التي تقام حينما ينبغ شاعر، كما ذكِر في أول الاقتباس السابق وآخره، لا تبدو صحيحة عندما نمعن النظر في دقتها. فلو كانت سردًا لحدث خاص لقبلناها على مسؤولية ابن رشيق. فجملة واحدة دون برهان موثوق غير كافية للإقرار بانتشار عادةٍ ما حينئذ. لم يستق ابن رشيق معلوماته هذه من مصدر موثوق، ولم يقدم أي دليل من الشعر الجاهلي لدعم حجته. فقد كان من المتأخرين حيث عاش ما بين ٣٩٠-٤٥٦هـ/٩٩٩-١٠٦٤م في بلاد المغرب في مدينة القيروان الإفريقية، التي تبعد مسافات شاسعة عن مهد الأدب العربي القديم. فهذه المسافة في الوقت والمكان لا تسمح بقبول فرضية غير مدعومة بأي دليل. ولو كانت هذه العادة سائدة فعلًا في ذلك الزمان فمن البدهي أن تُروى أحداث كثيرة لمثل هذه الاحتفالات في أغلب المصادر القديمة مثل أعمال الجمحي والجاحظ وابن قتيبة. وابن عبد ربه، وأبي الفرج الأصفهاني الخ، أو في الدواوين الشعرية مثل ديوان الحماسة، التي يفترض أن تضم أبياتًا يفتخر فيها الشاعر بالحفل الباذخ المقام على شرفه عند أول ظهور شعري له، أو أبياتًا لشعراء بارزين يهنئون فيها قبيلة ما بنبوغ شاعرٍ ناشئ فيها.

بالطبع، قد نتوقع وجود هذا كله إذا قبلنا بالأهمية التاريخية التي يعزى إليها الشعر العربي القديم. ويفتتح السيد تشارلز ليال- أول من لفت الانتباه في العصر الحديث إلى جملة ابن رشيق المقتبسة أعلاه- عمله القيّم *ترجمات للشعر العربي القديم* بهذه الكلمات:

«والشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب، وعرفت المآثر»، وفي قول آخر: «وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم، ومنتهى حكمتهم، به يأخذون وإليه يصيرون»، إنها تلك الميزة التاريخية، التي بالإضافة إلى شغفها الكبير بالشعر تمتلك تلك القيمة الفريدة، حيث نجت بفضلها أشعار العرب الجاهليين[1].

إضافة إلى أن هناك فرضيات معينة محل نقاش أيضًا أثارها بعض المستشرقين البارزين حيث رسموا صورة شاعر الجاهلية على أنه «شخص مفطورٌ (موهوب) بمعرفة خارقة للطبيعة، أو ساحر...»[2] والذي كان لهجائه «تأثير كتأثير اللعنة الفتاكة تخرج من نبيٍّ أو قسِّيس يوحى إليه»[3]، «فيرتبط به شعورٌ خرافيٌّ، وقوةٌ سحريةٌ منسوبةٌ إليه»[4] الخ. كان هجاء الشاعر، كما وصفه كلمنت هوار، إضافة إلى كونه سلاحًا للشاعر، كان الهجاء أيضًا:

«تعويذة منذرة بالخطر يسعى بها (الشاعر) للإضرار بعدوه، وإثارة غضب آلهة الصحراء عليه، وإطلاق لعناته، والحكم عليه بالهلاك والدمار باستخدام كلمات غامضة لا يعرفها إلا الحكيم والشاعر»[5].

---

(1) Lyall, Sir Charless James, "*Translation of Ancient Arabian Poetry,*" London, 1930. P.xv, Introduction.

ليال اقتبس قوليْ ابن فارس والجمحي من السيوطي، المزهر، ٤٧٠/٢ و٤٧٣. وهما: "ثم قال ابن فارس: "والشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب وعرفت المآثر..."، وقال محمد بن سلام الجمحي في طبقات الشعراء... وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم، ومنتهى حكمتهم، به يأخذون، وإليه يصيرون".

(2) Nicholson, *op.cit*., p. 72.

(3) *ibid*., p. 73, also cf. Hitti, P.K., History of the Arabs, London, 1953, p.94.

(4) Huart Clémnt, A History of Arabic Literature, (English Tr.) ed. Edmund Gosse, London, 1903. p. 7.

(5) *ibid.* p.8

إن سير الشعراء القدامى في الجاهلية اليوم، كما توارثتها التقاليد، نادرًا ما تتوافق مع الخليط العجيب المكون من نبي وقسيس وكاهن وشاعر والذي يدور حوله محور الشعر العربي، الذي وسّع من دون الحاجة إلى ذلك، ليشمل أقاصيص توراتية تنتهي بالأدب السامي ككل. إن الأساس الوحيد لهذه الفرضية هو قصة بلعام (باعور)[(١)] النبي الذي وصف في العهد القديم كإله استدعاه الملك بالاق (Balak)، ملك شعب موآب[(٢)] (Moabite) ليلعن بني إسرائيل, لكنه بدلًا من ذلك دعا لهم (لا إراديًا)[(٣)]. ويوضح هوار أن ليس هناك أي معلومات تدعم الفرضية حيث ذكر أنها مستوحاة من الخيال:

«لم يصل إلينا لسوء الحظ أي من هذه النصوص الهجائية، لكننا نستطيع بسهولة أن نتخيل المواد التي قد ينسب ذكرها إلى لعنة باعور الشهيرة.»[(٤)]

يرى هـ. أ. ر. جب أيضًا أن:

«قصة باعور هي أكثر الأمثلة المألوفة التي توضح منزلة الشاعر, كما أن ليس هناك أي لغة سامية تمتلك شعرًا يشبه شعر العرب قبل الإسلام، لا من قريبٍ ولا من بعيد»[(٥)].

لعله من الأنسب أن تُربط أسطورة باعور كليًّا-إذا صح التعبير- بوجود الكاهن بين أوساط العرب الوثنيين؛ فقد كان العرب ينظرون إلى الكاهن على أنه مفطورٌ بقوى خارقة للطبيعة وليس الشاعر، كما كانوا يرهبونه أحيانًا. فقد كان يخاطب قومه بقوله: «يا عبادِ»، ويردون عليه: «لبيك ربنا»[(٦)]. إن السجع الذي يستخدمه الكاهن عند إلقاء حكمه يتميز بلون خارق للطبيعة يشبه التعويذات. لذلك مازالت الفرضية الشهيرة التي تزعم أن السجع هو أصل الشعر العربي محل جدل، ولعل من المعقول أن تبقى هذه الفرضيات منفصلة عن بعضها؛ لأن التشابه الواضح بين السجع والرجز ليس مؤشرًا مؤكدًا للتطور المفترض.

ويشير الاعتقاد بملازمة الجني أو الشيطان لكل شاعر بصورة أكبر إلى الطبيعة المعقدة للإلهام الشعري، أكثر من كونه لونًا من ألوان السحر؛ لأنه بقي دارجًا حتى بعد ظهور الإسلام.

وأطلق العلماء المستشرقون أمثال إجناز قولدزيهر و ر. أ. نيكلسون فرضية أخرى تنص على أن الشاعر عندما يطلق لعناته وهو يهجو «يحضر مراسم غريبة ويتجسد بشخصية رمزية، مثل أن يدهن أحد شقي رأسه، وأن يرخي إزاره، وأن ينتعل نعلاً واحدة.»[(٧)]. ومن الجدير ذكره أن قصة باعور قد

(1) see Nicholson, *op. cit*., p. 73, f.n.4.

(٢) نشأت مملكة موآب في المنطقة الواقعة إلى الشرق من البحر الميت؛ حيث يحدها من الشمال وادي الموجب، ومن الجنوب وادي الحسا. ومؤاب تعني أرض الغروب، وهي ترمز لقبائل بدوية عاشت في الصحراء مع بدايات العصر الحديدي الثاني. (انظر كفافي، زيدان، تاريخ الأردن وآثاره في العصور القديمة (العصور البرونزية والحديدية)، عمان، ٢٠٠٦م، ص: ١٠١) (المترجم).

(3) *Bible*, *Old Testamant*, Book of Numbers, ch. 22-24.

(4) Huart Clémnt, *op.cit*, p. 8.

(5) Gibb, H. A.R., *Arabic Literature, An Introduction*, London, 1926. P.14.

(٦) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، مجلدان، القاهرة، ١٣٦٤-١٣٦٩هـ، ٥٣/١.

(7) Nicholson, *op.cit*., p. 73.

ارتبطت بخبر متعلق بحادثة حصلت في طفولة الشاعر المشهور لبيد عند أول ظهور شعري له (لم يذكر إقامة احتفالات حينئذ لتدعم فرضية ابن رشيق التي ناقشناها سابقًا) حيث هجا الربيع بن زياد هجاءً مريرًا. والنص على النحو الآتي:

«فقام لبيدُ وقد دهن أحد شقي رأسه، وأرخى إزاره، وانتعل نعلا واحدة- وكذلك كانت الشعراء تفعل في الجاهلية إذا أرادت الهجاء...»[1]

هذه الفرضية كسابقتها، المستقاة من كتاب العمدة لابن رشيق، لم تدعم بمصادر موثقة بما فيه الكفاية. ومثلما أشرنا سابقًا، فهذا الدليل الضعيف لا يكفي للإقرار بانتشار عادة ما في ذلك الوقت، بالإضافة إلى ذلك، فالشعر العربي القديم مليء بنماذج للهجاء؛ والتقاليد في كثير من الأحوال تصف البيئة المحيطة بها. لكننا لا نكاد نجد دليلًا لمثل هذه المراسم، بالرغم من أن لبيدًا ينتمي إلى الجيل المخضرم الذي عاصر شعراء الجاهلية، وعاش في الحقبة الإسلامية.

وإذا كانت هذه العادة مأخوذ بها في عصره فمن المفترض ألا تتلاشى سريعًا، وألا تترك أثرًا بين من يقطن الصحراء من الجاهليين، لكن أنا أؤمن أن مثل هذا الحدث لم يسجل في التاريخ. وقد يعزى لباس لبيد الغريب، في الوقت الذي كان هجاؤه موضع شك، إلى خرافات معينة مستقلة ليس لها أي علاقة بمكانته بوصفه شاعرًا.

يوضح نيكلسون التشويش الظاهر لمكانة الشعراء في فرضية أخرى شهيرة له:

«... إن الشاعر الوثني هو حكيم قبيلته، ومرشدهم في السلم وبطلهم في الحرب. كان هو من يلتفون حوله لاستشارته في المرعى الجديد. كما كان عند أمره ينصبون -بيوت الشَعَرِ- أو يقوضونها...»[2]

تثير هذه الجملة في عقولنا توقعات لبرهان مناقض، فهي تذكرنا بقصة طرد حجر لابنه الشاعر الجاهلي العظيم امرئ القيس، لأن الملوك الوثنيين يرون أن الشعر لا يليق بالهيبة الملكية. كما يروي صاحب الأغاني:

«وقال ابن الكلبي: حدثني أبي عن ابن الكاهن الأسدي أن حجرًا كان طرد امرأ القيس، وآلى ألّا يقيم معه أنفةً من قوله الشعر- وكانت الملوك تأنفُ من ذلك-»[3].

ولدت هذه النظرة مع ظهور الملوك اللخميين والغساسنة؛ فهم لم يشتغلوا بنظم الشعر بالرغم من إكرامهم ورعايتهم للشعراء الوافدين إليهم من البادية، لكن ابن رشيق يؤكد، دون أن يأخذ هذا الموقف الملكي في عين الاعتبار، أن طرد امرىء القيس لم يكن بسبب شعره، بل لانحلال شخصيته وسوء أخلاقه. وهذا واضح حتى في هذه الحالة أن الشاعر في الجاهلية لم تكن تمنح له رخصة اجتماعية خاصة- مهما علت منزلته بين قومه-، وإذا كان سلوكه بغيضًا فقد ينتهي به المطاف للتيه في البراري حتى لو كان أميرًا.

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مجلدان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م، ١/١٩١.

(2) Nicholson, *op.cit.*, p.73.

(٣) أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني، تحقيق أحمد الشنقيطي، ٢١ مجلدًا، مطبعة التقدم، القاهرة، دت، ٨/٦٥.

بدأ طرفة بن العبد، مؤلف المعلقة الثانية، حياته يتيمًا يحظى بسوء المعاملة من قبيلته. وقد ظهرت تجربته المرة واضحةً في أبياته الخالدة:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند[١]

عندما ألّف أبياته الأولى عن طائر القبَّرة[٢] خلال نزهة له مع أحد أعمامه[٣]، لم يذكر أن القبائل اجتمعت لتهنئ قبيلته، ولم تصنع الأطعمة، ولم تجتمع النساء ليلعبن بالمزاهر، ولم يتباشر الولدان والرجال. والحقيقة أن ما وردنا من أخبار أن أعمامه حاولوا حرمان أمه من الميراث، فلم يكن أمام طرفة إلا أن يستخدم موهبته الشعرية للدفاع عن حقوقها بتهديدهم بالعواقب الوخيمة[٤]. وبالتدريج نمت موهبة طرفة الشعرية مثل ما يصفها نيكلسون: «موهبة هجائية مارسها على العدو و الصديق بدون تفريق»[٥] ولكن فيما يتعلق بطرفة، يبدو أن قوى الهجاء الخارقة للطبيعة التي وصفها نيكلسون سابقًا بـ «شؤم محتوم»[٦] وأنها «لعنة فتاكة من نبي أو قسيس يوحى إليه»[٧] قد فشلت. فلم يكسبه هجاؤه غير الكراهية المتزايدة التي كانت نهايتها مصرعه الوحشي على يدي عمرو بن هند، ملك الحيرة. وهذا اقتباس لنيكلسون:

«... طاردته أسرته وكأنه «جمل مصاب بالجرب» بعدما بددّ إرثه في نشوة طائشة.»[٨] وفي النهاية تصالح معهم، ووعدهم بأن يهذب أخلاقه، وشارك في حرب البسوس كما قيل. وبعد مدة وجيزة، نفدت موارده مرة أخرى، فلم يكن أمامه إلا أن يرعى إبل أخيه»[٩].

لقد ورد أن أخا طرفة -واسمه معبد -كان يعيِّر طرفة بشعره، فما كان منه إلا أن أهمل جمال أخيه، ولم يعد يعتني بها جيدًا. وهذا اقتباس من السيد ويليام جونز:

«... لكن شاعرنا كان منغمسًا في التأمل, ومتشبثًا بشعره، لدرجة أنه أهمل واجباته، مما أدى لتوبيخ أخيه له بشدة، حيث سأله بتهكم: هل سيرد شعرُه الإبلَ إذا ضاعت؟»[١٠].

---

(١) طرفة، معلقته، البيت رقم ٧٨.

(٢) هي قوله مخاطبًا طائر القبرة:

يا لكِ مِــــنْ قُبَّرَةٍ بمعــمـــــــــرِ خلا لكِ الجوّ، فبيضي واصفِري

قد رُفِعَ الفَخُّ، فماذا تَحْــــذَري؟ ونقّري ما شِئتِ أن تُنقّــــــري

قد ذَهَبَ الصّيّـادُ عنكِ، فابشِري لا بدّ يوماً أن تُصادي، فاصبري

(طرفة بن العبد، ديوانه، شرحه مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص: ٤٩) (المترجم)

(٣) ابن قتيبة، المصدر السابق، ١/ ١٤٠.

(٤) ابن قتيبة، المصدر السابق، ١/ ١٣٩.

(5) Nicholson, *op.cit*., p.107.
(6) *Ibid*., p.73.
(7) *Loc. cit*.

(٨) انظر طرفة، معلقته، البيتان ٥٢ و ٥٣:

وما زال تشرابي الخمور ولـذتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي

إلى أن تحـامتني العشيرة كـلهـا وأفـــردت إفـراد البعير المعبد

(9) Nicholson, *op. cit*., p.107.
(10) Sir William Jones, quoted by Arberr, *op. cit*., p.77.

وعندما سُرقت الإبل في نهاية الأمر, طلب طرفة من أصحابه مساعدته في البحث عنها، وكان من بين هؤلاء ابن عمه مالك الذي وبخه بشدة»[١]. حينها أدرك الشاعر اليافع بألمٍ وهو في قمة إهانته أن الشعر لا يجدي كثيرًا، وأن المال هو كل ما يهم الناس فعلًا. ثم تمنى لنفسه مكانة شيخين ثريين ومشهورين، هما قيس بن خالد، وعمرو بن مرثد»[٢].

في ما يلي أبيات منسوبة للبيد، بالرغم من أن بعض النقاد المعاصرين يشكون في صحتها: [٣]

الكلـب والشـــاعر في منزل فـليـت أني لم أكـن شـــاعـرا

هـل هـو إلا بـاســـط كـفـه يستطعم الوارد والصـادرا»[٤]

الموهبة الشعرية والبراعة القتالية لعنترة لم تغفرا لهيئته الجسدية. فقد كان يمتلك بشرة سمراء، ورثها من أمه التي كانت جارية سوداء. وقيل: إن محبوبته عبلة رفضت الزواج منه لأصله المهجن. لذلك طغت قضية نسبه على كل مواهبه.

وفي موقف آخر، كان على الشاعر المشهور دُريد بن الصمة أن ينظم إلى قومه في إحدى الغارات، على غير رغبة منه، كما يخبرنا نيكلسون «مما أودى بحياة أخيه عبد الله.»[٥] ولقد ترجم نيكلسون أبياتًا تمثل ولاء دريد:

وهـل أنـا إلا من غزيـة إن غوت غويت وإن ترشـد غزية أرشـدِ[٦]

ولكن سياق القصيدة، والأبيات التي تسبق البيت المقتبس في الأعلى، تبين أن القصيدة إلى جانب ما تحمله من ولاء فهي تظهر عجز الفرد (سواء كان شاعراً أم غير شاعر)، مقارنة بسلوك القبيلة. يوضح دريد أنه أبدى رأيه الحكيم في الوقت المناسب، لكنه قوبل بالعصيان:

فلما عصـوني كنت منهم وقد أرى غـوايـتـهـم وأنـنـي غـير مـهـتـد

وأخيرًا عندما بدأ نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم بتبليغ رسالته، وصفه الجاهليون بالشاعر لكن بنبرة مهينة: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجۡنُونِۭ﴾.

(الصافات-آية رقم ٣٦, الأنبياء- آية رقم ٥, الطور-آية رقم ٣٠)

وكل هذا لا يتفق مع ما زعمه نيكلسون من أن الشاعر الجاهلي هو حكيم قبيلته، وقائدهم في السلم، وبطلهم في الحرب، ومن يلتفون حوله لاستشارته في المرعى الجديد، وعند أمره ينصبون بيوت الشَعَر أو يقوضونها. ولم يقدم نيكلسون أي مرجع لهذه النقطة (الأخيرة). ولكن توضح المقارنة مع ما كتبه كلمنت هوار أن المقصود هو زهير بن جناب. وهذا اقتباس لهوار:

---

(1) *Loc.cit.*

(٢) طرفة، معلقته، البيت رقم ٨٠.

(٣) لبيد بن ربيعة العامري، شرح ديوانه، تحقيق إحسان عباس، من منشورات وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ١٩٦٢، القسم السادس: الأشعار المنسوبة للبيد، ص: ٣٥٧، وانظر الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ١/١٠٧ (المترجم).

(4) Labid, *Die Gedichte Des Labid*, ed. Huber and Brockelmann, Leiden, E.J. Bril, 1891, p.53, fragment xx.

(5) Nicholson, *op.cit.*, p.83.

(6) ***Loc.cit,*** وانظر إلى أصل القصيدة لدى أبي تمام في ديوان الحماسة، باب المراثي، مقطوعة رقم ١٠.

«حدث ذلك عندما أمر زهير بن جناب أن تقوض الخيام أو تنصب متى ما رأى أن الوقت والمكان مناسبان...»(١)

مثل ما لاحظنا أعلاه، فإن هذه المسألة تفاجئنا بالأدوار المختلفة للفرد. فإلى جانب كون زهير ابن جناب شاعرًا كان أيضًا شيخ قبيلة بني كلب: «كان سيد بني كلب وقائدهم في حروبهم...»(٢).

كانت كلمته مجابة في دوره الأخير هذا، ولكن بعد تقدمه في العمر خالفه ابن أخيه عبد الله بن عليم، وقابله بالعصيان والتجاهل حتى شعر بالإهانة التي جرعته كأس الموت. جاء في كتاب الأغاني:

«قال ابن الكلبي: وكان زهير إذا قال: «ألا إن الحيّ ظاعنٌ»، ظعنت قضاعة- وإذا قال: «ألا إن الحي مقيم، نزلوا وأقاموا- فلمّا أسنّ نصب ابن أخيه عبد الله بن عليم للرياسة في كلبٍ، وطمِح أن يكون كعمِّه، وتجتمع قضاعة كلها عليه...»(٣)

ووفقًا لما أورده ابن قتيبة:

«... فأما زهير فإنه قال ذات يوم: إن الحيّ ظاعن فقال عبد الله بن عليم بن جناب (ابن أخيه): إن الحيّ مقيم، فقال زهير: من هذا المخالف لي؟ قالوا: ابن أخيك، قال: فما أحدٌ ينهاه؟! قالوا: لا، قال: أراني قد خولفت، فدعا بالخمر، فلم يزل يشربها صرفًا حتى قتلته»(٤).

ولتوضيح الدور المهم الذي تقلده الشاعر في الجاهلية، فإن نيكلسون يلمح أيضًا إلى « قصة الشاب الذي رفضت محبوبته الزواج منه لأنه لم يكن شاعرًا، ولا كاهنًا، ولا عالمًا بعيون الماء»(٥). لم أستطع الحصول على المصدر الذي اقتبس منه نيكلسون وهو *Arabum Proverbia* (الأمثال العربية) لمؤلفه فريتاغ Freytag (نصوص عربية مع ترجمتها اللاتينية مقتبسة من كتاب مجمع الأمثال للميداني)(٦)، ولكن الشكر موجه للاطلاع الواسع، والذاكرة الفذة للدكتور بير محمد حسن(٧) التي استطعت عن طريقهما أن أجد النص في مجمع الأمثال للميداني تحت هذا المثل: «**لا ماءكِ أبقيت ولا حركِ أنقيت**»(٨).

---

(1) Huart, Clement: *op.cit.*, p.8.

(٢) أبو الفرج الأصبهاني، المصدر السابق، ٦٣/٢١.

(٣) المصدر نفسه، ٦٦/٢١.

(٤) ابن قتيبة، المصدر السابق، ٣٤٠/١، وانظر أبو الفرج الأصبهاني، المصدر السابق، ١٧/٣ و ٦٦/٢١-٦٧.

(5) Nicholson, *op.cit.*, pp.72-73.

(6) *Ibid.*, p.31, f.n 1, p.480, item 30.

(٧) هو العالم اللغوي الكبير الدكتور بير محمد حسن (٤ مارس ١٩٠٤- ١٩ أغسطس ١٩٩٩م)، قضى حقبة طويلة من حياته في تحقيق معجم العباب للصاغاني، وكان عالمًا بأسرار اللغة العربية ودقائقها، تعرف عليه الدكتور خورشيد رضوي أثناء عمله في معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد. (انظر **عبد القدير**، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٩٦-٢٩٩ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي ص: ٢٨٢-٢٨٤). (المترجم).

(٨) الميداني، مجمع الأمثال، مجلدان، بيروت، ١٩٦١-٦٢م، ٢١٨/٢.

وخلاصة الرواية هنا أن الضب بن أروى خرج من اليمن إلى الشام للتجارة، فجنح عن أصحابه، فأصبح يسير على غير هدى حتى ضل طريقه، فالتقى بأناس لا يعرفهم. وبعد السؤال عنهم، علِم أنهم من قبيلة همدان[1]، (فأقام عندهم)، وأحب فتاة منهم، فخطبها. وهذا اقتباس من النص الأصلي:

«... وكانوا لا يزوجون إلا شاعرًا أو عائفًا أو عالمًا بعيون الماء- فسألوه عن ذلك، فلم يعرف منها شيئًا، فأبوا تزويجه- فلم يزل بهم حتى أجابوه فتزوجها»[2].

لا شك أن هذا الخبر يكشف لنا غرابة أولئك الناس، ويسلط الضوء على القيمة العظيمة التي ربطوها بالشعر بين الأشياء الأخرى، لكنه لا يذكر أي أهمية للقوى الخارقة للطبيعة. والفائدة المرجوة من وراء الشعر بوصفه فنًّا في العصور العربية القديمة أنه كافٍ وحده لإعطاء تفسيرٍ مرضٍ لتصرفاتهم. إضافةً إلى أن الجملة الأخيرة من النص المقتبس أعلاه: (فلم يزل بهم حتى أجابوه فتزوجها) تضعف بشدة النقطة التي أثارها نيكلسون؛ حيث أنها تظهر أن عائق الزواج كان مجرد مسألة تفضيل، وليس مسألة تحريم، وفي النهاية «لم يرفض تزويج الشاب بمحبوبته».

ومجمل القول أنه لا ينكر أن الشعر في العصر الجاهلي كان من أهم المهارات التي يكافأ عليها المرء؛ فقد كان الشاعر مثلما ذكرنا في البداية «حماية لأعراضهم، وذب عن ذكرهم»، كما كان ذا شأن حتى خارج نطاق قبيلته؛ لأن مديحه قد يصل إلى أي أحد، بينما هجاؤه قد يجر عليه مشكلات لا تحمد عقباها. ومن أمثلة ذلك، الحكايات النادرة التي تروى عن الأعشى والمحلق، والحطيئة وبني أنف الناقة، ولبيد والربيع بن زياد[3]. كما يوضح هجاء جرير الجارح -بالرغم من أنه ليس جاهليًا- لبني نمير والمعروف بالفاضحة والدامغة[4] شدة خوف العرب من الهجاء. كان علينا أن نتفق مع نيكلسون أن كلمات الشاعر المنطوقة «تطير عبر الصحاري أسرع من السهام» و «سكنت قلوب كل من سمعها وصدورهم»[5]. إن تأثير الشاعر في ذلك الزمان له طابع اجتماعي-سياسي بالضبط مثل ما تحمله لنا وسائل الإعلام اليوم. ولكن بالرغم من كل ذلك، فإن الشاعر يبقى إنسانًا لديه أصدقاء وأعداء، يقابل إما بالاحترام أو الإهانة، وله نصيبه من الأفراح والأتراح وحسن الحظ وسوئه. فهو ليس محاطًا بهالة من الهيبة الخارقة للطبيعة. والسبب وراء الخوف من هجائه؛ هو جلبه الخزي والمهانة، وليس لأنه يجلب اللعنات الفتاكة أو التعويذات. والشاعر في الجاهلية -باختصار ومن دون شك، كما توضح مكانته الآداب والتقاليد -شخص طبيعي، ولكنه في الوقت ذاته ذو مكانة وصاحب شأن. أ.هـ

(١) إن مما يثير التساؤل هو ما إذا كانت قبيلة همدان كلها تتبع هذه الطريقة في الزواج الموصوفة أعلاه، أو أن جزءًا منهم فقط - وهو الراجح- يتبعها.

(٢) الميداني، المصدر السابق، ٢/٢١٩.

(٣) انظر ابن رشيق، المصدر السابق، باب من رفعه الشعر ومن وضعه، ١/٤٠-٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٥١.

(5) Nicholson, *op. cit.*, p.72

خاتمة

وفي الختام، فإن هذا البحث تولى تسليط الضوء على مكانة الشاعر الجاهلي من وجهة نظر أحد علماء اللغة العربية وآدابها في باكستان؛ وهو الدكتور خورشيد رضوي الذي ناقش في مقالته بعض الروايات التي وردت في كتب الأدب عن الشاعر الجاهلي ومكانته، وعرض أثناء ذلك لبعض وجهات النظر والفرضيات التي أطلقها بعض المستشرقين. وقد ابتدأ الدكتور رضوي بحثه مناقشًا لمقولة ابن رشيق المعروفة، أن القبيلة تحتفل إذا نبغ فيها شاعر، وتقيم الولائم، وتأتي القبائل الأخرى لتهنئتها، مستعرضًا بعض النصوص والمواقف التي تبين خلاف هذه المقولة. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة: المبحث الأول: استعرض بإيجاز سيرة الأستاذ الدكتور خورشيد رضوي، وأما المبحث الثاني: فقد لخص وجهة نظر الدكتور رضوي في مكانة الشاعر الجاهلي من خلال ما جاء في مقالته التي ختمها بالتأكيد على أن للشاعر الجاهلي مكانة في مجتمعه، لكنه كان فردًا عاديًا من أفرادها لا يتميز بشيء عنهم، وليس له رخصة إن أخطأ أو فعل ما يوجب عقوبته. وناقش المبحث الثالث مكانة الشاعر الجاهلي في قبيلته مع إلقاء بعض النقد على رؤية رضوي؛ حيث تبين قلة استشهاد الباحث رضوي بالشعر لتأكيد وجهة نظره، مع التركيز على الحديث عن مكانة الشاعر في قبيلته التي لم تكن بتلك القوة نظرًا لعدة أسباب ذكرت في ذلك المبحث. وختم البحث بترجمة مقالة الدكتور رضوي المعنونة بـ «مكانة الشاعر في الجاهلية»، المنشورة في مجلة Hamdard Islamicus وذلك في المبحث الرابع.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- أظهر، ظهور أحمد، «**جوانب مجهولة من حياة عبد العزيز الراجكوتي**» ص ٢٤١- ٢٦٦ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي.
- تيمور باشا، أحمد، **الأمثال العامية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.
- ابن الجراح، **من اسمه عمرو من الشعراء**، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- أبو حاقة، أحمد، **الالتزام في الشعر العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
- الخليل، أحمد، **ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي**، دار أطلس، دمشق، ١٩٨٩م.
- ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٤، ١٩٧٢.
- عبد القدير، الحافظ، **الدكتور خورشيد الحسن رضوي رائد الأدب العربي في باكستان**، ص: ٢٩٦-٢٩٩ ضمن كتاب اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي.
- غازي، إنعام الحق، **اللغة العربية في باكستان**، من منشورات مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
- ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ابن قميئة، عمرو، **ديوانه**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، من منشورات معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- كفافي، زيدان، **تاريخ الأردن وآثاره في العصور القديمة (العصور البرونزية والحديدية)**، عمان، ٢٠٠٦م.
- المفضل الضبي، **المفضليات**، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٦، دت.
- Khalaili, Kamal, ***A Gem Dectionary of Coprative Proverbs***, Beirut, Maktabat Lubnan, 1994.
- Risvi, Kh, **The Status of the Poet in *Jahiliyyah***, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983. Pp. 97-110
- Al-Rushood, Rashed, ***the Poet and the Tribe in the Jahili Period***, PhD **Dissertation, Leeds University, 2002.**

ملحق

Hamdard Islamicus

Bait al-Hikmah, Madinat al-Hikmah, Karachi-74700, Pakistan
Tel: 021-3644-0184, e-mail: Islamicus@hamdard.edu.pk



TO WHOM IT MAY CONCERN

This is to certify that the management of the *Hamdard Islamicus* has no objection on translating the following article published in the *Hamdard Islamicus*, into Arabic language by Dr. Rashid Rashud, Dean, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, Alkharj, Kingdom of Saudi Arabia:

» The Status of the Poet in Jahiliyya» by Dr. Khurshid Rizvi, *Hamdard Islamicus*, Vol.VI, Number-2, 1983

Ansar Zahid Khan

Dr. Ansar Zahid Khan
Editor
Hamdard Islamicus

January 18, 2016

“The Status of the *Jahili* Poet. An Oriental Prospective” By Prof. Rashed Mubarak Alrushood

Abstract

This research sheds light on the status of the poet in pre-Islamic era according to the professor Khurshid Rizvi's point of view as he has mentioned in his article.

It comes in un introduction and four sections,

First section, briefly reviews the biography of Prof. Khurshid Rizvi.

Second section, summarizes Khurshid Rizvi's prospective regarding the status of the *jahili* poet.

The third, discusses the status of the *jahili* poet in his tribe.

In the fourth section, Khurshid Risvi article The Status of the Poet in *Jahiliyyah*, Hamdard Islamicus, Vol. VI/ Number 2/ Summer 1983. Pp. 97-110, has been translated into Arabic.

المستشرقون وإشكاليات تلقي الشعر العربي القديم: ريجيس بلاشير والمتنبي نموذجًا

عبد القادر محمد الحسّون

أستاذ الأدب والنقد المشارك بجامعة الملك فيصل بالأحساء

ملخّص

يتنزّل البحث حول «المستشرقين وإشكاليات تلقي الشعر العربي القديم» في إطار الدراسة الابستمولوجية لقراءات التراث، وهو محاولة لتفكيك القراءة الاستشراقية بالاعتماد على منظور التلقي. والداعي إلى طرح هذا الموضوع متولّد من فرضية مؤدّاها أنّ «أفق الانتظار» عند المستشرقين يبدو مختلفا عن متطلبات النص الشعري العربي القديم بحكم اختلاف البيئة وتباين المعطيات الحضارية والثقافية بين القارئ والنص المقروء. وتنشأ من هذه الفرضية إشكالية عامّة تتلخّص في سؤال محوري هو : كيف تلقى المستشرقون التراث الشعري العربي دون أن يكون بينهم وبينه وشائج قربى أو قواسم مشتركة؟

وسنحاول معالجة هذه الإشكالية وطرْقِ ما يتفرّع عنها من قضايا بدراسة نموذج من الأعمال الاستشراقية هو كتاب المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (Régis Blachère): «أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي»، ولمقاربة هذا النموذج الذي يمثّل عيّنة من دراسات المستشرقين للشعر العربي القديم سنعتمد من الناحية النظرية على مكتسبات نظرية التلقي كما تبلورت في أعمال المنظرين الألمانيين ومؤسسي مدرسة التلقي في جامعة كونستانس هانز روبرت يوس (H. R Jauss) وفلفانغ أيزر (F.Iser)، ونستمدّ منهما أبرز المفاهيم المحدّدة لمراسم التلقي مثل «أفق الانتظار» و«المسافة الجمالية» و «اندماج الآفاق» و «مستويات المعنى» و «وجهة النظر الجوّالة».

وسيتوزّع البحث في الموضوع من هذا المنطلق على ثلاثة محاور أساسية يتعلّق كل محور منها بمحدّد من المحدّدات الموجّهة لعملية التلقي، والتي يمكن أن نفهم في ضوئها كيفية التفاعل بين القارئ الأجنبي والتراث الشعري، وما يكشف عنه ذلك من أبعاد ابستمولوجية يمكن أن تفسّر أسس الدراسات الأجنبية للتراث الأدبي، وهذه المحدّدات هي : المحدّد المنهجي، والمحدّد الذوقي، والمحدّد الثقافي.

كلمات مفتاحية

التلقي - الشعر القديم - الاستشراق - بلاشير - المتنبي.

تمهيد

ما من شكّ في أنّ تلقي الأدب عموما، والشعر على وجه الخصوص يرتهن إلى أفق انتظار (Horizon d'attente) الجمهور المتلقي، ويتشكّل أفق الانتظار، كما بيّن ياوس، من تداخل معطيات عديدة تتصل بمعارف المتلقي وبالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص وبالعلاقة بين اللغة والواقع[1]، ومن المؤكّد أنّ هذه المحدّدات تطرح في حال انتماء النصّ والقارئ إلى ثقافة واحدة، أمّا إذا اختلف الأمر وكان القارئ من ثقافة أخرى مختلفة عن الثقافة التي نشأ فيها النصّ فإنّ ذلك يدعو بالضرورة إلى التفكير والتساؤل، فكيف يمكن لقارئ ينتمي إلى ثقافة أجنبية أن يتلقى نصوصا أدبية نشأت في سياقات حضارية وثقافية مغايرة؟

هذا السؤال الذي يطرح مبدئيا على نظريات التلقي في مستوى التجريد الذهني سؤال مشروع يستمدّ مسوغاته من أنّ الكثير من النصوص الإبداعية تعبر حدودها الثقافية واللغوية وتستحوذ على اهتمام قرّاء لا تربطها بهم صلة، بلّ إنّ بعض النصوص تصبح نصوصا كونية، فتتعدّد قراءاتها باختلاف لغة القرّاء وتنوّع ثقافاتهم. ولنا في النصوص العالمية الشهيرة نماذج معروفة، منها، على سبيل التمثيل لا الحصر، «الإلياذة» و «الأوديسا» و «ألف ليلة وليلة» ومسرحيات شكسبير وروايات دوستيفسكي أو غيرها من النصوص التي حوّلتها الترجمة إلى نصوص كونية يتفاعل معها القرّاء على تباعد الأزمنة واختلاف الأمكنة.

لعلّ هذه النصوص الشهيرة وغيرها هي التي سوغت ظهور مصطلح «الأدب العالمي» الذي يطلق على النصوص ذات الطابع الكوني من حيث التلقي وليس من جهة النشأة، فهذه النصوص تنشأ بالضرورة داخل إطار حضاري وثقافي مخصوص، ولكن التلقي هو الذي يخرجها من إطار المحلية الضيق إلى الإطار الكوني الواسع، وهذا ما يشرّع التفكير في طبيعة هذا النمط من أنماط التلقي وفي المحددات المتحكمة فيه.

ويعدّ تلقي المستشرقين للأدب العربي القديم ضربا من ضروب التلقي الذي يقوم على الاختلاف والتباعد بين الثقافة التي نشأ فيها النص، وهي ثقافة شرقية قديمة، والثقافة التي ينتمي إليها المتلقي، وهي الثقافة الغربية المعاصرة، ويتولد من هذا التباعد سؤال محوري مفاده: كيف تلقى المستشرقون نصوص الأدب العربي القديم التي نشأت في ثقافة مختلفة عن ثقافتهم؟

---

(١) يترجم مصطلح (Horizon d'attente) بأفق الانتظار وأفق التوقّع، وقد حدّد ياوس هذا بقوله: "نقصد بأفق التوقع، نسق الإحالات القابل للتحديد الموضوعي، الذي ينتج، وبالنسبة لأي عمل في اللحظة التاريخية التي ظهر فيها، عن ثلاثة عوامل أساس: تمرّس الجمهور السابق بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه هذا العمل، ثمّ أشكال وموضوعات أعمال ماضية تفترض معرفتها في العمل، وأخيرا التعارض بين اللغة الشعرية واللغة العملية، بين العالم الخيالي والعالم اليومي.". انظر: هانز روبرت ياوس، **جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي،** ترجمة رشيد بنحدو، الرباط: منشورات ضفاف/منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٦، ص٥٥.

ويستمد هذا السؤال الإشكال أهميته من كونه يحول القضية النظرية المطروحة على نظرية التلقي في مستوى التجريد إلى قضية إجرائية تتعلق بمنجز نقدي معلوم، فخطاب الاستشراق يمثّل مدونة نموذجية يمكن أن توفر لنا المعطيات التي من شأنها أن تكشف لنا كيف تتم قراءة النص الأدبي بعيون أجنبية، ولكن أهمية هذه المدونة لا ينبغي أن تحجب عنا الصعوبات التي تحيط بها إذا ما رمنا دراستها والبحث فيها، فمصطلح الاستشراق لا نكاد نقف له علي تعريف جامع مانع، والتراث العربي الذي درسه المستشرقون غزير وفي غاية التنوع، يشمل الأدب والفلسفة والعلوم والدين والسياسة والحضارة بسبب اعتماد معظم المستشرقين على تعريف موسع لكلمة أدب كالقول إن لفظ الأدب يمكن أن يطلق على «كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة»[١]، وفضلا عن كل ذلك فإن الاستشراق نفسه لم يكن مذهبا واحداً، بل كان اتجاهات متباينة ومدارس مختلفةً.

ونظرا إلى أنه من العصيّ دراسة الخطاب الاستشراقي برمّته في هذا الحيز الضيق فقد اخترنا عينة من كتابات المستشرقين حول الأدب العربي القديم هي كتاب المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير[٢] «أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي»[٣]، ويعزى اختيارنا لهذا الكتاب لأسباب كثيرة من أهمها أنه يمثل تجربة من تجارب التلقي المميزة، فبلاشير اهتم بشاعر يعد شعره نموذجا للشعر العربي القديم، ودرس ديوانه دراسة كاملة وفق رؤية منهجية محددة، وصرح في ثنايا قراءته وفي مواضع مختلفة بالهواجس التي تخامره بوصفه قارئا أجنبيا، وجاءت تعليقاته على قصائد الشاعر وأساليبه الفنية معبرة عن رؤية نقدية خاصة، وقد قادنا التدبر في هذه الرؤية ومحاولة تفكيكها لاستخلاص أهم ضوابطها وأركانها إلى الوقوف على ثلاثة محددات أساسية بدا لنا أنها تفسر، إلى حد بعيد، نمط التلقي الاستشراقي للشعر العربي القديم، وهذه المحددات هي: المحدد المنهجي والمحدد الذوقي والمحدد الثقافي.

---

(١) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: دار المعارف، ط.٥، د-ت، ص٣.

(٢) ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣م) Régis Blachère هو مستشرق فرنسي له أعمال كثيرة حول الأدب العربي القديم، منها كتابه **"تاريخ الأدب العربي من البداية حتى القرن الخامس عشر"** (وهو في ثلاثة أجزاء: الجزء الأول: ١٩٥٢، الجزءان الثاني والثالث: ١٩٦٤ وقد توفي قبل أن يتمه) وقد ترجمه ابراهيم كيلاني إلى العربية، وكتابه "القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره" ومن كتبه "قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها"... انظر ترجمته ضمن كتاب: **موسوعة المستشرقين** لعبد الرحمن بدوي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣، ص ١٢٧.

(٣) الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه دولة أعدّها ريجيس بلاشير سنة ١٩٣٦ في جامعة السوربون، وقد نشر الكتاب باللغة الفرنسية بعنوان:

Un poète arabe du IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou t-Tayyib al-Motanabbî: (essai d'histoire littéraire), Poitiers, impr. Renault; Paris, Adrien-Maisonneuve, 5, rue de Tournon, 1935. (26 avril 1937)

وقام إبراهيم كيلاني بترجمة الكتاب إلى العربية بعنوان: **أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي**، ونشره في طبعته الأولى بدمشق منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٥.

١- **المحدّد المنهجي:** قدمت القراءة الاستشراقية للتراث نفسها بوصفها قراءة منهجية، وكان المستشرقون يلحّون في كتاباتهم على إبراز التزامهم بقواعد المنهج التاريخي التي يعدونها قواعد علمية تضمن للدارس فهم الظاهرة الأدبية فهما موضوعيا بردّها إلى العوامل التي أنتجتها، وقد حددت هذه العوامل عند أرباب المنهج التاريخي ومنظريه أمثال برونيتير وهيبوليت تين ولانسون في تأثير العوامل الخارجية المتصلة بالعرق والبيئة والعصر[١]، فنشأت عن ذلك النظرية المعروفة بنظرية الانعكاس، والتي ترى أن الأدب يعكس العوامل المتصلة بحياة الأديب وعصره على النحو الذي تعكس به المرآة الصور التي تقع خارجها[٢]. والناظر في كتب المستشرقين ومؤلفاتهم المخصصة للتأريخ للأدب العربي ودراسته يلاحظ أنهم التزموا بمبادئ هذه النظرية وعملوا على تطبيقها، فجاءت أعمالهم قائمة على تجميع المعطيات التاريخية وتفسير تطور الظاهرة الأدبية في ضوء تلك المعطيات التي يتقاطع فيها السياسي والاجتماعي والاقتصادي وكل ما يتصل بحياة الأديب وبالعصر الذي عاش فيه.

والذي يفسر اطمئنان المستشرقين إلى هذه الرؤية المنهجية وحرصهم على تطبيقها يعود، في اعتقادنا، إلى أنهم وجدوا أن المنهج يمكن أن يكون وسيطا بينهم وبين التراث يضمن لهم فهمه ودراسته دراسة تتصف بالعلمية والموضوعية. وما من شك في أن الثقة في المنهج والتمسك به والإعلاء من شأنه تزداد في حال التباعد بين ثقافة القارئ وثقافة النص المقروء، فالمنهج في هذه الحال هو المسوّغ للقراءة والضامن الأول لحسن سير عملية التلقي ولتجسير الفجوة الثقافية بين القارئ والمقروء.

لقد أكد ريجيس بلاشير أهمية المنهج التاريخي بالنسبة إلى المستشرقين فقال: «ومن الثابت، على كلّ حال، أنه إذا أراد ناقد أوربي الوصول إلى حكم صحيح على ديوان شاعر الكوفة وجب عليه أن يعمد إلى المنهج التاريخي»[٣] ونلمس في كتابه حول المتنبي حرصا شديدا على إظهار أهمية البعد المنهجي تتجلّى أولى مظاهره في العنوان الذي اختاره «أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي»، فمن الواضح أن المؤلف قد جعل دراسته منتمية إلى حقل دراسات تاريخ الأدب، والتزم تبعا لذلك بقواعد المنهج التاريخي الذي يعتمد عليه هذا النوع من الدراسات. وقد أكد مترجم الكتاب إبراهيم كيلاني في مقدمته أن من مزايا دراسة بلاشير «تقيد المؤلف بالمنهج التاريخي الدقيق، وانطلاقه من مبدأ وجوب توافق تسلسل الأحداث مع سيرة الشاعر وتفاعلها الحتمي للوصول إلى الحقيقة، وهذا ما لم يفطن له جميع من درسوا المتنبي من الشرقيين»[٤]

(١) انظر حول مبادئ المنهج التاريخي في دراسة الأدب: قيستاف لانسون، **مناهج البحث في الأدب واللغة**، ترجمة محمد مندور، ضمن كتابه النقد المنهجي عند العرب، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٦.

(٢) راجع حول نظرية الانعكاس: حسين الواد، فصل" مفهوم الانعكاس في النقد الأدبي الحديث" ضمن كتابه **في مناهج الدراسات الأدبية**"، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٥، (صص١٩-٣٦)

(٣) ريجيس بلاشير، **أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥، ص٤٦٩.

(٤) إبراهيم كيلاني، مقدمة ترجمته لكتاب "أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي"، ص٥.

ولئن لم يشرح ريجيس بلاشير قواعد منهجه ولم يذكر أسسه ومرتكزاته النظرية فإن تتبع طريقته في دراسة تجربة المتنبي الشعرية يقودنا إلى أنه توخى إجراءات منهجية مخصوصة استمدّها من آليات المنهج التاريخي في دراسة الأدب، ويتجلّى ذلك في مستويات مختلفة من كتابه يمكن توضيحها في النقاط الآتية:

- قسّم بلاشير كتابه حول المتنبي إلى مقدمة وقسمين: القسم الأول وسمه بـ «سيرة أبي الطيب المتنبي وشعره» وجاء في أحد عشر فصلا تدرّج فيها من طفولة المتنبي في الكوفة إلى وفاته في فارس مرورا بما يقع بينهما من مراحل متتابعة تختلف باختلاف الممدوحين الذين قصدهم الشاعر والمدن التي أقام فيها. والقسم الثاني بعنوان: «ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين» وقسّمه بلاشير إلى خمسة فصول تتبع فيها ما كتب حول شعر المتنبي من شروح ودراسات قديما وحديثا في العراق وفارس ومصر والشام والمغرب وعند المستشرقين.

ويعتمد التقسيم الذي توخاه بلاشير على معياري الزمان والمكان بوصفهما محدّدين أساسيين يمكن من خلالهما اكتشاف أثر الزمن والبيئة في شعر المتنبي، ومن المعلوم أنّ المنهج التاريخي يؤكّد أن الأدب ابن بيئته وأنّه يتأثر بزمن نشأته.

- بدأ ريجيس بلاشير كتابه بمقدّمة تاريخية مطوّلة تعرّض فيها لأحوال الخلافة العباسية في أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، فبحث في الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية، ثم توقّف عند الحياة الفنية والأدبية وحالة الشعر والشعراء، وتناول في الأخير منطقة الكوفة فعرّف بها وبسكانها وركّز على الحياة الثقافية والدينية وعلى تأثيرات الحركة القرمطية.

ولهذه المقدمة أهمية على المستوى المنهجي فهي ترسم الإطار التاريخي الذي يتنزّل فيه شعر المتنبي وتتضمّن المفاتيح الأولية لدراسة شعره بوصفه ظاهرة تنتمي إلى بيئة مخصوصة ستترك آثارها فيه، من ذلك مثلا أنّ حاضرة الكوفة التي نشأ فيها أبو الطيب كانت «حاضرة مضطربة ومتقلبة» يغلب عليها مزاج التمرّد والثورة، وكانت، في الوقت نفسه، «مركزا ثقافيا ذا فعالية عجيبة، وصلت فيها الدراسات اللغوية والنحوية إلى أقصى درجات الدقة... وكان الأدب والشعر، من نحو آخر، ممثلين خير تمثيل»[1] وقد ترك ذلك كلّه أثرا في شخصية المتنبي وطبع شعره بطابع مميّز.

- التزم المؤلف في دراسته لقصائد الشاعر بالترتيب الزمني الكرونولوجي، فبدأ بمحاولاته الشعرية الأولى في بغداد، وبيّن أنّه يغلب عليها طابع التقليد والمحاكاة لأن الشاعر الشاب مازال يتدرب على النظم ويقيس براعته ببراعة سابقيه من الشعراء، ثم تتبّع بعد ذلك مراحل التطور في تجربة الشاعر بتمرّده في بادية السماوة وسجنه والتحاقه بعد ذلك ببلاطات الأمراء إلى أن بلغ قمة المجد والشهرة في بلاط سيف الدولة الحمداني،

(١) ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ص ٣٠-٣١.

ثم ما كان بعد ذلك من رحيله إلى مصر وخيبته في بلاط كافور وعودته حيث تبدأ مرحلة النهاية فتغلب على قصائده نزعة وجدانية حزينة تظهر في هجائه وفي شعره التأملي وفي وصفه للطبيعة.

وعلى هذا النحو بين بلاشير أوجه التطابق بين شعر المتنبي وحياته، وبيّن أن تطوّر تجربته الشعرية يساير تطور تجربته في الحياة. ومن المؤكّد أنّ هذا التصوّر هو ما كان يحرص المنهج التاريخي على إبرازه وتثبيته انطلاقا من القناعة بأنّ الإبداع الأدبي ما هو إلاّ صورة تنعكس فيها مجريات حياة الأديب.

- صنّف بلاشير قصائد المتنبي إلى مجموعات، وركز تحليله لها على استقراء المعاني الأساسية التي تدل على أفكاره وعقيدته ورؤيته في الحياة، من قبيل ميله إلى الثورة والتمرّد، وكلفه بالمبالغة والتهويل، ونزعته العروبية التي تتجلى بوضوح في مدحياته لسيف الدولة الحمداني، وتردد معاني الكبرياء والطموح والفخر في قصائده المختلفة.

ويندرج هذا النمط من التحليل المضموني للقصائد الشعرية في إطار الرؤية العامة لمنهج تاريخ الأدب التي لا تنظر إلى المعاني الشعرية من زاوية المجاز والتخييل بل تعدّها حقائق نهائية وثابتة تصوّر بأمانة ما يعتقده الشاعر وما يفكّر فيه، ومأتى هذه الرؤية يكمن في النظر إلى النصوص الأدبية بوصفها وثائق تكشف إذا ما درست دراسة موضوعية عن شخصيات أصحابها. ويقود ذلك بالضرورة إلى تجنب التأويل والاكتفاء بالتفسير وفهم المعاني فهما حرفيا، فأفق الفهم في الرؤية النقدية التاريخية محدود بعلاقة التطابق بين اللغة والمرجع.

إن هذه الإجراءات المنهجية التي وجهت قراءة بلاشير لشعر المتنبي تستلهم، كما بينا، أهمَّ مبادئ المنهج التاريخي الذي اعتمده المستشرقون في دراساتهم للأدب العربي القديم، ويبدو أن انتشار هذا المنهج بينهم كان بغرض تسويغ قراءاتهم وإضفاء المشروعية عليها، فبما أن قواعد المنهج هي بالأساس قواعد علمية عامة فهي تمتلك صلاحية التطبيق على النصوص الأدبية كافة بصرف النظر عن لغتها وطبيعة الثقافة التي تنتمي إليها. فالمنهج تبعا لذلك يمثل آلية لتجاوز عوائق التلقي إذ يرسم للقارئ أفق انتظار تحدّده التصورات الكامنة في المقدمات النظرية حول ماهية الأدب وطبيعة علاقته بالواقع وبالبيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة بنشأته. وخضوع هذه العلاقة إلى مبدأ الحتمية الذي تفرضه نظرية الانعكاس يجعل القارئ مزودا بمجموعة من التنبؤات المسبقة يكون لها دور أساسي في توجيه القراءة ورسم آفاقها وحدودها.

لعل هذا ما يفسر ما يلاحظه الدارس لكتابات المستشرقين من تشابه في المقدمات والنتائج، فالبعد المنهجي الحاضر بقوة في قراءاتهم للشعر العربي القديم يخفي إلى حد بعيد مسألة اختلاف الخصوصية الثقافية بين القارئ والنص المقروء. إذ تختزل بيئة النص الثقافية في المعطيات التاريخية السياسية والاجتماعية والدينية التي تمارس تأثيرها وفق منطق سببي وتترك أصداءها بطريقة مباشرة في النصّ، وتتوارى ثقافة القارئ ويخفت تأثيرها بإعلاء صوت المنهج والاحتكام إلى منطق العلم. وهكذا تصبح القراءة، في ظاهرها على الأقل، نوعا من الممارسة الموضوعية المحايدة.

تتجلى هذه الحيادية بوضوح في اللغة التي يكتب بها المستشرقون، فهي، في الغالب، لغة وصفية تحليلية تنقل معطيات موضوعية دقيقة عند التعريف بالشعراء أو أثناء دراسة الأشعار، ففي سياق التعريف بالمتنبي يقول بلاشير: «ولد الشاعر أبو الطيب الذي اشتهر فيما بعد بلقب المتنبي في أسرة استقرت في أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في الكوفة أو المنطقة المحيطة بها، وكانت تلك المنطقة تؤلف إقليما من أقاليم ستة في العراق العربي ممتدة إلى الجنوب من بغداد على الشاطئ الأيمن من الفرات حتى سهوب السماوة غربا، في حين يحدها إلى الشرق والجنوب الشرقي مستنقعات البطيحة.»[(١)]

ويبدو واضحا من خلال هذا التعريف أن كلام بلاشير يخلو تماما من الأحكام الذاتية، وينحو منحى التعريف الموضوعي المستند إلى الوصف الجغرافي الدقيق، وهذا الأسلوب الموضوعي لا نجده عند التعريف بالشاعر ومكان نشأته فحسب، بل نجده يتكرر في مواضع أخرى في سياق تقديم القصائد أو التعريف بالشخصيات التي مدحها أبو الطيب بشعره، أو نقل الأحداث التي عاصرها أو شارك فيها. فقد كان المؤلف يجمع المعطيات التاريخية الدقيقة حول ممدوحي الشاعر على نحو حديثه عن سيف الدولة الحمداني، فقد قدّم ترجمة وافية له استخدم فيها معلومات مفصّلة استفادها من كتب التاريخ القديمة مثل شجرة نسب الحمدانيين التي استمدّها من كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان، أو بذكر الوقائع التي قادها سيف الدولة في صراعه مع الروم وتوثيقها توثيقا دقيقا بتحديد تواريخها وذكر أسماء المواقع التي جرت فيها، والإسهاب في التعريف ببلاط سيف الدولة ومن كان يؤمّه من العلماء والأدباء المشهورين.[(٢)] وقد كانت هذه المعطيات التي جمعها بلاشير من المصادر القديمة تقدّم بطريقة سردية غايتها رسم صورة واضحة المعالم عن الإطار الذي سينتج فيه أبو الطيب قصائده المعروفة بالسيفيات.

ولا يخفى أن الحرص على استحضار المعطيات والتفاصيل حول الأماكن والشخصيات والوقائع والمناسبات هو من مقتضيات المنهج التاريخي، فتلك المعطيات تمثل مداخل لمباشرة النصوص الأدبية وفهمها، وهي بالإضافة إلى ذلك تضمن للناقد قدرا من الموضوعية، إذ تجعله ينظر إلى الإنتاج الأدبي في سياقه التاريخي والحضاري، دون أن يسقط عليه رؤية خارجة عن السياق الذي نشأ فيه، ولما كان المستشرقون ينتمون إلى سياق حضاري مختلف، ويصدرون عن ثقافة مغايرة ولا تربطهم بنصوص الأدب العربي القديم روابط متينة، كوحدة اللغة والاشتراك في الرموز والأخيلة، فقد كان من الطبيعي بالنسبة إليهم أن يكون سبيلهم إلى الاقتراب من تلك النصوص وتمثّلها أن يستحضروا ما حفّ بها من ظروف ومعطيات تسهم في كشف مكنوناتها وإظهار معانيها.

وعلى الأهمية الفائقة التي حظي بها البعد المنهجي في كتابات المستشرقين فإنّ ذلك لا يمكن أن يحجب عنّا البعد الذاتي، فالحرص على الموضوعية والتحلي بالحياد لم يمنعهم في مواضع كثيرة من التعبير عن مواقف وأحكام تقييمية

(١) ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨- ١٨٥

تدلّ عند التأمّل فيها على أن تلقي النصوص الأدبية يرتهن، في جوانب كبيرة منه، إلى محددات ذوقية تتصل بالقارئ وتدلّ على خصوصية التجربة الجمالية التي لا يمكن أن تخضع للتنميط المنهجي أو تتحوّل إلى دراسة علمية محضة مهما ادعى أصحابها ذلك.

٢- المحدّد الذوقي: ليست النصوص الأدبية وثائق تاريخية وإن لم تخل من معطيات التاريخ، وليس مطلب المتلقي أن يقف في حدود وصف النصوص واستخراج ما يكمن فيها من حقائق، وإنما الأدب عموما والشعر خاصة فنّ وإنشاء وتخييل، وتلقي الفن والإبداع في حقيقته ممارسة جمالية تستهدف، عن قصد أو عن غير قصد، الاستمتاع والتأويل. ولذلك فإن فعل القراءة يتمّ عبر التفاعل بين النص وذات القارئ، والعمل الأدبي، كما يرى أيسر، «له قطبان يمكن أن نطلق على أحدهما القطب الفني والآخر الجمالي، والقطب الفني هو نص المؤلف، والقطب الجمالي هو عملية الإدراك التي يقوم بها القارئ»[(١)] والتفاعل بين هذين القطبين يجري بصفة متزامنة لأن القارئ بمروره بين «الرؤى المتباينة التي يعرضها النص وربط مختلف الآراء والأنماط ببعضها البعض فإنه يبدأ في تفعيل العمل وبالتالي في تفعيل ذاته أيضا»[(٢)]

ولا تخرج القراءة الاستشراقية للأدب العربي القديم عن هذا القانون العام بل تخضع -شأنها شأن غيرها من القراءات- لمبدأ التفاعل بين الذات والموضوع، لأن الذات مكوّن أساسي في فعل القراءة لا يمكن إبطال دورها مهما بلغت سطوة المنهج، وقراءة بلاشير لشعر المتنبي تؤكد ذلك، فمن الملاحظ أنه في تعليقه على الأبيات والقصائد لم يكن يتردد في إبداء الرأي استحسانا أو استهجانا، ويمكن أن نوزّع أراءه على محورين: أحكام جزئية وأحكام عامة.

نقصد بالأحكام الجزئية آراء بلاشير التي تخص أبياتا وقصائد من شعر المتنبي، تعرض لها بالتحليل وتوقف عند بعض جوانبها اللغوية أو البلاغية من قبيل قوله في بيت من قصيدة مدح بها الشاعر بدر بن عمار واصفا انتصاره على أسد: «واستلزم البيت الأخير، كما هو متوقّع، وصف الفرس الذي امتطاه بدر، وكما هي الحال في وصف الأسد لجأ الشاعر أيضا إلى المبالغات التي تقرب من اللامعقول، والتشبيهات الغريبة، والأسلوب المعقّد جدا باستعمال الألفاظ المغرقة في القدم، والبيان الذي حيّر الشرّاح»[(٣)] والبيت الذي يقصده هو قول الشاعر (الكامل)[(٤)]:

فِي سرْجِ ظَامِئَةِ الفُصُوصِ طِمرَّةٍ يَـأْبَى تَـفـرُّدُهَـا لَهَـا التَّـمْـثِـيلاَ

(١) فولفجانج إيسر، **فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية**، ترجمة عبد الوهاب علوم، المجلس الأعلى للثقافة، مطابع المجلس الأعلى للآثار، د-ت، ص٢٧-٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٣) ريجيس بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص١٤٢.

(٤) أبو الطيب المتنبي، **الديوان**، ج٣، ص٣٥٧.

والمعنى أن الممدوح راكب سرج فرس ظامئة الفصوص أي دقيقة المفاصل، وطمرة أي وثّابة، وهي متفردة في هذه الصفات ليس لها مثيل، ومن الملاحظ أن بلاشير استنكر طريقة الشاعر في صياغة هذه الصورة، لسببين اثنين: خروجها عن حدود المعقول بسبب المبالغة، واتصافها بالغموض والغرابة لاستخدام الشاعر معجما قديما، وفي الحالتين فإن ما يستنكره بلاشير هو عدم وضوح المعنى. وهو يلتقي في ذلك مع نقاد الشعر القدماء إذ كانوا يشترطون في الشعر البيان، وهذا يدلّ دون شكّ على أنّ قراءته لشعر المتنبي ليست منفصلة انفصالا تامّا عن الخطاب النقدي القديم، فقد كان بلاشير على علم بآراء القدماء في الشعر والشعراء عموما وفي شعر المتنبي على وجه الخصوص، ولعل في إشارته إلى المشقة التي كان يلقاها الشراح عند تفسير هذا البيت وأمثاله ما يؤكّد ذلك ويعضده.

وممّا استحسنه بلاشير من قصائد المتنبي في مدح سيف الدولة قصيدته اللامية (الطويل)[1]:

رَمَى الدّرْبَ بالجُرْدِ الجِيَادِ إِلَى العِدَا		وَمَا عَلِمُوا أنَّ السِّــهَـامَ خُيولُ

لقد خلُص بلاشير بعد تحليله لهذه القصيدة إلى القول: «ولا ريب في أن هذه القصيدة باتساعها والنفحة الملحمية التي اتصفت بها أحيانا، والتنوع النسبي في موضوعاتها، تعتبر من أروع منظومات أبي الطيب.»[2]، ويتضح أن هذا الحكم لا يخصّ مسائل جزئية تتعلق بالصور أو الألفاظ أو التراكيب بل ينظر إلى القصيدة في كليتها من حيث بنيتها وأسلوبها والنمط الذي تقترب منه وهو الشعر الملحمي، ويعبّر بلاشير باستحسانه لما سماه «النفحة الملحمية» في القصيدة عن ذائقته الغربية التي تقدم الشعر الملحمي على الشعر الوجداني الذي تغلب عليه النزعة الذاتية، وما يفسر ذلك يعود بالتأكيد إلى أن الذائقة الغربية قد تشكلت من أفضلية هذا النوع الشعري في التراث اليوناني على عكس أفضلية الشعر الغنائي في التراث العربي.

ويجد هذا التفسير ما يقويه ويدعمه، إذا ما نظرنا في الأحكام العامة التي أطلقها بلاشير حول المتنبي وشعره، فقد أبدى استهجانا شديدا لمعظم شعره المدحي، فعدّه، أحيانا «مبالغة فوق مبالغة، وتصنّعا فوق تصنّع»[3] ووصفه أحيانا أخرى بأنّه «مثال عجيب عن السخف الأدبي»[4] أو مجرّد «تملّق تافه يبديه مادح خذله الإلهام الشعري»[5]. وإذا ما حاولنا أن نفسّر هذا الموقف الرافض لشعر المديح ألفيناه يعبّر عن الذائقة الغربية التي لا تستسيغ هذا النوع من الشعر لأنّه ينافي الحقيقة ويجعل الشعر نوعا من الكذب، فما يضفيه الشاعر من خصال على الممدوح هي مجرد ادعاءات وأكاذيب لا علاقة لها بالواقع.

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٢١.

(٢) ريجيس بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص ٢٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٨٨.

إنّ تكرار الأحكام السلبية والإلحاح عليها تدلّ على أن بلاشير ينطلق من موقف مسبق رافض رفضا مبدئيا لشعر المدح، فهو يمثّل، في نظره، انحدارا في مكانة الشاعر وخروجا عن وظيفة الشعر إذ يحوّله إلى صناعة تكسبيه تجبر الشاعر على المبالغة والكذب وبذل ماء الوجه استرضاء للممدوح وطلبا لعطاياه.

وما يلفت انتباهنا في موقف بلاشير وغيره من المستشرقين من شعر المدح أنّه يتناقض تناقضا تامّا مع الذائقة العربية التي كانت تستسيغ المدائح وتطرب لسماعها، ولذلك كان معظم الشعر العربي القديم في غرض المدح، حتّى أن قدامة بن جعفر عدّه الأصل وبقية الأغراض متفرّعة عنه، إذ يرى «أنّه ليس بين المرثية والمدحة فصل إلا أن يذكر في اللفظ أنها لهالك» وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفخر فهو مدح للذات والغزل مدح للأنثى والهجاء قلب للمدح.[1] ولا يخرج ابن رشيق عن هذا التصور بل يؤكّده، فإلى المديح «يرجع الرثاء والافتخار والتشبيب وما تعلق بذلك من محمود الصفات، كصفات الطلول والآثار والتشبيهات الحسان كالأمثال والحكم والمواعظ والزهد في الدنيا والقناعة»[2] وقد فهم شعر المدح عند القدماء وفي إطار الوظيفة الأخلاقية العامة التي أسندوها للشعر إذ عدّوه تخليدا للمآثر وعطفا للقلوب على القيم الأصيلة.[3]

إن موطن الخلاف بين النظرة الاستشراقية لشعر المدح ونظرة النقاد القدماء لا تكمن في اعتقادنا في اختلاف في المعايير الجمالية بل في فهم طبيعة الشعر ومقاصده، فالغالب على النظرة الاستشراقية الاعتقاد أن ما يقوله الشاعر إنّما هو إخبار عن موجود وتصوير لأشخاص حقيقيين، لذلك لا يستسيغون ما يتخلله من مبالغة وتهويل، ويعدّونه كذبا ومخالفة للحقيقة. وعلى العكس فإنّ وظيفة الشعر، في نظر القدماء، ليست الإخبار عن الموجود بل تصوير المنشود وتعليق القلوب بالمثل والفضائل كالكرم والشجاعة والحلم والعلم، ولذلك جوزوا في الشعر المبالغة والغلوّ و «رأوا أن الكذب -الذي اجتمع الناس على قبحه -حسن فيه»[4]، وقد كانوا يفهمون الكذب في الشعر على أنّه كذب فني، فليس دور الشاعر أن ينقل الحقائق بل مهمّته أن يجمّل القيم ويحبّبها إلى النفوس ويصورها على نحو يجعل القلوب تهفو إليها وتتعلّق بها.

وإذا كان بلاشير يفسّر موقفه السلبي من شعر المدح بأنّه شعر قائم على المبالغة والتملّق فإنّ نظرته إلى أغراض أخرى كالرثاء والتأمّل وشعر الغزل تنحو منحى الاستهجان وعدم القبول مع أنّها ليست أغراضا تكسبية، فقد لاحظ أن ما نظمه أبو الطيب في غرض الرثاء أو في الحكمة والتأمل يبدو «في بعض القصائد في شكل نفج بدوي بسيط، أو عبارات مبتذلة لا تنفع جودة سبك البيت وتنغيمه لتفاهتها قط» ومردّ ذلك أن مصدرها «العقل لا القلب»[5] وما يقال

(١) قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الكتب العلمية، د-ت، ص١١٨.

(٢) ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ج١، بيروت: دار الجيل، ط. ٥، ص١٢١.

(٣) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٦، ١٩٩٨، ص٢٤١.

(٤) ابن رشيق، **العمدة**، ج١، ص٢٢.

(٥) بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص ٢٦٤.

في المدح والرثاء يقال كذلك في الغزل، فـ «ليس فيه من ناحية الأسلوب أي طابع جديد، فقد أضحى.... تمرينا مدرسيا»[1] بل إن الشاعر قد عبّر في بعض أبياته عن احتقار عميق للمرأة (الطويل)[2]:

إِذَا غَدَرَتْ حَسْـنَـاءُ وَفَّتْ بِعَهْدِهَا   فَمِنْ عهْـدِهـا أنْ لا يَـدومَ لَهَا عهْـدُ
وِإنْ عشِـقَـتْ كانَـتْ أشَـدَّ صـبابَـةً   وَإن فَرِكَتْ فاذْهبْ فَما في فِرْكِها قَصْدُ
وإنْ حقَـدتْ لمْ يبْقَ في قلْبِهـا رِضَى   وإنْ رضِـيَـتْ لمْ يبْقَ في قلْبِها حِقْـدُ

فكيف لنا بعد هذا أن نصدّقه إذا تغزل أو شبب بالنساء؟ فإن هو فعل فهي مجرد صناعة لا أثر للعاطفة فيها، لأنّ ما قاله في المرأة يدل على أن طبعه مجاف لشعر الغزل.

وما يمكن تبينه من هذه الآراء التي عبًر عنها بلاشير في سياقات مختلفة وحول أغراض شعرية متنوعة أنه كان يصدر عن معيار موحّد يتمثّل في صدق العاطفة، فالشعر، في نظره، لا قيمة له إلا إذا كان تعبيرا عن تجربة شعورية صادقة، وإلا فهو مجرد نظم وترصيف للكلام.

ومن المعلوم أن نقاد الشعر القدماء ما كان يعنيهم صدق الشاعر أو عدم صدقه فيما يقول، لأن مركز اهتمامهم منصبّ على كيفية القول والتعبير، وليس ما يتفوق به الشاعر إذا رثى أو تأمّل أو هجا أو تغزّل مدى صدقه فيما يقول، بل براعته في تصريف الكلام ورسم الصور واختراع المعاني. ويتبين من كل ذلك مدى الاختلاف في المعايير والأذواق بين الرؤية النقدية القديمة والرؤى الاستشراقية، وفي إطار هذا الاختلاف يمكن أن نفهم مواقف بلاشير وآرائه.

وممّا يكشف هذا التباعد بين الذائقتين ويزيده جلاء أن ما عدّه القدامى من محسنات الشعر وبراعة الصنعة مثل الفنون البلاغية والمحسنات اللفظية قابله بلاشير بالاستهجان وعدّه دليلا على التصنّع والتكلّف، والطريف أن بلاشير كان على وعي بأنه يخالف بآرائه هذه الذائقة النقدية القديمة التي كان الشاعر يستجيب لها، وهو يقول في ذلك متحدثا عن المتنبي، ومفسّرا أسباب لجوئه إلى الفنون البلاغية بذوق العصر: «والظاهر أنه كان يفضل المؤثرات المستمدة من المحسنات اللفظية والتعبير الأسلوبية التي كان يزاولها ببراعة لا تضاهى، إن التشبيهات والاستعارات والمغالاة تشعر دوما والحق يقال بأذواق ذلك العصر.»[3] وقد استشهد على أن الشاعر كان ينزع إلى الصنعة والتكلّف بأبيات اختارها من ديوانه تظهر ولعه بالفنون البلاغية ولجوئه إلى التشابه والاستعارات الغريبة، فمن ذلك قوله في وصف العيون (الطويل)[4]:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٢

(٢) أبو الطيب المتنبي، **الديوان**، ج٢، ص ١٠٤-١٠٥.

(٣) بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص ٢٦٥.

(٤) أبو الطيب المتنبي، **الديوان**، ج٣، ص٥٢.

أَدرْنِ عُيونًا حَائِرَاتٍ كَأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ أَحْداقُها فَوْقَ زِئْبَقِ

أو قوله مستخدما مصطلحات اللغة لتشبيه إفناء سيف الدولة لقبيلتين (الطويل)[1]:

قُشَيْرٌ وَبلْعَجلانِ فِيها خَفيِّة كَرَاءيْن فِي أَلْفَاظِ أَلْثَغَ نَاطِقٍ

أو قوله في فطنة سيف الدولة (الطويل)[2]:

ذَكِيٌّ تَظنِّيـهِ طَلِيعَـةَ عَيْنِـه يَرِى قَلْبُه فِي يَوْمِه مَا تَرَى غَدَا

أو قوله في وصف غبار المعركة (الكامل)[3]:

فِي جَحْفلٍ سَتَرَ العُيونَ غُبارُه فَكَأَنَّمَا يُبْصِرْنَ بالآذَانِ

ولم تصادف هذه الأبيات وغيرها ممّا هو مشابه لها إعجاب بلاشير، بل إنه استهجنها ورأى فيها تكلّفا في القول ومخالفة لما يقتضيه الشعر من عفوية في التعبير وقرب في المأخذ، ولئن وجدت بعض الفنون البلاغية مثل حسن التقسيم والتناظر في مطلع قصيدة المتنبي (الكامل)[4]:

الرّأْيُ قبْلَ شَجَاعَةِ الشُّجْعَانِ هُو أَوَّلٌ وَهْيَ المحلُّ الثـانِي

استحسانه فإنّه يقول عنها: «ويبرز إيجاز البيت أيضا تناظر أجزائه واستعمال ألفاظ ذات كمية مقطعية واحدة، ولكن يستحيل تذوّق مهارات الفنان هذه إلا في لغته ذاتها»[5] ومن الواضح اعتمادا على هذا القول أن جمالية الصياغة اللغوية في شعر المتنبي أو في الشعر العربي القديم بصفة عامّة، تبقى مسألة خصوصية فأثرها في القارئ الأجنبي لا يبلغ مرتبة المتعة الجمالية التي تحدث للمتلقي العربي، ويعود ذلك إلى عدّة أسباب منها أنّ الشعر إذا ترجم فقد جماله، فمن العسير أن يحافظ المترجم على الجوانب الفنية كالصور والمجازات والمولّدات الإيقاعية، وهي تمثّل بؤرة الجمال في الأقاويل الشعرية، هذا إضافة إلى أنّ المتلقي الأجنبي يصعب عليه أن يتمثّل ما تولّده الفنون البلاغية من أبعاد دلالية

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٦٦. بلعجلان، أي بني العجلان.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٣١٥. والجحفل: الجيش العظيم.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٠٧.

(٥) بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص ٢٦٧-٢٦٨.

لا تدرك إلا بالتأويل والعبور من المعنى إلى معنى المعنى. وليس ذلك بمتاح إلا لمن كان متشبعا باللغة عارفا بأساليبها وعلى علم بدقائقها وتفاصيلها وخفاياها.

والمستفاد من كلّ هذا أن تذوّق الكلام مختلف عن دراسته، فالتذوق أعسر وطريقه أوعر، لذلك ترى المستشرق يظهر براعة فائقة في دراسة إنتاج الشاعر جمعا وتبويبا وإحصاء وتحقيقا ملتزما بالموضوعية والدقّة والتحري، ولكنّه إذا بلغ مرحلة التذوّق الجمالي أشكل ذلك عليه، واحتار فيه، وبدا له من العسير أن يقف على أسرار الجمال المخبّأة في تضاعيف الكلام، وقد اعترف بلاشير نفسه بهذا الأمر لّما قال في خاتمة دراسته لسيفيات المتنبي: «إنّها لمعجزة قد تكون معجبة لو لم تكن مخيبة للآمال، إنها لمعجزة تتحقّق باستمرار وتتكرّر دوما أمام حماسة الشرقيين، بعكسنا نحن الغربيين، لم تقلقهم الحاجة إلى التجدد بأي ثمن، إنّها لمعجزة نقابلها ببرودة مطلقة لأنّها لا تدخل في نطاق عاداتنا الفكرية في تعليق أهمية على عمل فني انبثق من ينبوع إيحائي بلغ هذا الحدّ من الضعف»[1]

إنّ مأتى هذه الحيرة التي صوّرها بلاشير أمام التناقض الحاد بين صورة المتنبي عند الشرقيين وصورته عند المستشرقين يدلّ على أنه قد أدرك أن الذائقة الشعريّة تختلف باختلاف الأمم والشعوب، فإذا كان المتنبي، كما قال عنه ابن رشيق، قد «ملأ الدنيا وشغل الناس»[2] وبلغ عند أهل المشرق مكانة لم يبلغها شاعر من قبله فإنّ شعره لم يجد هذه الحظوة عند معظم دارسيه من المستشرقين لأنّ ذائقتهم الفنية لم تستسغه ولم تجد فيه ما يدلّ على تلك العبقرية التي ينسبها له نقاد شعره من أهل المشرق.

وإذا ما حاولنا تفسير هذا التناقض والاختلاف في تذوّق شعر المتنبي بدا لنا أن السبب لا يكمن في النص الشعري في حد ذاته بل في اختلاف ما سمّاه بلاشير «العادات الفكرية»، فعملية التذوّق ليست معزولة عن السنن والمعطيات الثقافية العامة التي يتشكّل منها أفق انتظار المتلقي، ومن المؤكد أن هذه السنن عند الغربيين ليست هي نفسها التي عند أهل الشرق، وهذا ما يقودنا إلى الركن الثالث من أركان عملية التلقي المتمثل في البعد الثقافي.

٣- المحدّد الثقافي: يمكن وصف عملية التلقي بأنها من أكثر العمليات تعقيدا، فهي لا تسير في اتجاه واحد، بل تتداخل فيها الأبعاد والاتجاهات، فالنصّ أثناء القراءة، يستدعي نصوصا مختلفة منها ما يتشابه معه، ومنها ما هو مغاير له، ومن التفاعل الحاصل بين هذه النصوص ينشأ الفهم وتتوالد المعاني، والمتلقي لا يستقبل النص المقروء وهو خالي الذهن أو متجردا مما يعرف وإنما تسكنه ثقافته ومعارفه القبلية التي تدفع بالقراءة نحو أبعاد حوارية تفاعلية.

ويلاحظ الدارس لقراءة بلاشير في ديوان المتنبي أنّها تستحضر معطيات ثقافية متنوعة يمكن تصنيفها على محورين متفاعلين: أحدهما يخصّ الثقافة العربية الإسلامية التي نشأ فيها الشاعر وكتب قصائده في إطارها، والثاني مداره

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠،

(٢) ابن رشيق القيرواني، **العمدة،** ج١، ص١٠٠.

على الثقافة الغربية التي ينتمي إليها الناقد ويمارس القراءة في ضوئها. وقد كان هذان القطبان يتفاعلان في العمق في حركة تمتدّ ما بين التجاذب والتدافع، وتبرز تجلياتها في سطح النصّ في شكل مقارنات وتقابلات وجدل لا يكاد يتوقّف.

تبدو الثقافة العربية الإسلامية التي ينتمي إليها المتنبي حاضرة بوصفها خلفية عامة يحاول بلاشير أن يقرأ إنتاج الشاعر في إطارها، فأشعار المتنبي لا يمكن قراءتها إلا بتنزيلها في موقعها من تاريخ الشعر العربي القديم، وقد استحضر بلاشير في بداية كتابه أهمّ مراحل التطوّر إلى حدود القرن الرابع الهجري، وبيّن أنّ الصراع بين القديم والجديد كان في بداية العصر العباسي لصالح الشعراء المجددين أمثال بشار بن برد وأبي العتاهية وأبي نواس الذين استطاعوا أن يجعلوا للأغراض المستحدثة كالخمريات والغزل والشعر الصوفي مكانة، وبفضلهم «تخلّى الشعر الوصفي الذي تكيّف مع المحيط عن تصويره المتواصل للأطلال والإبل وحمر الوحش والمها الشاردة أمام الصياد، ليصوّر مشاهد حضرية أو لوحات طردية محببة، دون سواها، إلى قلوب مثقفي المدن»[١] ولكن انتصار النزعة التجديدية لم يدم طويلا، ففي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري شهدت حركة الشعر، حسب بلاشير، «هجوما مضادا للشعر التقليدي، فمثّل أبو تمام ومريده البحتري النزعة الجديدة، فكان شعار الجيل الجديد من الفنانين المزيد من دفع الشعر العربي التقليدي على طريق الحياة، فجمدت الأطر المحدثة بدورها، فاستردت الأطر القديمة من هجاء ورثاء ومديح الأرض التي فقدتها، وتلك هي بوادر عهد الكلاسيكية الجديدة التي فرضت نفسها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ولم يعد أحد يفكّر في السنين الأولى من العصر.»[٢]

لقد كان لهذا التوصيف لتاريخ الشعر المحدث، كما قرّره بلاشير، ولمصطلح «الكلاسيكية الجديدة» الذي أطلقه، عميق الأثر في قراءته لشعر المتنبي، فهو يعدّه وريثا لهذا التيار وممثّلا له في القرن الرابع الهجري، وعلى هذا الأساس حدّد من البداية سقف انتظاراته من هذا الشاعر الذي ينتمي إلى الكلاسيكيين الجدد وليس إلى التيار التجديدي. لذلك فهو يرى أن قصائد المتنبي «لا نستطيع مقارنتها إلا بقصائد شعراء من النوعية ذاتها، فلسنا واجدين عند أبي نواس ولا أبي العتاهية الذين تختلف آثارهما الأساسية في طبيعتها عن طبيعة آثار المتنبي، موضوعات لمقارنة مهمة، وسبق أن قلنا إنّهما ينتسبان إلى مدرسة أخرى. أمّا المقارنة مع ابن الرومي وابن المعتزّ، ولا سيما أبي تمّام والبحتري، فهي، على العكس، تفرض نفسها بنفسها. وكان المتنبي، طوال سنين عديدة، مريدا يقلّد في بداية صباه هؤلاء الشعراء تقليدا أعمى، ثمّ فيما بعد تقليدا أكثر تحفّظا. واحتفظ المتنبي حتّى نهاية حياته ببصمات أولئك الشعراء.»[٣]

على هذا النحو إذن وضع بلاشير شعر المتنبي في إطار محدّد داخل التراث الشعري العربي، وستكون قراءته تبعا لذلك موجّهة سلفا بما تفرضه حدود ذلك الإطار، وإذا نظرنا في التفاصيل التي ترتبت على هذا التصنيف وجدناها

(١) بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص٢٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٣.

تؤكّد المميزات الأساسية للكلاسيكية الجديدة، وهي تتمثّل في خمس ميزات أساسية، يمكن أن نستنتجها من كلام بلاشير على شعراء هذا التيار عموما وما قاله في شعر المتنبي على وجه الخصوص، ومن أبرز هذه السمات:

- غلبة الأغراض التقليدية مثل المدح والهجاء والرثاء والفخر، على الموضوعات والأغراض التي شاعت عند الشعراء المجددين.
- المحافظة على القصيدة العمودية الطويلة ذات البناء الثلاثي وعدم استخدام المقطوعات الشعرية القصيرة ذات الموضوع الواحد.
- استخدام لغة شعرية قديمة، تتصف بالجزالة وفخامة الألفاظ، وتحيي معجم الغريب، ولا تستخدم اللغة الحضرية والألفاظ المرقّقة.
- العناية الفائقة بالصياغة وفنون البلاغة والبديع وأساليب الصنعة وما يسميه بلاشير بالمهارات الأسلوبية والقوالب المكررة.
- بروز نزعة بدوية تظهر في الميل إلى أنماط مخصوصة في التصوير والتعبير، وفي الاحتفاء بالقيم البدوية والتغني بها وجعلها مدار رؤية متكاملة في الحياة.
- اتّخاذ الشعر مهنة وتوظيفه للتكسب وخدمة الأمراء والحكام والعيش في بلاطهم، والتنقل من ممدوح إلى آخر، ونظم الشعر حسب الطلب.

تمثّل هذه السمات العامة الملامح الأساسية لتيار الكلاسيكية الجديدة الذي يعدّ المتنبي، حسب بلاشير، أحد أقطابه وأبرز ممثليه، ولذلك فقد حاول في تحليله للقصائد التي توقّف عندها إبراز هذه السمات وتأكيدها، فكرّر في مواضع كثيرة أن المتنبي شاعر مدّاح سخّر شعره لخدمة الأمراء وتملّق رضاهم فغابت عن شعره العفوية والصدق وغلب عليه التكلّف، وأكّد أنّه لم يكن مجدّدا واستخدم في شعره فنونا شعرية قديمة وسّعها سابقوه إلى أبعد حدود التوسيع، فلم يبق أمامه إلا تكرار المعاني المعروفة وبذل كل جهده في الصياغة اللغوية والتنميق البلاغي. وألحّ في سياقات مختلفة على أن نزعة البداوة غلبت على أسلوب الشاعر وأفكاره وطبعت قصائده بطابع كلاسيكي تتجلى ملامحه في الألفاظ وفي المعاني وما سماه بلاشير «لهجة التشدق البدوي»[1]

ويبدو من الواضح أن قراءة بلاشير لديوان المتنبي تنضوي في إطار قراءة أعمّ لتاريخ الشعر العربي القديم ولمراحل تطوره وتياراته ومذاهبه، وبذلك فإن تلقيه لإنتاج الشاعر ارتهن إلى حد بعيد إلى معارف مسبقة وتصور كامل حول تاريخ الجنس الأدبي، وقد كانت الفكرة المسيطرة عليه والموجهة لتذوّقه وأحكامه تنبع من رؤية عامة تبدو متعاطفة مع التيار التجديدي الذي تزعمه الشعراء المولّدون، وتنظر في المقابل بكثير من القسوة للشعراء الذين يمثلون التيار

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

الكلاسيكي الجديد، لأنّهم حولوا مسار الشعر العربي وحرموه من التجديد والتطور لما عادوا به إلى محاكاة النماذج الشعرية الأولى.

وإذا كانت هذه الرؤية تبدو، في ظاهرها، مبنية على استنتاجات من داخل المنظومة الثقافية العربية فإن الدارس المتأمل لا يمكن أن تخفى عليه أصولها الغربية، لعلّ أول ما يؤكد ذلك أن مصطلح الكلاسيكية الجديدة لم يستمده بلاشير من الثقافة العربية بل جلبه من تقسيمات الأدب الأوروبي، فهو يطلق على تيار أدبي وفني ظهر في فرنسا وانتشر في أوروبا بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ومن أبرز أعلامه راسين وكورناي وبلزاك، ومن مبادئه الأساسية العقلانية والتزام القواعد واستلهام التراث اليوناني والعودة إلى أنماط التعبير التقليدية(١) ومن الملاحظ أنّ السمات العامة التي رأى بلاشير أنها تميز من سماهم بالكلاسيكيين الجدد في الشعر العربي القديم تبدو قريبة إلى مبادئ التيار الكلاسيكي في الغرب، وعلى العكس من ذلك تماما فإنه نظر إلى من عدّهم من الشعراء المجددين أمثال بشار وأبي نواس وأبي العتاهية من زاوية التيار الرومانسي المناقض للتيار الكلاسيكي عند الغربيين، وما ألح عليه من ضرورة أن يصدر الشاعر عن عاطفة صادقة ويعبّر بلغة عفوية ونبرة ذاتية ويتجنب التكلف والتصنّع ولا يتخذ الشعر مهنة للتكسّب إنما هي من المبادئ التي دعا إليها أعلام التيار الرومانسي(٢).

وهكذا تبدو الرؤية التي نظر من خلالها بلاشير إلى تاريخ الشعر العربي القديم عموما وإلى موقع المتنبي فيه بصفة أخص، ذات أصول مرتبطة بثقافته الأوربية وبمجريات تاريخ الأدب الغربي الحديث، ويبدو موقفه السلبي من شعر المتنبي وتعاطفه مع الشعراء المجددين امتدادا لموقف مناصر للتيار الرومانسي في الأدب الفرنسي ومعترض على التيار الكلاسيكي،(٣) وعلى هذا النحو يتضح أن بلاشير قد صدر عن خلفية نقدية غربية وقرأ في ضوئها شعر المتنبي فحملت قراءته أصداء الثقافة التي ينتمي إليها، وعبّرت عنها على نحو خفي حينا وبطريقة جلية ومباشرة أحيانا أخرى.

ولم يكن بلاشير يخفي ثقافته الأوربية بل كان يعلن عنها بشكل صريح وواضح، فهو يقول: «ليس المقصود أن نقدر المتنبي في حدّ ذاته، ولا أن ندرس ديوانه بطريقة موضوعية، مع حرصنا الدائب على التجرّد بقدر الاستطاعة من عاداتنا الغربية، بل سنعمد جاهدين، بالعكس، إلى تقييم أثر أبي الطيب الشعري من وجهة نظرنا الأوربية، كي نضعه في مكانه من مجموع الشعر العربي»(٤)، ويتّضح من هذا القول وعي بلاشير بأن قراءته يتقاطع فيها الهاجس

(١) يمكن الرجوع في تعريف مصطلح الكلاسيكية إلى:

Rene Welles, **The Term and Concept of classicism in Literary History**, in Discriminations, Y.U.P, 1970.

(٢) لمزيد التوسع حول التيار الرومانسي في الأدب الغربي انظر:

.Gay Michaud et Ph. Tieghem, **Le Romantisme**, Paris, 1954

(٣) حول الصراع بين الكلاسيكية والرومانسية في الأدب الفرنسي انظر شكري محمد عياد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين**، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٧٧، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣. ص ١٦٠-١٧٨.

(٤) ريجيس بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص٤٧٠.

الموضوعي المنهجي مع المؤثرات الذاتية والثقافية، فهو يمكن أن يتجرد من انتمائه الثقافي أثناء الدراسة الوصفية المنهجية، ولكنّه لا يستطيع أن يتخلّص من ذلك عند التقييم وإبداء الرأي، لأنه سيعبّر بالضرورة عن وجهة نظر تنتمي إلى ثقافة مخصوصة.

ويمكن أن نستجلي آثار الثقافة الغربية وتأثيرها في مستويات مختلفة من دراسة بلاشير، فإضافة إلى دورها الخفي بوصفها تمثّل خلفية فكرية عامّة، فإنها تطفو على السطح في شكل مقارنات يتمّ اللجوء إليها للتوضيح والتفسير، من تلك المقارنات يمكن أن نذكر، مثلا، أن بلاشير يرى أن الأوضاع السياسية التي ميزت عصر المتنبي في القرن الرابع الهجري شبيهة إلى حدّ بعيد بأوضاع أوربا في نفس الفترة أي القرن العاشر الميلادي، وذلك في تفكّك السلطة المركزية وظهور حركات التمرّد. ومن وجوه التشابه أيضا أن ظاهرة حماية الأدباء في بلاطات الأمراء والحكّام في البلاد العربية الإسلامية لها ما يناظرها في البلدان الغربية فيما يعرف بظاهرة «الميسانية» (Le mécénat)[1]، ومما يدخل في باب المقارنة قول بلاشير متحدثا عن حياة أبي الطيب ومن كان مثله من الشعراء المداحين: «إنّ هذه الحياة لشديدة الشبه بحياة الشعراء الجوالين الغنائيين المعروفين عندنا في القرنين الثاني والثالث عشر، إنّها حياة البوهيميين الذين نلقاهم وقتئذ في جميع أنحاء العالم الإسلامي من مصر حتى خراسان.»[2]

إضافة إلى هذه المقارنات العامّة المتعلقة بأوجه الحياة السياسية والأدبية عقد ريجيس بلاشير مقارنات خاصة بين الشعراء، ففي سياق الحديث عن أبي فراس الحمداني يشير إلى أنه يذكره بصورة مدهشة بالشاعر الفرنسي شارل دورليون، الذي أسر في معركة أزنكو بين الفرنسيين والإنجليز، ووصف حاله في الأسر كما فعل أبو فراس في أغماتياته. أمّا أبو الطيب المتنبي فقوله في إحدى قصائده الرثائية (الوافر)[3]:

يُدفِّنُ بعْضُنا بعْضًا وَتمْشي أَوَاخِرُنـا عَلَى هَـامِ الأَوَالِي

يذكّر بلاشير بتأملات الشاعر الفرنسي فيلون في الموت وأقواله عن سير الإنسانية نحو الفناء.

---

(١) راجع حول الميسانية (حماية الأدب) في الغرب كتاب:

Anne Struve-Debeaux (dir.), **Le Mécénat littéraire aux XIXe et XXe siècles**, Hermann, 2019.

(٢) بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ص٥٩. يشبه بلاشير المتنبي وشعراء المدح بالشعراء الجوالين في أوروبا أو ما يعرف بشعراء التروبادور الذين عرفوا بتأثرهم بالشعر الغنائي وبالأدب الأندلسي، انظر:

Frédéric Diez, **La poésie des Troubadours,** Genève - Marseille 1975.

ويمكن الرجوع أيضا إلى: محمد عباسة، **مصادر شعر التروبادور الغنائي**، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد الرابع عشر ٢٠١٤، (ص ٧ -٢٥).

(٣) أبو الطيب المتنبي، **الديوان،** ج٣، ١٥٠.

إن ما تخلّل دراسة بلاشير لشعر المتنبي من مقارنات عامّة وخاصّة تدلّنا بوضوح على أن فعل القراءة والتلقّي هو فعل ثقافي بالدرجة الأولى، لأن المتلقي، وخاصة في الحالة التي يكون فيها من ثقافة أجنبية، ينظر إلى النص من خلال ثقافته التي ينتمي إليها، فإدراك الآخر وفهمه يمرّ بالضرورة عبر مرآة الذات ومن منظورها الذي تحدّده معطياتها الثقافية والأيديولوجية، فصورة الآخر بالنسبة إلينا ليست كما يرى هو نفسه، بل كما نراه نحن من الزوايا التي ننظر من خلالها. ولذلك يمكن القول: إن صورة المتنبي ومميزات شعره، وقيمة أثره الفني قد تشكلت من إسقاطات ثقافية مارسها بلاشير أثناء قراءة الديوان عن قصد أو عن غير قصد.

ولعلّ هذه النتيجة التي يقود إليها البحث في أثر الثقافة في عملية القراءة تلتقي مع الرأي الذي يذهب إليه إدوارد سعيد من أنّ صورة الشرق التي صنعها المستشرقون هي أقرب إلى التمثلات الثقافية التي تمليها دوافع مختلفة ورغبات متنوعة منها إلى الواقع الفعلي والوقائع التاريخية، فالاستشراق، في نظره، «خطاب يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلّب مع شتّى أنواع السلطة»[(١)] السياسية والفكرية والثقافية والأخلاقية. ويمكننا على هذا الأساس أن نفهم الأسباب العميقة التي تفسّر ما تضمنته دراسة بلاشير للمتنبي من استنقاص له وحطّ من شأنه، إذ يبدو أنّه لم يقبل من موقع الإيمان بمركزية العقل الأوربي وتفوّقه أن يوصف هذا الشاعر بالعبقرية ويحظى بمكانة قلّما بلغها شاعر قبله أو بعده. ولذلك فإنه ينفي بشدة القول بأن المتنبي هو «فيكتور هوغو الشرق» وينتهي إلى تفضيل الشاعر الفرنسي قائلا: «إذا ما وازنا هذا الشعر بقصائد (أسطورة العصور La legends des siecles) لفكتور هوغو، ظهر أن قصائد المتنبي لا سورة فيها ولا عظمة»[(٢)]

خاتمة

لقد كان منطلقنا في هذا البحث التساؤل عن الكيفية التي تتمّ بها القراءة في حالة الاختلاف، أي عندما يكون المتلقي من ثقافة مغايرة للثقافة التي ينتمي إليها النصّ، وكان المجال لدراسة هذا الإشكال الخطاب الاستشراقي حول الشعر العربي القديم ممثّلا في نموذج مختار هو دراسة بلاشير لشعر المتنبي، وقد حاولنا أن نستجلي أركان هذه الدراسة، فوقفنا على ثلاثة محددات أساسية متحكّمة في عمليّة القراءة ومتفاعلة فيما بينها، وهي: المحدّد المنهجي والمحدد الذوقي والمحدّد الثقافي.

ويقودنا البحث في هذه المحدّدات إلى نتائج، تخصّ ما كتبه بلاشير ومن ورائه الخطاب الاستشراقي بصفة أعم، ويمكن إيجازها في النقاط الآتية:

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، **المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٨.
(٢) بلاشير، **أبو الطيب المتنبي**، ص٤٧٨.

- لا يمكن الحكم على قراءة بلاشير لشعر المتنبي بأنّها قراءة موضوعية خالصة أو ذاتية محضة، وإنما هي تقع في مدار التجاذب بين ما تفرضه قواعد المنهج ومتطلبات الذوق الخاص والرؤية الثقافية المختلفة، وما يخص بلاشير ينطبق على الخطاب الاستشراقي عموما في تردّده بين المنزع العلمي والإكراهات الأيديولوجية.
- يبدو منهج الدراسة التاريخية للشعر العربي القديم من خلال عمل بلاشير مثمرا من الناحية التوثيقية خاصة في جمع الأشعار وتحقيقها وترتيبها ترتيبا زمنيا وإرجاعها إلى السياقات التي قيلت فيها، ولكنّه لا يقدّم كبير فائدة من جهة فهم المعاني وتأويلها وتمثّل الأبعاد الجمالية والخصائص الفنية.
- إنّ الذائقة الغربية، كما تجلت عند بلاشير، تبدو غير قادرة على استساغة جماليات الشعر العربي القديم، وخاصّة منه شعر المدح، لأنها تقف في تقييمها له عند حدود الوظيفة النفعية، ولا تنتبه إلى وظائفه الأخلاقية بوصفه غرضا شعريا يكرّس رؤية للحياة تنشد الكمال والرفعة.
- إنّ الصورة التي صاغها المستشرقون، ومنهم ريجيس بلاشير، حول الشرق وآدابه هي صورة مركبة، فيها من خصائص الثقافة الشرقية ومميزاتها بقدر ما فيها من ثقافة الغرب ورؤاه الفنية والفكريّة والإيديولوجة التي تبرز كإسقاطات ثقافية يأتيها المستشرقون عن قصد أو عن غير قصد، ولكنها في جميع الأحوال تبدو مؤثرة إلى حدّ بعيد في تشكيل الصورة ورسم ألوانها.

والذي نخلص إليه، بصورة تأليفية عامة، بناء على هذه النتائج المفصلة، أن القراءة الأجنبية للمنجز الأدبي العربي القديم على النحو الذي نجده في خطاب المستشرقين، وتحديدا في دراسة بلاشير لشعر المتنبي، قائمة على جدل عميق بين الأنا بوصفه قارئا والآخر المقروء، جدل تتجاذبه الشواغل العلمية التي ترمي إلى فهم الآخر المختلف من ناحية، والهواجس الأيديولوجية التي تدفع إلى المقارنة والمفاضلة وفرض الصور النمطية التعميمية الجاهزة من ناحية أخرى. وما من شكّ في أن هذا الجدل يعبّر في أعمق معانيه عن تلك العلاقة المخصوصة بين الشرق والغرب بما تحمله من مفارقات تكمن في تداخل نظرة الإعجاب والدهشة مع نظرة الخوف والريبة.

وخاتمة القول إنّ معرفة صورة الذات في عيون الآخر أمر مهمّ، ولكنّ نتائج البحث في المؤثرات التي تسهم في تشكيل الصورة وإبراز معانيها، تظلّ مقدمات أولية لطرح أسئلة جديدة عن مدى تأثرنا بالصورة التي يحملها الآخر عنّا وعن سبل تعديلها وتحسينها بما من شأنه أن يضمن لنا دورا أفضل في إطار حوار الحضارات وتفاعل الثقافات.

المصادر والمراجع

- **المصادر**

- بلاشير، ريجيس، **أبو الطيب المتنبي دراسة في التاريخ الأدبي،** ترجمة ابراهيم كيلاني دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ط.١ ، ١٩٧٥.
- المتنبي، أبو الطيب، **الديوان،** شرح البرقوقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

- **المراجع العربية والمترجمة**

- إيسر، فولفجانج، **فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية،** ترجمة عبد الوهاب علوم، المجلس الأعلى للثقافة، مطابع المجلس الأعلى للآثار، د-ت.
- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣.
- بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة: دار المعارف، ط.٥، د-ت.
- الجاحظ، أبو عثمان، **البيان والتبيين،** تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٦، ١٩٩٨.
- ابن جعفر، قدامة، **نقد الشعر،** تحقيق عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الكتب العلمية، د-ت.
- ابن رشيق، القيرواني، **كتاب العمدة،** بيروت: دار الجيل، ط. ٥، ١٩٨١.
- سعيد، إدوارد، **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق،** ترجمة محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦.
- عباسة، محمد، **مصادر شعر التروبادور الغنائي، مجلة حوليات التراث،** جامعة مستغانم، العدد الرابع عشر ٢٠١٤، (ص ٧ -٢٥).
- عياد، شكري محمد، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين،** سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٧٧، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣. ص ١٦٠-١٧٨.
- لانسون، قيستاف، **مناهج البحث في الأدب واللغة**، ترجمة محمد مندور، ضمن كتابه النقد المنهجي عند العرب، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٦.
- الواد، حسين، **في مناهج الدراسة الأدبية،** تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٥.
- ياوس، هانز روبرت، **جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ترجمة رشيد بنحدو، الرباط: منشورات ضفاف/منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٦.

- **المراجع الأجنبية**

- Diez, Frédéric, **La poésie des Troubadours,** Genève - Marseille 1975.
- Michaud, Gay et Ph. Tieghem, **Le Romantisme**, Paris, 1954.
- Struve-Debeaux, Anne (dir.), **Le Mécénat littéraire aux XIXe et XXe siècles**, Hermann, 2019.
- Welles, Rene, **The Term and Concept of classicism in Literary History**, in Discriminations, Y.U.P, 1970.

Orientalists & the Problems of Receiving Ancient Arabic Poetry: Régis Blachère and Al-Mutanabbi as a Model

Abstract

This study looks at the reception of classical Arabic poetry in Oreientalist studies. It is an attempt to deconstruct Orientalist readings of classical Arabic poetry from the perspective of reception theory. The main impulse behind this study is the fact that the expectations in Orientalist studies seem different from the requirements of the texts of Arabic poetry. The differences in the cultural and civilizational environment between the orientalist reader and the Arabic text will be illustrated. The basic question is as follows: How did Orientalists receive the classical Arabic texts in the absence of a common cultural heritage?

This question will be explored in the work of Regis Blachere's «Abu Tayyib al-Mutanabbi: A Study in Literary History.» Reception theories developed by H.R. Jauss and Wolfgang Iser will provide a theoretical framework for this study, especially concepts like horizons and typologies of expectation, aesthetic distance, integration of horizons, levels of meaning, and the passing point of view.

The study will be divided into three sections, each one dealing with a specific angle of the problem of reception, which will highlight the interaction between Arabic poetry and it foreign readers, as well as the epistemological dimensions that explain the foundations of foreign studies of the Arabic heritage. These dimensions are: methodological, cultural and the dimension of taste.

الجلسة الثانية

قراءات المستعربين للتراث النحوي: عرض وتقويم

- **التراث اللغوي العربي من منظور غربي: حدوده وآفاقه**

جوناثان أوينز

- **المصطلح النحوي العربي عند الأجانب:**
بلجشتراسر وهنري فليش أنموذجًا

عبد الله بن شهاب

- **الموقف من الأنموذج النحوي العربي في الدراسات الفرنسية المعاصرة**

محمد خاين

- **جهود اللساني الفرنسي جورج بهاس في درس وتثمين المنجز اللغوي العربي**

محمد النافي محمد

- **كتاب "سيبويه في الدراسات الغربية المعاصرة" ميكائيل كارتر أنموذجًا**

محمد الوحيدي

التراث اللغوي العربي من منظور غربي: حدوده وآفاقه

Jonathan Owens

قسم اللغة العربية ، جامعة بيرويت ، ألمانيا

ملخص

بعد أربعين عاماً من البحث في التراث اللغوي العربي الإسلامي أدرك الغرب تطور ورقيّ هذا التراث من عدة نواح. أدرك الغرب تطور هذا التراث في ميادين متعددة بما فيها علوم البلاغة والبراغماتية إضافة إلى العلوم الأساسية من نحو وصرف وأصوات. وفي ضوء هذه الأبحاث علينا ألا ننظر إلى هذا التراث باعتباره تراثاً مستقلاً بل إن تطوره يدعونا إلى دمجه واعتباره جزأ لا يتجزأ من التفكير العلمي المعاصر. انطلاقا من هذا المنظور. يصبح من الضروري تفسير المطابقات البارزة بين التراثين العربي والغربي ومناقشة الاختلافات بينهما من خلال دراسة مقارنة تحليلية.

كلمات مفتاحية

مقارنة النظريات النحوية ، ميادين النحو ، اللغويون الغربيون والمستشرقون

١. المقدمة[(١)]

تطور فهم الغرب للتراث النحوي العربي تطورا كبيرا منذ القرن التاسع عشر الميلادي عندما كتب المستشرق الألماني ديتريتشي عام ١٨٥٢ عن ألفية ابن مالك:

"تكفي لمحة واحدة على تصنيف المادة لكي ندرك أن الاهتمام هنا ليس بجوهر اللغة بل بظواهرها التي صُنّفت على أساس أشكالها السطحية. فهي لم تُفهم ولم تُفسَّر على أساس جوهرها" (١٨٥٢ : ١١).[(٢)]

وعلى عكس هذا الرأي السلبي بدأ عدد من النحويين الغربيين والمستشرقين في السبعينات أي في نهاية القرن الماضي بالبحث في مواضيع شتى متعلقة بالنحويين العرب. ومن هؤلاء الباحثين. كيس فرستيغ وبيير لرشي ومايكل كرتر وجورج بوهاس ورمزي البعلبكي (وهو لبنابي تخصص في التراث الانجليزي) ورافي طلمون. لقد أثبتوا جميعا أننا لا نستطيع فهم التراث العربي إلا بناءً على مبادئه وليس على أساس معاييرلا تناسبه. إن الأخذ بهذه النظرية يؤدي إلى ضرورَة طرح سؤال قاطع وهو: إذا وضعنا التراث العربي في إطار مقارَن فماذا سيخبرنا هذا التراث عن النظريات اللغوية بشكل عام؟ وماذا سيخبرنا عن ذات اللغة نفسها؟ موضوع بحثي اليوم هو محاولة الرد على هذا السؤال. وأركز بوجه خاص على كيفية معالجة العلماء الغربيين المعاصرين لمواضيع مركزية في التراث اللغوي العربي.

البحث مقسم إلى خمسة أجزاء. يشمل الجزء الأول المقدمة. ثم ألخص في الجزء الثاني أهم خصائص التراث العربي التي نستطيع بها القيام بدراسة مقارنة. أبيّن في الجزء الثالث كيف مازالت أفكار النحويين العرب تلقي الضوء على أسئلة نحوية وتثبت صلتها الوثيقة بمواضيع نظرية معاصرة. أناقش في الجزء الرابع مماثلة واْختلاف تطوّر أفكار مهمة لم تترسخ في النحو العربي. الخلاصة في الجزء الخامس وأوضح فيها دور القياس والسماع في تفسير عدم ترسخ ميادين لغوية مهمة في التراث العربي.

التركيز الأساسي في البحث هو على التراث العربي ولكن في نفس الوقت سأعود لغرض المقارنة إلى أفكار علم اللغة الغربي المعاصر.

٢. خصائص التراث العربي

سأبدأ بتلخيص أهم العناصر اللغوية في التراث وغرضي هنا ليس تطوير أفكار جديدة بل عرض مفاهيم أساسية لفهم المناقشة التي ستتم في هذا البحث.

لقد ميزت ثلاث خصائص بارزة تتسم بها النظرية العربية.

---

(١) أشكر زملائي أ. د. إنعام الوير. أ. د. راينر أسولد ود. طلال الجسار لتصحيحاتهم وملاحظاتهم على نسخة سابقة.

(2) Schon ein Blick auf die Eintheilung des Stoffes drängt uns zu der Ansicht hin, daß hier gar wenig auf das Wesen der Sprache Rücksicht genommen ist. Die Erscheinungen derselben sind nur ihrem äuseren nach classificiert, aber nicht ihrem Wesen nach aufgefaßt und dargestellt.

وبالمثل نقد المستشرق مركس. الذي ادعى أن النحويين العرب لم يفهموا الأسس المنطقية للنحو (مركس ١٨٩١ : ١٦). انظر أونز ٢٠١٥ لمزيد من التفاصيل

(١) ثلاث خصائص نظرية في النحو العربي

أ. بُنِيَت على ترتيب تنظيمي

ب. شاملة في تحليل اللغة

ج. متسمة بمراحل تاريخية

٢.١ أصل نظرية النحو

الصفة الأولى هي أن نظرية النحو في الأصل:

(١أ) بُنِيَت على ترتيب تنظيمي

تنطوي الخاصة الأولى (١أ) على صفتين أساسيتين: الأولى هي أن اللغة مكونة من عناصر نحوِية متعددة ومدرجة ومنظمة مع بعضها البعض. ومن أهمها الخصائص المصنفة في القائمة التالية:

(٢) العناصر النحوية (grammatical)

- **الصرف والتصريف وهما يتكونان من:**
  - علم الأصوات
  - علم تغيير الصوت (إدغام. قلب. بدل. إلى آخرهِ.)
  - تصريف الوزن إلى وزن آخر (وهو ما سمّاه ابن السراج بـ "تغيير البناء" ١ : ٤٣- ٤٤)
- **النحو بصفة خاصة**
  - فئة الكلمات وخصائصها
  - الفاعل. المفاعيل وكل ما ينتسب بالعمل

نلاحظ في هذا الترتيب أن ميدان الصرف مستقل عن ميدان النحو وأيضا أن كلاهما يتضمنان فئات فرعية.

وتدل الخاصة الأولى أيّ (١أ) أيضا على نظرية العمليات النحوية (grammatical processes) وهي تحتوي على نظريات فرعية متعددة وبينها:

(٣) العمليات النحوية

- **نظرية العمل**
- **نظرية بناء الكلمة إلى ميدان صرفي وميدان نحوي**
- **نظرية تقدير العناصر الصرفية والنحوية**
- **نظرية تأثير صوت على صوت**
- **نظرية الأصل**
- **.... إلى آخره**

وسأعود إلى بعض هذه المفاهيم فيما بعد وأود هنا إضافة ملاحظتين: الأولى هي أن العناصر تشكل هيكلا هرميا أي أن عنصرا واحدا قد يتضمن عنصرين أو أكثر. فمثلا الاسم كلمة وهو يتضمن بالتالي الصفة واسم الإشارة. الملاحظة الثانية هي أن (٢) و(٣) مرتبطان أصلا ببعضهما حيث أن المفاهيم في (٣) تهيكل العَناصر في (٢). فمثلا عندما يفسر ابن السراج الوظائف النحوية. يستعمل نظاما بُنِيَ على فكرة العمل وخاصة على إعراب المعمول. ومن المعروف أن المعمول يعلم بالرفع. بالنصب أو بالجر. وينظم ابن السراج في كتابه "الأصول في النحو" وصفه للنحو وِفقا للترتيب التالي:

(٤) نظام السراخ لتوضيح العناصر النحوية الأساسية

- **أولا كل العناصر التي تعلم بالرفع. كالمبتدأ. الخبر والفاعل. أي عمدة الجملة**
- **ثم العناصر التي تعلم بالنصب كالمفاعيل**
- **ثم العناصر التي تعلم بالجر كالمضاف إليه**

ولأغراض إيضاحية أُسمي علم الصرف وعلم النحو وفئاتهما وعملياتهما "العمدة النحوية".

٢.٢ شاملة في تحليل اللغة (١ب)

وإذا كانت العمدة النحوية العربية تَسري وفقا لهيكل هرمي. فهذا الهيكل الهرمي لا يصف كل نواحيها. فإضافة إلى العمدة النحوية. طور النحويون بحثهم في اللغة إلى مواضيع شتّى. لعل أهمها المواضيع الثلاثة التي سأعالجها في ١- ٢-٢ و٢-٢-٢ و٣ - ٢ - ٢

٢.٢.١ الأصول metatheory and methodology

بدأ النحويون في القرن الرابع التفكير في السؤال التالي: ما سبب كون الفئات النحوية على ما هي عليه؟ وقد فسر سيبويه مرارا سبب قول العرب كذا أو كذا. ولكن أول من طور هذا المنظور بصورة منهجية كان الزجاجي الذي اكتشف أن لدى اللغة أصول نستطيع بها المقارنة بين آراء نحوية مختلفة وبين تفاسير مختلفة وبناء على ذلك نستطيع تحديد أيّ منها الأحسن أو أيّ منها التفسير الأصلي. والأصول ليست فئات نحوية بل هي مبادئ للحسم في اللغة أو كما تُسمّى بالإنجليزية .metatheoretical reflection

وأساس هذا التفكير هو أن هناك مبادئ نحوية نستطيع أن نكتشفها ونحددها وهناك مناهج نطبقها للتمييز بين حجج متناقضة. وأبرز بحث عربي كُتِبَ في هذا الصدد هو كتاب "الإنصاف" لابن الأنباري الذي حدَد نموذجا يوضح فيه كيفِية الحسم بين أفكار النحويين الكوفيين والبصريين. وبغضِ النظر عن حكم الأنباري في موضوع معين. فالمهِم هو أن نفهم منه ما هي القضية الأصلية. وما هي حجج الطرفين أيّ حجج الكوفيين والبصريين. وما هو رأي الأنباري في هذا الموضوع. وأساس هذا الاتجاه النحوي هو ليس لتعرِيف أو لتحديد الفئات النحوية كتعريف مميزات الفاعل مثلا. بل هدف هذا الاتجاه هو فهم العلاقة بين خصائص اللغة وإدراكها من جهة ومظاهرهما في العمدة النحوية من جهة أخرى.

٢.٢.٢ التخاطب Discourse

رأينا في النقطة السابقة (٢.٢.١) أن فهم اللغة لا ينتهي بفهم النحو. ومثال قاطع في هذا الشأن يأتينا من دراسة التخاطب (discourse) حيث نرى أن للتراث العربي اتجاهان مستقلان.

الاتجاه الأول هو اتجاه واحد من أشهر النحويين العرب وهو الجرجاني الذي تساءل عما إذا انتهى فهم اللغة بتحليل الجملة وجوابه كان واضحا :

"إنَك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان ..." (دلائل ٣١٦)

وكما هو معروف فقد أكد الجرجاني أهمية السياق وغرض المتكلم في تنظيم الجمل. ولكن في نفس الوقت اعترف بأن فهم الجمل وترتيبها يعتمد على فهم الفئات النحوية : [١]

"لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو" (دلائل ٢٨٢)

لم يفسر النحويون قبل الجرجاني اِختلاف المعنى بين نوعي الجمل. أيّ الجملة الاسمية والجملة الفعلية

(٥أ) أ فعلتَ

(٥ب) أ أنت فعلتَ

لاحظ الجرجاني أن الاستعمال الأول أو الثاني يعتمد على مقام الخبر المطلوب. ففي (٥أ) السؤال عن الفعل وفي (٥ب) عن الفاعل. ووفقا للمصطلحات الحديثة ميز الجرجاني الاختلاف بينهما حسب عناصر الـ " discourse status" (Prince 1981. Chafe 1994). [٢]

لقد رتب الجرجاني أفكاره عن التخاطب على أساس الفئات النحوية المرسخة والمعروفة في علم النحو. وهناك نحوي آخر مشهور ركزعلى دور السياق في النحو وهو أبو زكريا الفراء الذي يعد أصعب تصنيفا حيث أسست افكاره في مجال التخاطب على أساس فئاته التحليلية المختلفة. والفراء معروف كنحوي كوفي وكخصم لسيبويه وللمدرسة البصرية. وجدير بالذكر أن سبب صعوبة فهم عبقريته النحوية في رأيي هو أنه لم يكن نحويا في الأصل مثل سيبويه أو ابن السراج أو ابن يعيش. بل أنه طور أفكاره بغرض تحليل النص. فمثلا أساس مصطلح "مؤقت / غير مؤقت" يعتمد على وظيفة الكلمة في النص. فلو أخذنا كلمة "السارق" (القرآن ٥,٣٨. معاني ١ : ٢٤٢. ٣٠٦) كمثال فَمن الممكن اعتبار "السارق" سارقا معينا أو "سارقا" ما. وفي الحالة الأولى سماه الفراء "مؤقت" وفي الحالة الثانية "غير مؤقت" بمعنى

---

(١) في هذا الصدد تشبه افكار الجرجاني المفهوم اللغوي الانجليزي.
Michael Halliday
كما لاحظ أونز (١٩٨٨ : ٢٦٣-٢٥٨).

(٢) إذا قلت "أ فعلت؟" فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت "أ انت فعلت" فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه." دلائل الاعجاز ص ٨٧.

أن تفسير معنى الكلمة يرجَع إلى وظيفتها في النص. ومن الجدير بالذكر أن الفئتين تطابقان المفهومين "specific" و"non-specific" وهما فئتان أساسيتان في تحليل الكلام وفقا لـ discourse analysis الغربي.

وإذا لم يترسخ مصطلح مثل "مؤقت /غير مؤقت" في النحو البصري. فكان السبب القاطع هو أن النحو البصري بني على أساس فئات ثابتة ك "النكرة - والمعرِفة" ولم يأخذ في الاعتبار فئات مرنة تستطيع أن تتغير حسب وظيفة الكلمة في النص (انظر Al Jassar and Owens - ٢٠١٥)

٢.٢.٣ نظرية فعل القول، Speech act theory

ميدان ثالث ظهر في القرن السادس[١] يطابق بشكل عام ال"speech act theory (Searle 1969)" في التراث الغربي. هو الميدان الذي يتضمن كل من البلاغة. علم المعاني وعلمي البديع والبيان. وهو ميدان واسع الشمول بني على العمدة النحوية ولكنه في نفس الوقت مستقل عنها. وهو يعالج السؤال التالي: ماذا يفعل المتكلم أو المتكلمة بالقول؟ حسب تحليل العمدة النحوية. كلمة "بِعْتُ" مثلا فعل ماض بفاعله الضمير المتصل- تُ. يلاحظ النحوي الأستراباذي أن هذا القول قد يقوم بوظيفتين وبالتالي يعتمد معناه على قرينة استعماله. يستطيع أن يكون ملاحظة خبرِية. حيث أن الجواب على السؤال: "بعتَ السيارة؟" مثلا. قد يكون "نعم بعت". وأيضا يستطيع به المتكلم أو المتكلمة أن ينشئ وضعا جديدا بالقول نفسه. أيّ إذا اتفقتم على بيع السيارة لزبون ما. بالقول "بعتُ" ألزِمت من هذه اللحظة بتكميل بيعها.[٢]

والنقطة الأساسية هنا هي أن الظواهر الثلاثة التي وصفت في ٢.٢ مبنية على العمدة النحوية.

٢.٣ متسمة بمراحل تاريخية (اخ)

نلاحظ في الخاصة الثالثة أن التراث النحوي تطور واتسع نطاقه من عصر إلى عصر واعتمد تقدمه في ميدان واحد على تطورات ظهرت في ميادين سبقتها. فقد رأينا مثلا أن الجرجاني بنى أفكاره على الفئات النحوية التي توطدت في القرن الرابع كما طور الأنباري تحليل الزجاجي في كتابه "الإنصاف". ورأينا كيف دمج الأستاراباذي في القرن السادس عناصر من السياق في تحليله النحوي. وسنرى فيما بعد في الجزء الرابع أن دراسة فقه اللغة اعتمدت على ملاحظات سيبويه والفراء وغيرهما من القدماء.

وفي هذا الصدد تساعدنا وجهة النظر التاريخية على فهم السبب وراء اعتبار أفكار الفراء متناقضة مع أفكار سيبويه والبصريين حتى عصرِنا الحالي. لقد شرحت فيما سبق في الجزء ٢.٢.٣. أن اهتمام الفراء الأساسي كان تحليل النص. أي القرآن. ولهذا الهدف استعمل مجموعة من الفئات النحوية وفئات التخاطب. عندما بدأ النحويون في التفكير عن

---

(١) مثلا في مفتاح العلوم للسكاكي.

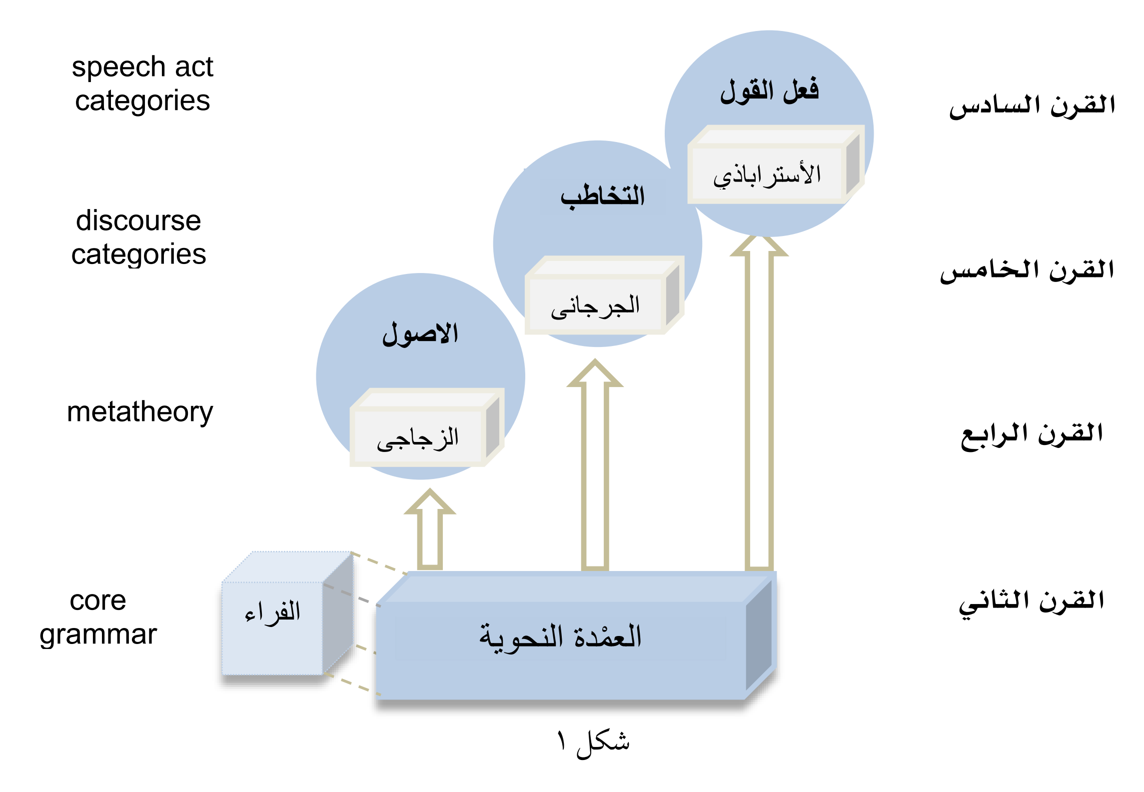
(٢) من المستشرقين لخص بيبر لرشي نهج الأستراباذي والمتحدثين باقتضاب في عنوان فصله (٢٠١٣: ٢٠٤):

أي: بلاغة مندمجة في النحو. A balaagha integrated into naħw

الفراء في القرن الرابع أي قرنٌ واحد بعد الفراء كان اهتمامهم. مثل اهتمام ابن السراج. في تثبيت الفئات النحوية لغرض تعليمي. ومن هذا المنظور الفئات التبادلية وغير الثابتة كمؤقت / غير مؤقت ما كانت مناسبة.

وهكذا فبدلا من فهم أفكار الفراء وفقا لمبادئه. كونوا منها مذهبا على نموذج المدرسة البصرية (انظر في هذا Weil 1913. Owens 1990. Al-Jassar و Owens 2015).

هذا موجز عن نظرية النحو العربية من وجهة نظر غربية وأفسرها في الشكل التوضيحي أدناه:



شكل ١

ملاحظات عن الشكل التوضيحي:

تمثل الدوائر بداية الظاهرة كمفهوم مستقل. لكل منها تاريخها المسبق وتطورها. وقد اختير أبرز النحويين في الميدان كمثال. الفراء من العصر الذي طورت فيه العمدة النحوية ولكنه اختلف عن بعض مبادئها. كما فُسر فيما أعلاه.

٣. مساهمة التراث العربي للرد على السؤال: ما هو أصل الصرف؟

في هذا الجزء أعالج موضوعا مهما في مجال المقارنة النحوية وسنرى كيف توضّح المقارنة بعض المسائل في نحو اللغة العربية بل وأيضا مبادئ نحوية عامة.

يعد تعريف العناصر الأصلية التي يبنى عليها العلم الأوسع من أهم العوامل التي تحدد أي ميدان علمي. وعندما نُقوِّم الوضع. فهناك تفسيران للسؤال: ما هو أصل الصرف؟ التفسير الأول هو تفسير العالم الفرنسي جورج بوهاس (Bohas and Guillaume 1984). فوفقاً له. النظرية الصرفية تشمل خطوتين. يسمي الخطوة الأولى "المعنى

١" الذي يتكَون من "أصل معنوي" ومن حروف الجذر (والذي أسميه "الجذر" فقط). فهكذا كلمة مثل "ضَرَب" مكونة من "ض ر ب" ومعناها "hit".

(٦) معنى ١

ض ر ب + "hit" = ضَرَبَ

العنصر الذي يتضمن "معنى ١" يعمل بالتالي في الخطوة الثانية كمدخل لكل العمليات الصرفية الأخرى كالاشتقاق وتكوين الجمع من المفرد وتكوين الأفعال المزيدة. إلى آخره. ويسمي هذه العمليات "معنى ٢".

(٧) معنى ٢

ضَرَبَ > مضروب. ضارب. أضرَبَ ...

عكس هذا التفسير يكتب Ratcliffe ٢٠١٣ و Ussishkin ١٩٩٩ مثلا أن "المعنى ١" لا يلعب في نظرية الصرف العربي أي دور ما. ففي رأيهما أصل الصرف العربي. إن صح التعبير. هو "معنى ٢". أو بكلام أَدق. أصل الصرف العربي هو العنصر الذي يسمى الوزن أو البناء (أو البنية).[1] ويتكون الوزن من ثلاثة أجزاء: حروف الجذر. الحركات المنتسبة به والحروف الزائدة (إذا كانت موجودة).

وبين هذين الاتجاهين أُفَضِّل شخصيا التحليل الثاني لعدة أسباب بينها الأسباب التالية.

ليس عند أقدم النحويين العرب كسيبويه وابن جني وصف صرفي مدرج كما نجد في (٦) و(٧) أو قول كالقول التالي:

(٨) خذوا جذرا. أضيفوا له حركات وبعد هذا ابدأوا بالعمليات الأخرى

بدلا من ذلك يقول سيبويه مثلا إن جمع "كِتاب" يكسر على وزن "فُعُل" = "كُتُب". أي المدخل لتكوين الجمع هو وزن كلمة "كتاب" أي فِعَال ونتاج عملية الجمع وزن كلمة "كُتُب" (فُعُل). وهكذا فصيغة التصغير هي "كُتَيِّب" ولم يذكر دور الجذر هنا. ومن نفس المنطق لا يبدأ ابن جني العمليات الصرفية بناءً على النظرية المطروحة في (٨).

هناك عدة إشارات تدل على أن أصل العمليات الصرفية يعتمد على الوزن وليس على الجذر. مثل:

- الاشتقاق: كل من اسم الفاعل. اسم المفعول. اسم التفضيل. اسم المكان. اسم الآلة. إلى آخره مشتق من وزن "يفعل" أي من "stem" متحرك.
- المجادلة المشهورة بين البصريين والكوفيين عن أصل الاشتقاق: هل هو الفعل أو المصدر. تبدأ بالأوزان المتحركة وليس بالجذر. وفي هذا الصدد عندما يحلل سيبويه معنى "كتب" والأفعال بشكل عام يدعي أنها "أُخِذَت من لفظ الأسماء" (الكتاب ١ : ١). أي من كلمة كاملة (المصدر). ولا يقول "أُخِذَت من لفظ الجذر".

(١) هكذا قول اللغوي المتأخر ابن عصفور عن التصريف. هو "... جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني" (الممتع ١ : ٣١). هنا نرى أن المعنى يُدرَك بالارتباط مع صيغة الكلمة.

- كل العمليات الصوتية مثل البدل. القلب والإدغام تعتمد على الأوزان المتحركة. ولم تحدد أي واحدة منها على الجذر فقط.

ويناقش الأستراباذي في القرن السادس هذا الموضوع في تحليل حاسم يتساءل فيه إذا نستطيع اعتبار كلمات ككلمة "ضرب" أو "أسد" ككلمتين". مثلا الجذر "ض ر ب" والحركات "َ َ َ" أو "أ س د" و" "؟ وجوابه واضح:

"أما الفعل الماضي مثل ضرب فيه نظر لأنه كلمة بلا خلاف مع أن الحدث مدلول حروفه المرتبة والإخبار عن حصول ذلك الحدث في الزمن الماضي مدلول وزنه الطارئ على حروفه والوزن جزء اللفظ إذا هو عبارة عن عدد الحروف مع مجموع الحركات والسكنات الموضوعة وضعاً معيناً والحركات مما يتلفظ به فهو إذن كلمة مركبة من جزئين يدل كل واحد منهما على جزء معناه وكذا على نحو "أسَد" في جمع أُسُد" وكذا المصغر ونحو "رجال" و"مساجد" ونحو "ضارب" و"مضروب" و"مضرب" لأن الدال على معنى التصغير والفاعل والمفعول والآلة في الأمثلة المذكورة الحركات الطارئة مع الحرف الزائد ولا يصح أن ندعي ههنا أن الوزن الطارئ كلمة صارت بالتركيب كجزء كلمة كما ادعينا في الكلم المتقدمة وكما يصح أن يدعى في الحركات الإعرابية فالاعتراض بهذه الكلم اعتراض وارد إلا أن نقيد تفسير اللفظ المركب فنقول هو ما يدل جزؤه على جزء معناه واحد الجزئين كتعقب للآخر وفي هذه الكلمة المذكورة جزءان مسموعان معا".

"شرح الكافية". ١ : ٦

وفقا للأستراباذي العنصر الإدراكي ليس الجذر بل الكلمة المكونة من وزن معين.[١]

السؤال: هل أصل الصرف حروف الجذر أو الوزن المتحرك ليس مهما للنحو العربي فحسب. بل للنظريات اللغوية أيضا. حيث أن في بعض النظريات المعاصرة كالGenerative grammar وفي ميادين متخصصة كالـ Psycholinguistics يلعب الجذر دورا أساسيا. وبينما تعتبر بحوث كـBoudelaa (٢٠١٣) لعلم اللغة النفسية وللنحو التوليدي (Doron ٢٠١٣). الجذر كالأصل. فالتفسير الذي طوّر في هذا الجزء والذي يعتبر في رأيي تفسير النحويين هو أن أصل نظرية الصرف العربي هو الوزن.

٤. حدود

وضحت في الجزء الثاني أن النحو العربي اتسم بعمدة نحوية بنيت عليها ميادين جديدة كتحليل التخاطب ومنهج أصول النحو التي وسعت مجال الفكر عن اللغة حيث أنها ربطتها في نص أكبر من الجملة. ربطتها بالعالم الخارج من النص وربطتها بالآليات التي نُقَيّم بها صحة تحليلنا. وكما وضحته في النقطة ٢,٣ توسّعت التخصصات النحوية وفقا لمراحل تاريخية. وفي القرن الرابع برز مجال آخر وهو فقه اللغة. كما وصفه ابن فارس في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة". ويهتم هذا التخصص بالمعايير التي تميز بين الأصل والفرع في اللغة كما أنه يتسم بأضداد متعددة. كالتوقيف إزاء

(١) والجدير بالذكر إذا يقال إن الوزن هو الأصل لنظرية الصرف العربي. لا يعني هذا أن الجذر ليس مهما لعلم اللغة العربي. خاصة أن الجذر هو العنصر الأساسي في ترتيب علم اللغة (علم القواميس).

التوضيع. اللغة العربية إزاء لغات أخرى. الكلمات العربية إزاء الكلمات المستعارة. اللغات الفصيحة إزاء اللغات المذمومة. ويحدد بوصفه الأصل إزاء الفرع أحياناً بصورة واضحة وأحيانا بصورة ضمنية.

ومن وجهة نظري الغربية يتضمن كتابه أكثر من تخصص.

فمثلا يشبه التضاد بين التوقيف والتوضيع الفرق بين الI-language Internal language أو ال-E-language external language عند المتولدين (generativists) أو بين ذات اللغة ككيان نفسي أو كيان اجتماعي. وفي رأيي يخص كتابه بالإجمال ما يسمى "language standardization" وهذا موضوع شاسع لا أستطيع أن أعالجه هنا. بدلا من ذلك أود التركيز على موضوعين في هذا المجال. الأول بالتفصيل والثاني باختصار. بغرض توضيح نواح أخرى في سعة التفكير اللغوي عند النحويين العرب. الموضوع الأول هو معالجة ابن فارس للغات التي يسميها المذمومة (ص ١٩-٢٧). فهو بشكل عام يعالج التنوعات في اللغة العربية على المستوى الاجتماعي (sociolinguistic) وعلى مستوى اللهجات (dialectology). اعتمد ابن فارس كالنحويين الآخرين من أواخر القرن الرابع في هذا الموضوع على وصف سيبويه وغيره من النحويين القدماء. فعلى سبيل المثال يعتبر ابن فارس استعمال الكشكشة والكسكسة عند قبيلتي ربيعة وأسد استعمالا مذموما. ومن الواضح في قائمة الاصوات المذمومة أنه جمّع كل التنوّع الذي وُصِف في سيبويه والفراء وغيرهما ولخّصه في باب واحد. وعندما نقارن بين تفسير ابن فارس ووصف سيبويه نرى فرقا مهما بينهما حيث أن سيبويه فسّر إلحاق الشين في أمثلة كالتالية :

(٩) مالُ-**كشِ** = مالُ-**تشِ** (انظر Owens ٢٠١٣)

أعطيتُ-**شِ**

قال "وقوم يلحقون الشين في التأنيث ليُبيِّنوا بها الكسرة في الوقف" (الكتاب ٢ : ٣٢٣. انظر Owens ٢٠١٩ : ٣٦). اعترف سيبويه أن الشين في هذه الحالة تحافظ على اختلاف المذكر والمؤنث في الوقف في حين أن ابن فارس يذمم استعمال الشين.

من الواضح أن التعبيرات المذمومة عند ابن فارس هي أيضا تعبيرات تُسمّى اليوم باللهجات. وهنا نلاحظ اختلافا بين التراث العربي والتراث الغربي لم نره من قبل. فبينما ثبتت مطابقة ضيقة بين النحويين وعلم اللغة الغربي فيما يخص مواضيع نوقشت في الأجزاء ٢ و٣. نرى أن في هذا المجال الوضع مختلف. فبالرغم أن النحويين العرب سبقوا النحويين الغربيين في تعريف اللهجات فهم لم يحددوا علما لها ك "dialectology" و"sociolinguistics". وهنا علينا أن نتساءل عن سبب ذلك. نستطيع عزو ذلك إلى أربعة أسباب :

(١٠أ) معلومات ابن فارس محدودة

أحد الأسباب هو أن مناقشة المذمومات اعتمدت على ملاحظات من عصر مضى. لقد عاش سيبويه قرنين قبل ابن فارس. ولم يستطع ابن فارس ملاحظة أو سؤال الناطقين بهذه اللهجات شخصيا عن كلامهم. بدلا من هذا جمع ملاحظات مكتوبة. وليس أقوالا محكية وبالتالي حاول أن ينظم معلومات لم يصل إليها مباشرة.

(١٠ب) اعتماد ابن فارس على عبقرية سيبويه كلغوي

علينا الاعتراف بعبقرية سيبويه كعالم. فلو قارنا مثلا وصف سيبويه للأصوات العربية بوصف الخليل في كتاب " العين" نرى أن سيبويه يعرّف ٤١ صوتا ويدرجها إلى ثلاثة أقسام في حين أن الخليل يصف الأصوات المعروفة فقط وعددها ٢٩ ولا يكتب مثلا عن الأصوات المستحسنة في الشعر وقراءة القرآن (Sara ٢٠١٣). قدرة سيبويه على تحليل اللغة ودمج ملاحظاته عنها في نحو منظم ليست لها مثيل ولا نجد نحوياً عربيا - إسلاميا مثله بعده.

(١٠ج) أهداف محدودة لغويا

ثالثاً لم تكن أهداف ابن فارس تكوين وجهة نظر جديدة لفهم ميدان لغوي جديد. مثلما رأينا عند الجرجاني والأستراباذي. لذلك لم يفكر ابن فارس في فئات أو مصطلحات أو علاقات نحوية جديدة. كانت مهمته أضيق وهي من ناحية تعريف الحدود بين المألوف أو المنتشر أو المرغوب وعكس ذلك من ناحية أخرى.

(١٠د) مناهج وأساليب جديدة

السبب الرابع لهذه الاختلافات والمتشابهات بين التراثين. هي أن هناك نواح نحوية ثابتة عبر العصور. فهناك عمدة نحوية بنيت على مبادئ متشابهة أيما كان التراث اللغوي غير أن هناك نواح نحوية تعتمد على تطورات اجتماعية وتكنولوجية كاستعمال آلات التسجيل لدراسة اللغة المحكية وتطبيق الإحصائيات في علم اللغة الاجتماعي وعلم اللغة النفسي بالإضافة إلى توفر وسائل النشر السريع وأجهزة معقدة كخرائط اللهجات التي لم تكن متوفرة في عصر ابن فارس مما لم يسمح له بإدماج نتائجها في أفكاره.

والآن أعالج باختصار المسألة الثانية من فقه اللغة. في باب "الأسباب الإسلامية" (ص ٧٨-٨٦) يلاحظ ابن فارس أن معنى بعض الكلمات تغيّر من عصر الجاهلية إلى عصر الإسلام. فمثلا في عصر الجاهلية كان معنى "كفر" "ستر" وفي العصر الإسلامي اكتسب معنى "نقيض الإيمان" (لسان ٥ : ٣٨٩٧) ويعطي أمثلة كثيرة مشابهة. ومن وجهة نظر معاصرة نستطيع أن نقول أن الذي يصفه ابن فارس هنا هو تغيُّر اللغة التاريخي. غير أن مناقشة ابن فارس تدل على ابتداع علم اللغة التاريخي. وهذا لسببين: أولا لأية أسباب ما لم تُعبِّر ملاحظاته عن التغيير في المفردات. يعتبر أمثلة مثل (٩) كألفاظ مذمومة وليست كأمثلة للتغيير الصوتي. ثانيا اقتصر تحليل ابن فارس على عصرين. عصر الجاهلية والعصر الاسلامي ولم يعمم ملاحظاته لتُطبَّق على أي عصر ما.(١)

٥. الخلاصة: القياس، السماع والنحو

الحجة الأساسية في هذا التقديم هي أن هناك مطابقة واسعة ومفصلة بين نظرية اللغة عند النحويين العرب ونظرية اللغة الغربية. وتخص هذه المطابقة ميادين متعددة وخاصة ما يتعلق بالعمدة النحوية (٢,١) والتطورات التي بُنِيَت عليها (٢,٢,١ - ٢,٢,٣).

(١) لمناقشة عن أفكار السيوطي المنتسبة لتاريخ اللغة انظر: Grande ٢٠١٦

أوضح المتطابقات في النقطة (١١).

(١١) مقارنة المستويان النحويان بين التراث العربي والتراث الغربي المعاصر:

العمدة النحوية	core grammar
النحو	syntax
الصرف	morphology
تحليل التخاطب: النحو والنص	discourse analysis
النحو وفعل القول	speech acts
أصول النحو	metatheoretical basis of language

لقد امتد تطور التراثان عبر مراحل تاريخية. وترسخت الميادين التي بُنِيَت على العمدة في الحالة الغربية في القرن العشرين فقط أما بالنسبة للتراث العربي. فقد امتد تطوره كما رأينا من عصر سيبويه إلى القرن السادس.

شاهد العصر الغربي الحديث إذاً تطورا لغويا واسعا وسريعا وهو ليس محدودا على التخصصات التي عددتها في (١١) بل يتضمن علم اللغة الاجتماعي. علم اللهجات. علم اللغة التاريخي. علم اللغة النفسي. علم اللغة الحاسوبي بالإضافة الى علوم أخرى. ونستطيع أن نتساءل: لماذا حدثت التطورات في الحالة (١١) بشكل عام على مستوى ذهني واحد ولكن في الحالة الأخرى لم تحدث؟ لقد اشرت إلى هذا الوضع في الجزء الرابع حيث رأينا أن بعض هذه التطورات تعتمد على تطورات تكنولوجية. كما رأينا أيضا أن ابن فارس اعترف بوجود مفاهيم كعلم اللهجات وعلم اللغة التاريخي في كتابه "الصاحبي" دون أن يميّزهما كتخصصات شبه مستقلة ضمن فقه اللغة.

إن محاولة معرفة سبب عدم حدوث حدثاً ما في التاريخ قد يكون من المستحيل الإجابة عليها أو ربما يكون لها عدة أجوبة. مثلا لم يكن الأمر مهما أو ربما ما كان ابن فارس يهدف إلى تطوير ميدان جديد. أو ربما اقتصر اهتمامه على الفترة التاريخية ما بين العصر الجاهلي والعصر الإسلامي فحسب. بالرغم من أننا لن نستطيع الإجابة على هذا السؤال بحتمية فأهمية طرحه مهمة للأسباب التالية:

- هناك مطابقات أساسية بين التراث العربي والتراث الغربي في عدة ميادين كالقائمة في (١١)
- عالج ابن فارس مظاهر لغوية تخص ميادين تتجاوز الميادين المذكورة في (١١)
- ولذا نعود ونتساءل لماذا ترسخت علوم جديدة كأصول النحو في التراث العربي في الحالة الواحدة وفي الحالة الأخرى لم تترسّخ؟

أشير في الجواب على هذا السؤال إلى مفهومين معروفين أساسيين من النحو العربي وهما القياس والسماع. فكما هو معروف القياس هو كل ما هو نظامي ومتوقع يمكن وصفه بأفكار عامة أو بقوانين عامة. وعلى عكس ذلك يحتوي السماع على كل ما هو استثنائي. شاذ. وعلى الظواهر التي لا تُعالَج في إطار نظلم موحّد.

ونقطة أساسية وقاطعة هي أن في النحو العربي وفي النحو بشكل عام بُنِيَت ميادين البحث أساسا على معلومات يُقاس عليها.

وعندما نستعرض قائمة الميادين النحوية في (١١). نرى أنها كلها مبنية على نظام قياسي. فمثلا العمدة النحوية بُنِيَت أصلا على القياس. إن هدف أصول النحو هو البحث عن المبادئ النحوية. وقد اكتشف وصاغ الجرجاني والأستراباذي خصائص عامة عن العلاقة بين العمدة النحوية من جهة والنص الذي تقع الجملة فيه (انظر ٥) والموقف الذي يقع فيه فعل القول من جهة أخرى. وهكذا نرى أن كلما وجد النحويون ميادين نحوية قياسية جديدة اكتشفوا وكونوا فئات مناظرة لوصف النظام الكائن وراء هذه الظواهر.

وكما رأينا في الجزء الرابع هناك أيضا ميادين أخرى تتطابق نظريا مع المفاهيم الغربية كعلم اللغة التاريخي والذي لم يترسخ في النحو العربي كميدان مستقل لعوامل متعددة ذكرتها في النقاط السابقة كالتغيير في المعنى كما حدث مع الفعل "كفر" والأصوات المذمومة. فتتسم هذه الظواهر بصفة السماع بالمقارنة مع المواد القياسية التي عالجتها في الفقرة السابقة.

وكما رأينا فيما أعلى. فمن بين الاصوات المذمومة ال-شين وال-تش ("مال-شِ. مال-تشِ"). ويقول ابن فارس إن هذا استعمال أسد وربيعة ولا يستفيض في ذلك. مثلا لا يضيف أمثلة أخرى تتسم بها هذه اللهجة لكي يحدد استعمالها الخاص بدقة. فإذا كان المثال سماعي لا نستطيع أن نقيس عليه.

وبالنسبة لـ "كفر" وما يشبهها ركّز ابن فارس على كلمات فقط وباستثناء الحقل الديني لم يعالج مجالا علميا بدقة. فكما اعترف النحويون (المنصف: ٣) لا يتميز علم اللغة (lexicography) بعمليات قياسية بل هو بشكل عام ميدان سماعي بالإضافة إلى أن معالجة الكلمات فقط لا تكفي لابتكار علم اللغة التاريخي.

ليست خلاصة هذه المناقشة أن هناك ميادين بحث تتسم في ذاتها بصفة القياس وأخرى بالسماع. فكما رأينا فيما أعلى من الضروري أن تكون الميادين النحوية قياسية. في عصر ابن فارس لم تتوفر للنحويين المعلومات الضرورية ولم يكن لديهم المناهج والآلات اللازمة لتطوير ميادين لغوية كعلم اللغة التاريخي أو علم اللهجات على وجه القياس.

ولنبرهن أهمية دور التقدم التكنولوجي والمنهجي علينا أن ننظر إلى تطور علوم اللغة في الغرب حيث لم يظهر بحث نظامي في علمي اللغة التاريخي وعلم اللهجات إلاّ في القرن التاسع عشر الميلادي فقط وكذلك لم تبرز تخصصات مثل علم اللغة الاجتماعي وعلم اللغة النفسي إلاّ في أواخر القرن العشرين. وهذا لأن التطورات الذهنية كعلم الاحصاء والتطورات التكنولوجية كآلة التسجيل والحاسوب أجزاء ذاتية في التخصصات التجريبية مثل علم اللغة الاجتماعي.

في عصر ابن فارس أدرك النحويون مبدئيا مبادئ لتخصصات متعددة كعلم اللغة النفسي (Ibrahim ١٩٨٧) أو علم اللغة الاجتماعي (Owens ٢٠٠٩ عن الامالة في سيبويه) أو كما رأينا هنا علم اللغة التاريخي عند ابن فارس ولكن نقصتهم المعلومات اللازمة لبناء نظام أو منهج نحوي عام مبنى على مبادئ يمكن تطبيقها بصورة عامة.

هذه هي إذن الاختلافات بين المجالات النحوية في (١١) وملاحظات ابن فارس الجزئية في "الصاحبي في فقه اللغة وأنواعه". إن القياس على علم اللغة الاجتماعي وعلم اللغة النفسي وعلم اللغة التاريخي بحاجة إلى معلومات تجريبية مكثفة منظمة.

وأنهي هذا البحث بملاحظتين للإجابة على السؤال: ما هي فائدة وما هو حافز البحث عن النحويين العرب وعلاقتهم الذهنية بعلم اللغة الغربي المعاصر؟ الملاحظة الأولى هي أن من جهة اللغة هناك مسائل متعددة مهمة تعتمد على معالجة لغوية شاملة كالعلاقة بين اللغة والتعليم واللغة والصحة واللغة والتقدم بالعمر واللغة ووسائل الاتصال الجديدة والتي تحتاج كلها إلى الدراسة من خلال مناهج معاصرة تجريبية. لقد بُنِيَ تراث النحويين على مبادئ عامة وعالمية ولذا فتضمين أفكار من العصر الحالي فيه ليس فيه تناقض وبالتأكيد لا يخالف مبادئه. وكما أقرّ ابن فارس في "الصاحبي" (ص ٦٦) "ولكل زمان علم".

الملاحظة الثانية هي عن العلماء الغربيين سواء كانوا لغويين أم مستشرقين. فحتى لو كان بيننا اختلافات حاسمة فيتفق كل الذين يبحثون في التراث بأنه إنجاز ذهني فريد من نوعه ودراسة أفكار النحويين العرب هي فائدة بالغة القيمة في حد ذاتها.

المصادر والمراجع

الأستراباذي. محمد. **شرح لكافية ابن الحاجب**. (تحقيق) حسن الحفظي. رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٩٦٦م.

ابن الأنباري. كمال الدين. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**. (تحقيق) محمد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية. ١٩٨٧م.

ابن جني، أبو الفتح. **المنصف. شرح كتاب التصريف للمازني**. (تحقيق) إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. ١٩٦٠م.

ابن السراج. أبو بكر. **الأصول في النحو**. (تحقيق) عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٩٧٣م.

ابن فارس. أبو الحسين. **الصاحبي في فقه اللغة وأنواعها**. (تحقيق) السيد صقر. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي.

ابن عصفور. **الممتع في التصريف**. (تحقيق) فخر قباوة. حلب: المكتبة العربية. ١٩٧٠م.

ابن منظور. **لسان العرب**. (تحقيق) فخر الدين قباوة. حلب: المكتبة العربية.

الجرجاني. عبد القاهر. **دلائل الاعجاز**. (تحقيق) محمد رضا. مكتبة الخانجي. ١٩٧٨م.

الزجاجي. أبو القاسم. **كتاب الإيضاح في علل النحو**. (تحقيق) مازن المبارك. بيروت دار النفائس. ١٩٧٩م.

السكاكي. محمد. **مفتاح العلوم**. (تحقيق) نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٨٣م.

سيبويه. ابن عثمان. **الكتاب**. (تحقيق) Hartwig Derenbourg. Hildesheim: Olms. ١٩٧٠م.

الفراء. أبو زكريا. **معاني القرآن**. (تحقيق) محمد النجار وأحمد نجاتي. بيروت: عالم الكتب. ١٩٨٣م.

Al-Jassar. Talal and J. Owens. 2015. Variation. Pedagogization. and the Early Maʿānī al-Qurʾān Tradition. **Zeitschrift für arabische Linguistik** 62: 5-37.

Baalbaki. Ramzi. 2008. **The Legacy of the Kitaab**. Leiden: Brill.

Bohas. Georges. and J-P. Guillaume 1984. **Etudes des Théories des Grammariens Arabes**. Damas: Institut Français de Damas.

Boudelaa. Sami. 2013. Psycholinguistics. In: J. Owens (ed.). **The Oxford Handbook of Arabic Linguistics**. 369-91. Oxford: Oxford University Press.

Carter. Michael. 1973. An Arabic grammarian of the eighth century A. D. **Journal of the American Oriental Society** 93: 146−157.

Chafe. Wallace. 1994. **Discourse. consciousness and time**. Chicago: University of Chicago Press.

Dieterici. F. 1852. **Ibn ‘Akil’s Commentar zur Alfijja des Ibn Malik**. Berlin: Ferdinand Dümmler.

Doron. Edit. 2003. Agency and Voice: The Semantics of the Semitic Templates. **Natural Language Semantics** 11. 1–67.

Grande. Francesco. 2016. History. Comparativism. and Morphology: Al-Suyūṭī and Modern Historical Linguistics. In Ghersetti. Anotella (ed.). **Al-Suyūṭī. a Polymath of the Mamlūk Period**. 201-26. Leiden: Brill.

Halliday. Michael. 1967-8. Notes on transitivity and theme in English. **Journal of Linguistics** 3. 4: 37-81. 199-244. 179-215.

Ibrahim. Mohammed. 1987. A medieval Arab theory of language acquisition. **Proceedings of the Third International Conference on the History of the Language Sciences** *(ICHoLS III)*. Princeton. 19–23 August 1984. 97-108. Amsterdam: Benjamins.

Larcher. Pierre. 1991. Quand. en Arabe. on parlait de l’Arabe … (II) Essai sur la Catégorie de *ʔInshaaʔ* (vs. *xabar*). **Arabica** 38: 246−273.

Larcher. Pierre 2013. The Arabic Linguistic tradition II: Pragmatics. In: J. Owens (ed.). **The Oxford Handbook of Arabic Linguistics**. 185−214. Oxford: Oxford University Press.

Merx. A. 1891. Réflections historiques sur l’origine de la grammaire arabe. **Bulletin de l’Institut Egyptien**. 13−26.

Owens. Jonathan 1988. **The Foundations of Grammar: An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory**. Amsterdam: Benjamins.

Owens. Jonathan 1990. **Early Arabic Grammatical Theory: Heterogeneity and Standardization**. Amsterdam. Benjamins.

Owens. Jonathan 2010. The once and future study of information structure in Arabic. from Jurjani to Grice. In: J. Owens. and Alaa Elgibali (eds.). **Information Structure in Spoken Arabic**. 1−19. London: Routledge.

Owens. Jonathan 2013. Chapter 504 and modern Arabic dialectology: What are kaškaša and kaskasa. really? In. Rudolph de Jong and Clive Holes (eds.). **Ingham of Arabia**. 173-202. Leiden: Brill.

Owens. Jonathan. 2015. Arabic syntactic research. In Tibor Kiss et. al. eds. **Handbook of Syntax** (second edition). 100-34. Berlin: de Gruyter.

Owens. Jonathan. 2019. Variation in Old Arabic. In Enam Al-Wer and Uri Horesh (eds.). **The Routledge handbook of Arabic Sociolinguistics**. 30-43. London: Routledge.

Prince. Ellen. 1981. Towards a taxonomy of given – new information. In Peter Cole (ed.) **Radical Pragmatics**. 223-55. New York: Academic Press.

Ratcliffe. Robert. 2013. Morphology. In: J. Owens (ed.). **The Oxford Handbook of Arabic Linguistics**. 71-93. Oxford: Oxford University Press.

Sara. Solomon. 2013. The Classical Arabic lexicographical tradition. In: J. Owens (ed.). **The Oxford Handbook of Arabic Linguistics**. 520-38. Oxford: Oxford University Press.

Searle. John. 1969. **Speech acts: An essay in the philosophy of language**. Cambridge: CUP.

Talmon. Rafael. 2003. **Eighth-century Iraqi Grammar: A Critical Exploration of Pre-Xalīlian Arabic Linguistics**. Winona Lake. Ind.: Eisenbrauns.

Ussishkin. Adam. 1999. The inadequacy of the consonantal root: Modern Hebrew denominal verbs and output-output correspondence. **Phonology** 16. 301–442.

Versteegh. Kees. 1977. **Greek Elements in Arabic Linguistics Thinking**. Leiden: Brill.

Versteegh. Kees. 1993. **Arabic Grammar and QurʔaanicExegesis**. Leiden: Brill.

Weil. G. 1913. **Die Grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer**. Leiden: Brill.

The Arabic Linguistic Tradition from a Western Perspective: Boundaries and Horizons

Abstract

After 40 years of research. the theoretical sophistication of the Arabic linguistic tradition (ALT) is now well appreciated in western scholarship. This evaluation encompasses not only the core domains of phonetics/phonology. morphology and syntax. but also discourse analysis. pragmatics and meta-theoretical reflection. By the same token. rather than view this body of thinking as a self-contained tradition. its very sophistication invites integration into contemporary thinking. From this perspective. it becomes necessary to delineate not only where the traditions coincide. but also where they diverge and to explore the implications of both the similarities and the differences. This contribution will develop the implications of this comparative. critical perspective.

المصطلح النحوي العربي عند الأجانب: برجشتراسر وهنري فليش أنموذجًا

عبد الله محمد زين بن شهاب

أستاذ النحو والصرف بجامعة سيئون بحضرموت في اليمن

ملخص

يُعدُّ المصطلحُ في أيِّ علمٍ من العلوم نواةً مركزية ؛ لأنه الدليلُ المعبِّرُ عن مدى الخطوات التي يخطوها هذا العلم: تطورًا واستقلالًا واستقرارًا.

والنحوُ العربيُّ في تأسيسه المصطلحَ، خطا خطواتٍ واثقةً في تشييد هذا البناء المعرفي، مفيدًا من الموروث الضخم الذي كان منطلقا رئيسا في تشكُّل المصطلح النحوي، ثم تتالتِ الجهودُ الحثيثةُ في عصرنا الحديث، وكان من أبرزها ما جاء في جهود الأجانب ونتاجاتهم العلمية.

ومن أبرز من كان له قصب السبق في هذا الاتجاه برجشتراسر في كتابه الفذ (التطور النحوي) وهنري فليش في كتابه المتميز (العربية الفصحى)، فلهما هويةٌ مصطلحية متفردة في كيفية تناوله: طريقة وتأثُّرًا وعرضًا، إذ جاءت هذه الورقةُ البحثية لتحدد مجرياتِ سيرِ المصطلح النحوي عندهما، من حيث دقتُه وشموليتُه واستيعابُه للظاهرة النحوية.

لأجل ذلك سعت هذه الورقةُ العلميةُ لتحديد الإضافة (المصطلحية) النوعية لهذين العالِمَيْن، إضافةً تيسِّرُ ولا تعسّر، توسِّعُ ولا تضيِّق، تُلمْلِمُ ولا تشتِّت، وأتى ذلك من خلال أمور مهمة، هي على النحو الآتي:

أ ـ كيفية تشكُّل المصطلح النحوي لديهما.

ب ـ الموازنة بين مصطلحي الكتابين (التطور النحوي، والعربية الفصحى).

ج ـ التركيز على المصطلحات النحوية التي يمكن أن تشكِّل إضافةً ذا بال في النحو العربي، من خلال القيام بحل إشكالٍ في المصطلح القديم، أو إكمالِ نقصٍ فيه، أو الإحاطةِ بفروق دلاليةٍ لا تتوافرُ في المصطلح القديم.

كلمات مفتاحية

المصطلح الأجنبي ـ تشكُّل ـ النحو العربي ـ برجشتراسر، هنري فليش.

مدخل

المصطلحُ النحويُّ العربيُّ من القضايا الكبرى في الدرس النحوي العربي، فقد لقي اهتماما منقطعَ النظير من المتقدمين والمتأخرين، فهم قد تفنَّنُوا في وضعه، وتألَّقوا في صياغتِه، الأمر الذي جعلهم يحتلُّون مكانًا سامقًا في عالَم المصطلح، فجاءت المدرسةُ البصرية بمصطلحاتها النحوية، وهكذا فعلتِ المدرسة الكوفية، ومن ثم المدرسة البغدادية، وهكذا دواليك.

وفي خِضَمِّ هذه الثورةِ المصطلحية تعددتِ المصطلحاتُ وتنوعت، حتى أدى ذلك التنوعُ والتعددُ إلى حدوث إشكالات في بعضها، فاحتيجَ إلى من يُوضِحُها ويُبيِّنُها ويفُكُّ مغاليقَها، فانبرى غيرُ واحد من العلماء ليقوم بهذه المهمة، ومن أبرز هذه الإشكالات التي نتجت عن هذا التعدد ظهور قضايا الخلاف النحوي التي طغت على الدرس النحوي برمَّته.

وقد يؤدي هذا التعددُ في ناحية أخرى من نواحيه إلى إيجاد تعريفاتٍ نحويةٍ تشتركُ في مقصودها، ولكن تختلفُ في أسلوب تنفيذها على وفق المقتضيات التي يراها كلُّ نحوي أليقَ بأداء الغرض، وتحقيقَ الهدف.[1] «فالاسم ـ مثلا ـ يعرِّفهُ بعض النحاة بالماهية، فيقال: هو كلمة دلت على معنى في نفسها، غير مقترنة بزمن محصَّل. أو بالمثال، كقول سيبويه: الاسم: رجلٌ وفرسٌ وحائطٌ، إذ عُرف الاسمُ بالتمثيل عليه لا ببيان ماهيته وحقيقته. أو بالخاصية، نحو: الاسمُ ما يقبل الجرَّ والتنوينَ والنداءَ. أو بالموقع، نحو: الاسم ما يقع فاعلا أو مفعولا أو مجرورا.»[2]

ونحن في بحثنا هذا سنتناول مصطلحاتٍ نحويةً أحسبها قليلةَ التناول وفي الوقت ذاته صعبة المأخذ؛ لأنها تتصلُ ببعدٍ آخرَ غير بعدها العربي الأصل، إنها مصطلحاتُ النحو عند الأجانب، وحينما نقول: (الأجانب) يَلُوح مباشرة في خُلدنا منهجٌ وطريقةٌ غير التي عهدناها في مصطلحاتنا النحوية الواردة في المظان، من هنا فنحن سنكون أمام فكرة مُستجدَّة، وطريقة مُبتكَرة في عملية صناعة المصطلح النحوي.

فإذا كانت غيرُ واحدة من الدراسات قد تركَّزت في دراسة المصطلح البصري، وأخرى في المصطلح الكوفي، وأخرى عند أعلام النحويين كالخليل وسيبويه وابن جني وابن هشام، فإننا هنا سنخوض في اتجاه آخر هو المصطلح النحوي عند الأجانب، وبخاصة عند برجشتراسر وهنري فليش؛ لكي نتعرف بالدرجة الأولى على اهتمام الأجانب بنحونا العربي الأصيل، ولنكتشف بعد ذلك سرَّ إعجابهم به ودهشتهم بمضامينه وكينونته.

لأجل ذلك كان لزاما علينا أن نبلوِّرَ الأفكارَ الرئيسةَ التي تدور حول هذا البحث، والتي تتمحور في النقاط الآتية:

<u>أولا</u>: أفي المصطلح النحوي العربي إشكال.؟.

<u>ثانيا</u>: أثر الترجمة في توليد المصطلح النحوي العربي.

---

(١) ينظر: أساليب تعريف المصطلح النحوي: ١.

(٢) المصدر نفسه: ١ ـ ٢.

ثالثا : آليات تشكُّل المصطلح النحوي عند برجشتراسر وهنري فليش.

رابعا : موازنة بين مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش النحوية.

خامسا : مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش النحوية وأخْذُ مكانها في النحو العربي.

أولا: أفي المصطلح النحوي العربي إشكال؟

لَّما كان المصطلحُ النحويُّ من القضايا المركزية والمحورية في الدرس النحوي العربي، نهضت دراساتٌ متعددةٌ تناولته: نشأةً وتطورًا ونسبةً وتوثيقًا، ونقدًا[1]، ومازالت هذه الدراسات تترى؛ وصولا لحل إشكالات في دراسته وتقنينه، فقد نُلفِي مصطلحا نحويا بصريا لم يتفق عليه البصريون جميعُهم، وربما يكون هناك مصطلحٌ كوفيٌّ لم يأخذ به الكوفيون جميعهم[2]، وقد يكون هناك مصطلحٌ بصريٌّ أخذه الكوفيون ولم يأخذ به البصريون، وقد يكون هناك مصطلح كوفي أخذه البصريون ولم يأخذ به الكوفيون «فضلا عما يجب الاتفاقُ عليه أن يكون المصطلح جامعا مانعا، كشرط (الحد: التعريف)عند أهل المنطق.»[3]

ومن هذه الإشكالاتِ أيضا ربما نجد مصطلحاتٍ نحويةً متعددة في موضوع واحد، كمصطلح (الممنوع من الصرف) وما رادفه من مصطلح (ما لا ينصرف) و (غير المجرى)، و (متمكن غير أمكن)، و (الممنوع من التنوين)، وكذلك في مصطلح (البدل) وما رادفه من مصطلح (الترجمة)، و (التكرير)، و (المردود)، و (التفسير)، و (التبيين)[4].

وقد تكون هناك مصطلحاتٌ قلقة، سِمتُها الاضطرابُ في دلالتها واستعمالها[5]، كمصطلح(الصفة)، الذي يُرادُ به (النعت)[6]، ويُرادُ به أيضا (حروف الجر) كما هو الحال عند الكوفيين[7]، وربما يُرادُ به (الخبر)كما هو عند سيبويه[8]. وهناك إشكالات أخرى لا يتسع المقام لذكرها[9].

وتأسيسا على ذلك يتبادر لدينا تساؤلٌ مهمٌّ ونحن نتناول موضوع المصطلح النحوي عند الأجانب، هذا التساؤل يتجسد في الآتي:

هل يمكنُ أن يحلَّ المصطلحُ النحويُّ الأجنبيُّ الإشكالاتِ الموجودةَ في المصطلح النحوي العربي.؟ هذا ما سنعرفه بإذن الله تعالى في صفحات البحث القادمة.

---

(١) من إشكاليات المصطلح النحوي: ١٢٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٣٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٠.

(٦) ينظر: همع الهوامع: ١١٦/٢.

(٧) ينظر: معاني القرآن للفراء: ٣٢/١.

(٨) ينظر: كتاب سيبويه: ١٢١/٢.

(٩) لمزيد من التفصيلات في هذا الاتجاه يرجع لبحث (من إشكاليات المصطلح النحوي: ١٢٩ ـ ١٤٤.)

ثانيا: أثر الترجمة في توليد المصطلح النحوي العربي

من الصعوبة بمكان تبلُّورُ الفكرةِ المصطلحيةِ للمصطلح المترجَّم تبلورا دقيقا موازَنَةً بالمصطلح العربي الصِّرْف الذي وُلِد في بيئته اللغوية العربية ؛ لأن الترجمة قد لا تتيح بدقة ما يتيحُه المصطلحُ الأصل ؛ ولأن المصطلحاتِ في أساسها ينبغي أن تكون في إطارها المبدئي واضحةَ المعنى، بيِّنةَ الدلالة، غيرَ قابلةٍ لمزيدٍ من التأويل والتفسير؛ لأن المصطلحاتِ في أصلها «ليست أعلاما على أشخاص حتى يقال: إن الأسماءَ لا تُعلَّل، إنها أخطرُ من ذلك بكثير، هي دلائلُ على علاقات معينة بين اللفظ ومدلوله، وهي في الوقت ذاته أَمارات ٌ على سلامة المنهج والفكر.»[١] من هذا المنطلق قد يتدخلُ المترجِّمُ في ترجمته المصطلحَ ويمنحُه بعضَ التدخلات حتى يقارِبَ المصطلحَ الأصل، وحتى يتوافقَ مع ما أراده المؤلفُ صاحبُ الكتاب المترجَّم، وفي كلتا الحالتين يحتاج ذلك إلى مهارة ودربة فائقتين، وفي هذا الاتجاه يقول الدكتور عبدالصبور شاهين، مترجِّم كتاب (العربية الفصحى) لهنري فليش: «وبعدُ: فإن الدرسَ الذي تلقيتُه في إخراج هذا الكتاب إلى حقل العربية درسٌ نادر، لا يُتاح مثله أبدا لغيري من المشتغلين بالترجمة في غير ذلك من الميادين، فمادة الكتاب صعبة المأخذ، شاقة التناول، مركَّزة التعبير، تقتضي من المرء دائما أن يعرضَها على مصادرها العلمية ليحققها، ويتأكد من سلامة موقفه إزاءها.»[٢]

فالمترجِمُ لأيِّ عمل من الأعمال الأجنبية يُعدُّ مُمثِّلا لسانَ حالِ المترجَّم عنه، وناقلا عنه فكرَه وثقافتَه وعلمَه، فنحن إذا نقدنا مصطلحًا نحويًّا مترجَمًا إنما ننقدُ واضعَه الأصليَّ، وهو المؤلِّف، وإن كان هذا المصطلحُ قد نُقِل بالترجمة إلى لغة أخرى، ولتكنِ العربيةُ مثلا.

إنني تطرقت لهذه القضية تحديدا في الابتداء لكي أوضحَ أن ترجمة المصطلح ليست كترجمة أي شيء آخر؛ فإذا كان المصطلح النحوي العربي المنتمي للمدارس النحوية المتعددة فيه من الإشكالات المختلفة، فما بالنا بالمصطلح النحوي (الأجنبي) المترجَّم إلى العربية، فإن إشكالاتِه أكثرُ تعددًا وتنوعًا؛ لأنه قد لا يؤدي الغرضَ المرجوَّ منه، «ومن المسلَّم به في محيط الدراسات اللغوية العربية أن مشكلتَها مشكلةُ (مصطلحات)، فمازال أساتذة علم اللغة الحديث من العرب يحاولون أن يضعوا ترجماتٍ ومقابلاتٍ لما يصادفون من مصطلحات غربية، نتجت من اختلاف التقسيمات، أو تصحيح المدلولات.»[٣]

وعلى الرغم من ذلك كلِّه تظل المساهماتُ النحوية الأجنبية لها مكانتها الخاصة في إثراء الدراسات النحوية العربية؛ لأن «للأجنبي عن اللغة أمام ظواهرها دهشة، هي التي تثير في ذهنه مشكلاتِها، هذه الدهشة ترجمة لإحساسه بالفروق الدقيقة بينها وبين ما يجد في لغته من ظواهرَ مقابلة، وقد يستعصي ذلك على صاحب اللغة، لشدة إلفِه للظواهر حتى ليكون أخفى الأمور أمام عقله وحسِّه ما هو معدود من باب البديهيات.»[٤]

---

(١) العربية الفصحى (مقدمة المترجم): ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٧.

إننا في هذه الورقة البحثية أمام عَلَمين من أعلام اللغة وعلومها، هما: برجشتراسر، وهنري فليش، اللذان لهما اليد الطولى في تقديم الإسهامات والمناقشات والمستجدات خدمة للغة العربية التليدة، ونحن هنا سنتناول جانبا مهما من جوانب خدمتهما للغتنا تتجسد في طبيعة المصطلح النحوي لديهما، من خلال إبراز هويته، وتجسيده للظاهرة النحوية، وتشخيصه إياها تشخيصا دقيقا.

إن ما يميز مصطلحات الأجانب النحوية انتهاجُ أغلبها النهجَ الوظيفيَّ في تشكُّلِها، بمعنى ربط المصطلح النحوي بالوظيفة المنوطة به، وبقدر ما يحمل من مضمون، لأجل ذلك ليست المشكلة في مجرد وضع كلمة ما تدل على مصطلح ما، ولكنها أعمق من ذلك، إنها مشكلة المنهج الذي على أساسه يوضع الاصطلاح.

وعلى الرغم من هذه الميزة المتفردة التي تميز المصطلحات النحوية الأجنبية إلا أن بعضها يحتاج إلى ما يُوضِحُها وربما ما يشرحها؛ لأن قسمًا آخرَ منها قد انتهجَ المنهجَ الشكليَّ الذي يلتمسُ أدنى علاقة سطحية لاختيار المصطلح، وعنَيْتُ بالمنهج الشكلي هنا الطريقةَ المباشرة التي تشيرُ إلى أدنى علاقة مباشرة بين الكلمة المصطلحية ووظيفتها النحوية داخل الإطار النحوي.

إنَّ هذه الدراسةَ لن تخوضَ كثيرا في شأن المصطلح النحوي ومتعلَّقاته، فقد كفانا غيرُنا مؤونةَ التقصي والمتابعة في هذا الاتجاه[1]، بل يهمُّنا هنا تسليط الضوء على كُنْهِ المصطلح النحوي عند الأجانب وبخاصة برجشتراسر وهنري فليش اللذَيْن ركَّزا أغلبَ جُهدَيْهما على طبيعة الجمل من حيث مفهومُها وأنواعُها وتقسيماتُها، ومن خلال ذلك نفذا لبعض المصطلحات النحوية من داخل الجمل ذاتها، فهما قد جعلا من الحديث عن الجمل منطلقا لتأسيس مصطلحات نحوية مختلفة.

إن المقصدَ الرئيسَ من هذه الدراسة ليس سرد المصطلحات المترجمة وذكر ما يقابلها من اللغة الأجنبية الأخرى، فهذا العملُ سيكون مقاربًا لعمل المعاجم إن لم يكن هو نفسه، بل المقصد الأهم يتمحور في أمرين اثنين، هما:

١ ـ معرفة غوص الأجانب في حيثيات النحو العربي وفي أدق تفاصيله.

٢ ـ معرفة كيفية تعامل الأجانب مع النحو العربي تعاملا يُخرِج النحوَ العربيَّ من طور التقليد إلى طور التجديد، ولكن بفهم آخر وبمنهجية أخرى.

ثالثا: آليات تشكُّل المصطلح النحوي عند برجشتراسر وهنري فليش

ابتداء لا بد من التطرق لمسألة مهمة ونحن نتحدث عن آليات تشكل المصطلح النحوي عند برجشتراسر في كتابه (التطور النحوي) وهنري فليش في كتابه (العربية الفصحى)، تتبلور هذه المسألة في إطلاقنا للفظة (مصطلح) على هذه الألفاظ، فيأتي هذا الإطلاقُ من باب التجوز؛ لأنَّ لفظة (المصطلح) لا تكون كذلك إلا إذا خضعت لمنهج دراسيٍّ مصطلحيٍّ مكثفٍ، فإذا خضعت لهذا المنهج بكل تفصيلاته يمكن بعد ذلك أن نطلق عليها لفظة (مصطلح)، وهذا ما سنعرفه بإذن الله تعالى في صفحات البحث القادمة.

(١) ينظر: المصطلح النحوي: دراسة نقدية تحليلية: ٦٠ ـ ٧٠.

عنيتُ بتشكُّل المصطلح النحوي: الأُسسَ المعرفية (اللغوية) التي يتولَّد على إثرها المصطلح، من خلال الإجابة على تساؤلات مهمة تتمحور في: كيف يتشكلُ المصطلحُ النحوي؟، ومن أين يأتي؟، وما أصلُه؟ وما دلالتُه؟[1].

من هذا المنطلق نلفي المتخصصين في علم المصطلح يصنِّفون عملية تشكيل المصطلحات في «ضوء توليد الألفاظ الجديدة والمعاني الجديدة، فولادة مصطلح جديد يعني ولادة لفظ جديد، أو ولادة استعمال جديد للفظ قديم، فالتوليد إذن يكون على مستويي اللفظ والمعنى، فإما أن نولد ألفاظا جديدة، أو معانيَ جديدة، تكتسب فيما بعد صفة الاصطلاح.»[2]

لأجل ذلك فقد أجمع علماء المصطلح أو يكادون، على أن وسائل تشكل المصطلح هي نفسها وسائل تشكل الألفاظ، وهي متعددة ومتنوعة بين المجاز والاشتقاق والنحت والتركيب والاقتراض اللغوي، فهذه هي وسائل تشكل المصطلحات في العربية.[3]

ولكن هذه الوسائل تتفاوت من حيث الأهميةُ والفاعليةُ والأثرُ في بناء المصطلح وتوليده، فبعضها له اليد الطولى في تشكل المصطلح، وبعضها يكاد يختفي أثره[4] «وهذا يعتمد أساسا على الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه المصطلح، ففي العلوم الإنسانية ذات الطابع الفكري... نلاحظ أن الاشتقاق والمجاز و... التركيب ينالون الحظ الأوفر في تشكيل المصطلحات.»[5]

من هنا نستطيع أن نقف ابتداء أمام التركيب والمجاز بوصفهما آليتين محددتين لتوليد المصطلحات النحوية لدى برجشتراسر وهنري فليش.

أولا: تشكُّل المصطلح النحوي عند برجشتراسر

ـ تشكُّل المصطلح البرجشتراسري من خلال التركيب:

بنظرة تأنٍّ وتروٍّ لمصطلحات برجشتراسر نلفي أغلبها قد نحا منحى المصطلحات المركبة، وهي بهذه الطريقة تكون على خلاف ما عهدناه في المصطلحات النحوية الأصل، التي تنماز باختصارها في مفردة لغوية واحدة، مما يشير ابتداء إلى أن برجشتراسر كان يُعنى بوصف الظاهرة اللغوية أكثر من اهتمامه بمنحها مصطلحا دقيقا محددا، وكأن برجشتراسر في هذه الحالة يومئ لقضية (تعليمية المصطلح)، بمعنى أن المصطلح يُراد منه الإفهامُ والتعليمُ من خلال عبارته المركبة لا من لفظه المفرد، الذي قد لا يكون واضحا وربما مُلبسا، وهذا ما نجده واضحا في المصطلحات الآتية، التي استخدم فيها برجشتراسر الأسلوبَ التقريريَ المباشر، في وضع المصطلح وتوليده، فمصطلحاته هنا ليست حدِّيَّة «على نحو ما

(١) ينظر: أثر المجاز في تشكيل المصطلح النحوي: ٨٠.

(٢) بحوث مصطلحية: ٩.

(٣) ينظر: أثر المجاز في تشكيل المصطلح النحوي: ٨٠ـ ٨١، وعلم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية: ٣٥٥، والأسس اللغوية لعلم المصطلح: ٣٥.

(٤) ينظر: أثر المجاز في تشكيل المصطلح النحوي: ٨١.

(٥) المصدر نفسه: ٨١.

هو مألوف في مدونات النحو العربي التي يُعنى أصحابُها بالحدود عناية فائقة.»[1] ؛ لأن برجشتراسر في ما يبدو لم يكن يعنيه في هذه المصطلحات دقة المصطلح أو حده الدقيق أو التعريف بالحد الجامع المانع المستنِد على الجنس والفصل[2]، وكأن المصطلح البرجشتراسري في هذه المجموعة المصطلحية في مرحلة المصطلحات المرشحة للاصطلاحية أو هي مصطلحات في مرحلة الاقتراح.[3]، ولم تبلغ بعد إلى درجة الاصطلاحات تامة الاصطلاحية[4].

من هذه المصطلحات ما يأتي:

١ـ الفعل المعدوم الفاعل:

يقول برجشتراسر في هذا الاتجاه: «والجملة الفعلية أبسط تركيبا من الجملة الاسمية، ولا ينبغي لنا أن نتكلم عنها تفصيلا، بل يكفي الكلام عن مسألة واحدة من مسائلها، وهي مسألة (الفعل المعدوم الفاعل) أو المسند إليه.»[5]، ثم يواصل حديثه قائلا: «أما الأول فعل ما لا يسمى فاعله، نحو(ضُرِبَ زيدٌ)، فهو معدوم الفاعل وليس بمعدوم المسند إليه.»[6]، ويقول بعد ذلك: «فنراه أسند إلى (زيد)، وهو مفعوله، فإذا نقلنا جملة (ضربت زيدا) إلى ما لم يسم فاعله، صار المفعول وهو (زيد) مسندا إليه، وحذف الفاعل.»[7]

فنحن هنا أمام مصطلحين قد أطلقهما على ما يسميه النحويون (الفعل المبني للمجهول)، فتارة يطلق عليه (الفعل المعدوم الفاعل)، وتارة أخرى يطلق عليه (فعل ما لا يسمى فاعله)، وهو بهذين الإطلاقين يرمز إلى شيئين مختلفين، فالفعل المعدوم الفاعل هو الفعل المغير الصيغة وهو داخل سياقه التركيبي، كقولنا: (ضُرب زيدٌ) و (شُرب الماءُ) و (فُهِم الدرسُ). أما الفعل الذي لا يسمى فاعلُه فقَصَد به الصيغةَ الصرفيةَ ذات الزمن الصرفي وهي خارج سياقها التركيبي، كالأفعال: ضُرِب، وشُرِب، وفُهِم.

علما أن له مسمًّى آخر للفعل المبني للمجهول هو (الفعل المبني على ما لم يسم فاعله)، يقول: «وقد يوجد في العربية ما هو قريب من (غُشي عليه) وأمثالها، وإن لم يكن الفعل مبنيا على ما لم يسم فاعله.»[8]

فنحن إذن أمام مسميات متعددة لبرجشتراسر للفعل المبني للمجهول، هي:

الفعل المعدوم الفاعل: (وهو داخل سياقه التركيبي).

---

(١) في مفهوم اللغة عند سوسير: ٣٧٥.

(٢) ينظر: دراسات مصطلحية: ٧٩.

(٣) ينظر: من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية: قراءة مصطلحية: ٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ٧٨.

(٥) التطور النحوي: ١٤٠، وينظر: المصطلح النحوي التركيبي عند برجشترا سر في كتابه (التطور النحوي)، بحث منشور في مجلة الدراسات اللغوية ـ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد (١٨)، العدد (٢)، (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى) ١٤٣٧هـ /يناير ـ مارس ٢٠١٦م: ٣٠ ـ ٣١.

(٦) التطور النحوي: ١٣٩.

(٧) المصدر نفسه: ١٤٠.

(٨) المصدر نفسه: ١٤٢.

فعل ما لا يسمى فاعله: (وهو خارج سياقه التركيبي).

الفعل المبني على ما لم يسم فاعله: (وهو خارج سياقه التركيبي).

٢ـ الجملة العاملة والجملة المعمول فيها:

من المصطلحات المركبة التي أخذ يردِّدُها برجشتراسر في كتابه كثيرا (الجملة العاملة والجملة المعمول فيها)، يقول برجشتراسر: «وقد تكون الجملة الخبرية من الجملة الاسمية المركبة، مركبة هي نفسها من جملتين أو أكثر، فيقع الضمير الراجع إلى المبتدأ في جملةٍ معمولٍ فيها، لا في الجملة العاملة، مثال ذلك (إنَّ حربَ الأوس والخزرج لَمّا هدأتْ تذكَّر الخزرجُ قيسَ بنَ الخطيم)، فخبر (حرب الأوس والخزرج) هنا مركب من جملة عاملة هي (تذكَّرتِ الخزرجُ)، وجملة معمول فيها، هي (لَمَّا هدأت)، وضمير (هدأت) هو الراجع إلى المبتدأ، الذي هو (حرب الأوس والخزرج).»[١]

فالجملتان العاملة والمعمول فيها تتصلان عنده بالعمل الإعرابي، فالجملة العاملة هي التي تحمل في طياتها مهمة العمل الإعرابي، فيتصدرها عاملٌ من العوامل اللفظية الذي يؤثر في المعمول، فجملة(تذكَّرت الخزرجُ) هي في أصلها جملة عاملة؛ لأنها ابتدأت بالفعل الذي عمل الرفعَ في الفاعل (الخزرج)، أما الجملة المعمول فيها، فهي عنده الجملة التي لها محل من الإعراب، وهي هنا الجملة التي وقعت خبرا لـ (إن)، مع أن الجملة بطبيعتها التركيبية الإسنادية لا تكون عاملة، وإنما يكون العامل فيها هو أحد طرفي الإسناد[٢]، ثم إن تسمية الجملة التي لها محل من الإعراب بـ (الجملة المعمول فيها) تسمية تحتاج إلى بعض تأمل؛ لأن «هذه الجملةَ غيرُ معمول فيها هي نفسُها بوصفها تركيبا إسناديا، وإنما يحكم بالإعراب للموضع الذي حلت الجملة فيه، وهو محل المفرد المسقط من الأصل الذي حلت محله الجملة، نائبة عنه في الاستخدام.»[٣]

٣ـ الجمل المشتبكة:

يقول برجشتراسر في هذا الاتجاه: «وكثير من اللغات لم يتحصلْ على غنًى كافٍ من وسائط إعمال الجمل في الجمل، ولم يوفق على ذلك غير لغات الأقوام المتمدنين أصحاب الحضارة العالية من جهة الفكر، منها اللغة الصينية والهندية القديمة واليونانية... ومنها اللغة العربية، غير أنها حسبُ مزيتها في الترقي إلى (الجمل المشتبكة)، المتنوعة الكافية في إفادة جميع العلاقات بين الأفكار على اختلافها قد حافظت على بعض أشكال التركيب البسيطة الأولية أيضا.»[٤]

(الجمل المشتبكة) أو بلفظ أدق (الجمل المتشابكة): هي التي تتشابك في علاقتها التركيبية والدلالية، ويؤدي بعضُها إلى بعض، وقد أورد أمثلة على هذا النوع من الجمل:

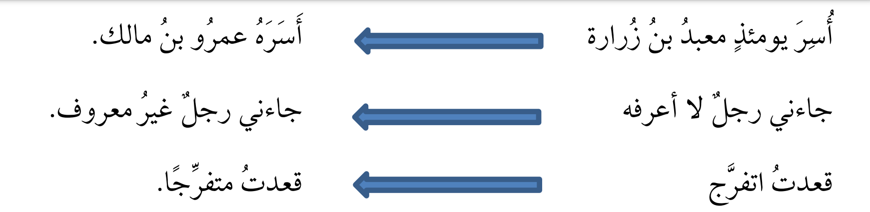
---

(١) التطور النحوي: ١٣٩.

(٢) ينظر: المصطلح النحوي التركيبي عند برجشتراسر: ٣١.

(٣) ظاهرة النيابة في العربية: ٥٦٩.

(٤) التطور النحوي: ١٧٧.



تظهر صفة التوليد من هذه الجمل، وكأنها تتشابك لكي تتوالد، فمثلا في الجملة الأولى، وبخاصة الفعل المغير الصيغة (أُسر)، المحذوف الفاعل، الذي اتضح فاعله بعد ذلك في (عمرو بن مالك). والجملة الثانية، المتمثلة في (جاءني رجل لا أعرفه)، تشابكت مع (رجل غير معروف)، وجملة (قعدت اتفرج) التي تشابكت مع جملة (قعدت متفرجا)، فصفة التشابك تقترب إلى حد كبير من فكرة البنية السطحية والبنية العميقة عند تشومسكي.(1)

لكن لو وَسَمَها المترجمُ بالجمل المتشابكة لأعطت دلالة التلاحم والتواصل والارتباط، في حين أن دلالة الجمل المشتبكة قد تشير إلى دلالة الخلط والاضطراب وعدم الوضوح.

٤ ـ الجملة الغرضية:

يقول برجشتراسر: «ولا يكاد يبقى إلا بعض الجملة الغرضية والشرطية......، فحرف الغرض في العربية (كي)، وقد تضاف إليه اللام، فيصير (لكي)، واللام تعبر عن الغرض أيضا، إما بنفسها أو مضافة إلى (أن) في (لأن)، أو (لئلا).»(2)

يقصد بالغرض هنا التعليل، وتتجسد هذه الصفة في حروف التعليل التي من أبرزها (كي)، فلو سمَّى المترجمُ هذه الجملة بـ (الجملة التعليلية) لكان ذلك أدق؛ لأن مفهوم الغرض يَدخُلُه عموم المقصد الذي يكون حصوله بسبب العلة، أما التعليل فمعنى خاص يحصل بسببه الغرض.

٥ ـ شبه النداء:

يقول برجشتراسر: «و (يا) لا تقتصر على النداء الحقيقي، بل تتعداه إلى شبه النداء، نحو (يا عجبا).»(3)

وهذه التسميةُ تعدُّ طريقةً من طرائق توليد المصطلح عند برجشتراسر من خلال تسمية ما تعارف عليه النحويون بأسلوب (التعجب بالنداء)(4) أو (النداء المجازي)، ودلالة (شبه النداء) لا تعطي الوصف الدقيق للظاهرة اللغوية، لأننا حينئذ يمكن أن نسمِّي (الندبة) شبهَ نداء، ونسمِّي (الاستغاثة) شبهَ نداء، فإذا كان الأمر كذلك لم نستطع التمايز بين هذه الأساليب.

---

(١) ينظر: مبادئ في اللسانيات: ٢٥٦.

(٢) التطور النحوي: ١٩٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٩.

(٤) ينظر: معاني النحو: ٦٦٣/٤.

٦ ـ أفعال التحرك والانتقال:

يقول برجشتراسر مُبيِّنا طبيعةَ هذه الأفعال: «ومما اختُصت به العربيةُ من ضروب استعمال أدوات الجر: الباء لتعدية (أفعال التحرك والانتقال) من موضع إلى موضع، نحو: (جئت به)، أي: أجأته، و(أتيت به)، أي: آتيته، وأصل المعنى: أي: جئت بصحبته، وجئنا معا.»(١)

مفهوم آخر وضعه برجشتراسر مُلمِحا فيه لمجموعة من الأفعال التي تدل على صفة الحركة والانتقال، كالأفعال: (جاء)، و(ذهب)، و(أتى) ونحو ذلك.

وله مفهوم آخر لأفعالٍ أُخَرَ سماها (أفعالَ القرب)، إذ قال: «ومن ذلك (مِنْ) عند (أفعال القرب)، نحو: (قرب منه)، و(دنا منه).»(٢) ونحو ذلك.

وكأنه بهاتين التسميتين حدد مجالا دلاليا للأفعال كالمجال الدلالي للأسماء، فهناك مجال دلالي لأفعال التحرك والانتقال، ومجال دلالي آخر لأفعال القرب.

٧ ـ حرف التوقع:

ويقصد به الحرف (قد)، إذ يقول فيه: «وأما الماضي فلا نعرف كيف كان استعماله الأصلي في الجملة الحالية، والعربية استخدمت (حرف التوقع) الخاص بها، وهو (قد) في استئناف الجملة الحالية الماضية، ملحقا به الواو، نحو: (فانْتَبَهَ وقد شدُّوه.).»(٣)

سمَّى برجشتراسر (قد) هنا (حرف توقع)، وهو في الحقيقة لا يدل على توقع، بل يدل على تحقيق؛ لأن الذي تلاه فعل ماض (شدوه)، وليس فعلا مضارعا.

هذه مجموعة مختارة من المصطلحات التي تطرق إليها برجشتراسر في كتابه التطور النحوي، والتي تدل دلالة واضحة أنه لم يكن يهمه كثيرا دقة المصطلح بقدر ما يهمه دلالته على توصيف المفهوم النحوي أو بعبارة أدق توصيف الظاهرة النحوية.

تشكُّل المصطلح البرجشتراسري بأثر المجاز:

معظم المصطلحات التي تتشكَّل بفعل المجاز تأتي على لفظة واحدة في الأعم الأغلب، فنحن حينما نتصفح مصطلحات برجشتراسر النحوية التي تشكلت بفعل المجاز نلفيها قليلة جدًا، مما يؤكد ما ألمحنا إليه سلفا، أنه لا يهمه دقة المصطلح بقدر ما يهمه دلالة المصطلح دلالة مباشرة على وظيفته النحوية داخل السياق التركيبي أو خارجه.

هناك مصطلحان نحويان تفرد بهما برجشتراسر تشكَّلا عنده بفعل المجاز، هما مصطلح (الهُتاف)، ومصطلح (الأصوات).

(١) التطور النحوي: ١٦١.

(٢) المصدر نفسه: ١٦١.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٤.

١ ـ الهُتاف:

قصد برجشتراسر بمصطلح (الهُتاف) دلالة الاستغاثة، إذ يقول: «فنرى النصب كثير الاستعمال في أشباه الجمل المقاربة للهُتاف والنداء والندبة، بخلاف الإخبار، ومن ذلك النداء نفسه، نحو: يا عبد الله، مع أننا نجد الرفع في (يا غلامُ) وأمثالها، وسبب هذا الفرق غامض.»(١)

والاستغاثة في الاصطلاح النحوي تعني «نداء من يخلِّصُ من شدة، أو يُعِينُ على دفعها، ولا يُستعملُ فيها من حروف النداء إلا (يا)، ويُمتنعُ حذفُها.»(٢)

وبإزاء هذا المفهوم النحوي نلفي ارتباطا بين مفهومه الاصطلاحي ومفهومه اللغوي، إذ جاء في لسان العرب «الهتف والهُتاف: الصوت الجافي العالي، وقيل: الصوت الشديد، وقد هتف به هُتافا، أي: صاح به.»(٣)

ويظهر جليًّا أن المفهوم الاصطلاحي للفظة (الاستغاثة)، يقترب كثيرا من المفهوم اللغوي للفظة (الهتاف)؛ لأن من يخلِّص من شدة أو يُعينُ على دفعها لا بد أن يستخدم صوت الهتاف، الصوت الجافي والعالي، ويكون في صوته شدة، وبفعل هذا التقارب الدلالي تحول مفهوم (الهتاف) اللغوي إلى مفهوم اصطلاحي (نحوي)، يقصد به الاستغاثة، وعلاقة المشابهة بين المعنيين هو (الصوت العالي الشديد) الذي يكون في كلٍّ من (الاستغاثة) و(الهتاف).

٢ ـ الأصوات:

قصد برجشتراسر بمصطلح (الأصوات) كُلا من أسماء الأفعال وأسماء الأصوات، إذ يقول في هذا الاتجاه: «ومَثَلٌ ثانٍ وهو الأمر، فهو مجرد مادة الفعل المضارع بغير ضمير، فيقارب ما سماه النحويون بالأصوات (interjections)، وكثير منها يفيد أمرا، نحو (مَهْ) للزجر والمنع عن الشيء، وقد يشتق من الصوت المؤدي معنى الأمر فعلٌ، مثال ذلك (نِخْ)، صوت إناخة البعير، اشتق منه فعل الإناخة، فالأصوات من أشباه الجمل والأمر كان منها في الأصل، غير أنه أدخل نظام الفعل بمنزلة واحد من أشكال المخاطب، مع أنه لا يوجد فيه ضمير المخاطب أصلا.»(٤)

وأسماء الأفعال في النظر النحوي هي «ألفاظ تؤدي معاني الأفعال، ولا تقبل علاماتها، وليست هي على صيغها، وهي عند جمهور النحاة أسماء؛ لأن قسما منها يقبل بعض علاماته، كالتنوين نحو (صه) و (أف)، والألف واللام، نحو (النجاءك) بمعنى: انجُ.»(٥)

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٩.

(٢) حاشية الخضري: ٢/٦٦١.

(٣) لسان العرب: مادة: هـ. ت. ف.

(٤) التطور النحوي: ١٢٦.

(٥) النحو العربي: أحكام ومعان: ٢/٣٧٥.

أما أسماء الأصوات فتعني: «كل لفظ حكي به صوت، أو صُوِّتَ به للبهائم ولما لا يعقل عموما، أو ما هو في حكمه. فالأول نحو (قَبْ) حكاية وقع السيف، أي: حكاية صوت السيف على الدرقة، و (طق) لوقع الحجارة، والثاني كـ (عدَس) لزجر البغل، و(هَيْد) لزجر الإبل.»[1]

فهو هنا استخدم لفظ الأصوات للدلالة على أسماء الأفعال؛ لأن لفظَها الصوتيَّ يدل على معناها في غير واحد منها، كلفظة (مَهْ) فيدلُّ لفظُها على معناها في معنى الكف، و (وَيْ) بمعنى (أعجَبُ) ونحو ذلك. لأجل ذلك فهو قد شبَّهها بأسماء الأصوات التي تحكي صوتا بعينه كـ (قب) لوقع السيف، و (طق) لحكاية صوتِ وقعِ الحجارة، و (طب) لحكايةِ وقعِ الكرةِ على الأرض.[2]

مع أن تسمية أسماء الأفعال وأسماء الأصوات بالأصوات أمرٌ مُلبس؛ لأن لفظة (الأصوات) كلمةٌ عامةٌ يدخل تحتَها أيُّ صوت، في حين أن أسماء الأفعال والأصوات تحمل دلالة محددة.

ثم إن هذه التسمية تؤدي إلى إلغاء فروق تركيبية جوهرية بين أسماء الأصوات وأسماء الأفعال من أبرزها أن أسماء الأصوات ليس لها عملا إعرابيا، في حين أن أسماء الأفعال لها عمل إعرابي في سياق التركيب.[3]

موافقة المصطلح البرجشتراسري مصطلح جمهور النحويين لفظًا، ومخالفتهم دلالةً:

حينما نتتبع المصطلحات النحوية لبرجشتراسر التي وافقت مصطلحات جمهور النحويين في ما ذهبوا إليه لفظا، وخالفتْهم دلالة نجدها تتجسد في مصطلحات محددة، أراد من خلالها برجشتراسر إبراز شخصيته النحوية وأن له موقفا دلاليا من هذه المصطلحات، فهو مرة يذهب إلى ما ذهب إليه الكوفيون في دلالتهم المصطلح مخالفا البصريين، ومرة أخرى يخالف ما ذهب إليه البصريون والكوفيون، الأمر الذي يؤكد أن لبرجشتراسر شخصية مصطلحية مستقلة في تتبعها لمصطلح النحويين، وفي ما يأتي نخبةٌ مصطلحية مختارة من هذه المصطلحات تتجلى في الآتي:

١ ـ الفعل:

عبَّر برجشتراسر بلفظ الفعل قاصدا به اسم الفاعل، والمصدر، متَّبعا مذهب الكوفيين وبخاصة الفراء، إذ يقول في هذا الاتجاه: «ومِنْ مِثْلِ ذلك أَخْذُ وصفِ الزمان بالفعل نحو: ﴿يَوۡمٍ عَاصِفٍۖ﴾[4]، وإضافة الفعل إليه، نحو: ﴿مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[5].

(١) المصدر نفسه: ٣٨١/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨١/٢.

(٣) ينظر: المصطلح النحوي التركيبي عند برجشتراسر: ٣٩ـ ٤٠.

(٤) من سورة إبراهيم: ١٨.

(٥) من سورة سبأ: ٣٣.

فهو هنا يوافقُ الفراءَ في اصطلاحه اسمَ الفاعل والمصدر بالفعل، يقول الفراء في قوله تعالى: ﴿بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ﴾[1]: «أكثرُ القراء على كسر الشين، ومعناها: إلا بجهد الأنفس، وكأنه اسمٌ بفتح الشين، وكأن (الشِق) بفتح الشين (فعل)، كما توهَّم أن (الكُره): الاسم، و(الكَره): الفعل.»[2].

ويقول الفراء في اسم الفاعل: «فإن قلت: فهل يجوز أن تقول: كان أخوك القاتل، فترفع، لأن الفعل معرفة (يعني القاتل)، والاسم معرفة فترافعا، للاتفاق إذا كانا معرفة، كما ارتفعا للاتفاق في النكرة.»[3]

٢ ـ الظرف:

توسَّع برجشتراسر كثيرا في مفهوم الظرف، إذ أدى توسُّعُه فيه إلى خروجه عن مفهوم جمهور النحويين، فالظرف عندهم هو «ما ضُمِّن من اسمِ وقتٍ أو مكانٍ، معنى (في) باطراد، لواقع فيه مذكور أو مقدر ناصب له، وهو نوعان: ظرف زمان وظرف مكان.»[4]

أما الظرفُ عند برجشتراسر فيقصِدُ به شيئين هما[5]:

أـ اسم فعل الأمر، إذ يقول: «ويوجد في مثل أشباه الجمل المذكورة غير الأسماء الموصولة، وخصوصا الظروف، نحو (إليك)، أي: تنحَّ.»[6]

ب ـ حرف الجر متصلا به ضمير: يقول: «وإنْ وُجِد معنًى، فإن الظرفَ، أي: (عليه)، و(به) يقوم مقامه.»[7]

٣ ـ مصطلحات صرفية نحا بها منحًى نحويًّا:

وهما مصطلحا (الوصف) و(الإبدال)، فأراد بالوصف (الصفة النحوية)، أي: النعت، وأراد بالإبدال (البدل النحوي)، يقول: «أما..... التوكيد والوصف فأكثر خصائصها سامي الأصل، لا تختص به العربية.»[8]، ويقول في موضع آخر: «والإضافة قد تُوازنُ (الإبدالَ) أو (التأكيدَ) في بعض الأحوال، منها أنه يمكننا أن نقول: (ثوبُ حريرٍ)، أو (ثوبٌ حريرٌ)، ويمكن أن يقال: (ثوبٌ من حريرٍ) أيضا، ومن ذلك (ثلاثةُ رجالٍ)، أو (رجالٌ ثلاثةٌ).»[9] مع أن

---

(١) من سورة النحل: ٧.

(٢) معاني القرآن للفراء: ٢/٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢/٨٥.

(٤) معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية: ١٩٥.

(٥) ينظر: المصطلح النحوي عند برجشتراسر: ٢٣ ـ ٢٤.

(٦) التطور النحوي: ١٣٠.

(٧) المصدر نفسه: ١٢٩.

(٨) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٩) المصدر نفسه: ١٥٠.

الوصف في أصله مصطلح صرفي يراد به الأوصاف المشتقة[1] من اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ونحو ذلك، والإبدال مصطلح صرفي يراد به «إقامة حرف مكان حرف غيره.»[2]

موافقة المصطلح البرجشتراسري مصطلح النحويين لفظا ودلالة:

ذكرنا سلفا أن لبرجشتراسر شخصية مصطلحية متميزة، لكن لا يعني هذا أن كل مصطلحاته قد تفرد بها لفظا ودلالة، بل نلفي مصطلحات نحوية وافق فيها النحويين جملة وتفصيلا، دلالة ولفظا[3]، من هذه المصطلحات:

أسماء الإشارة[4]، والأسماء الموصولة[5]، والمنصرف وغير المنصرف[6]، والتمييز[7]، وحروف الجر[8]، والاستثناء[9]، والجملة الشرطية[10].

ثانيا: تشكُّل المصطلح النحوي عند هنري فليش

يتشكَّلُ المصطلحُ النحويُّ عند هنري فليش تشكُّلا آخرَ، فإذا كان قد تشكَّل عند برجشتراسر من خلال التركيب والمجاز، فإنه عند هنري فليش يتخذ منحى التركيب حسبُ، فأغلب مصطلحات هنري فليش النحوية مركبة إن لم تكن كلها، وأعني بها المصطلحات النحوية التي تفرد بها، وتبدو هذه المنهجية المصطلحية في توليد المصطلحات عنده قد نبعت من طبيعة الفكر النحوي الذي اتصف به هنري فليش، ومن المنهجية النحوية التي نحاها في كتابه (العربية الفصحى)، التي تقتضي أن يكون المصطلح النحوي مصطلحا واضحا لا لبس فيه، وفي هذا الاتجاه يقول الدكتور عبدالصبور شاهين: «وأما المنهج فقد استخدم المؤلف في كتابه في ما يتعلق بتقرير الظواهر النحوية بمفهومها العام المنهج الوصفي القائم على الإحصاء، وطبَّق بعضَ أفكار النحو الأوربي حين أخذ بنظام السوابق واللواحق في تحديد شكل الكلمة، فعلا كانت أو اسما، كما طبق بعض أفكار المنهج التاريخي والمنهج المقارن، لإظهار علاقات اللغة الفصحى وتطوراتها، وبذلك جاء عمله متكاملا، تساعدت فيه كل المستويات المنهجية تقريبا.»[11]، هذه المنهجية انعكست بطريقة مباشرة على توليد المصطلح عنده، فلن يتحمَّل المصطلح بهذه المنهجية أن يتشكل بأثر المجاز أو بأثر الاشتقاق، فأقرب طريقة في تشكُّله وتوليده إنما تكون بطريقة التركيب، وهذه الطريقة تمنح المصطلح النحوي صفة الوظيفية،

---

(١) ينظر: شرح المراح في التصريف: ١٢٣.وما بعدها.

(٢) شرح المفصل: ١٠/٧.

(٣) ينظر: المصطلح النحوي عند بلجشتراسر: ٤٨ ـ ٥٠.

(٤) ينظر: التطور النحوي: ٧٩.

(٥) المصدر نفسه: ٨٣.

(٦) المصدر نفسه: ١١٨.

(٧) المصدر نفسه: ١٤٧.

(٨) المصدر نفسه: ١٧٥.

(٩) المصدر نفسه: ١٦٠.

(١٠) المصدر نفسه: ١٩٦.

(١١) العربية الفصحى: ١٩ (مقدمة المترجم للطبعة الأولى).

التي أعني بها المهمة التي يؤديها المصطلح النحوي في البناء النحوي وهو داخل النص، يربط المصطلح بالوظيفة المنوطة به، وبقدر ما يحمل من مضمون[1].

لأجل ذلك نستطيع أن نوزع مصطلحات هنري فليش النحوية التي تفرد بذكرها على وفق مستوياتها التركيبية النحوية تبعا للآتي:

أ ـ مصطلحات نحوية على مستوى الأسماء:

وأعني بها المصطلحات التي أطلقها هنري فليش التي لها علاقة مباشرة بالسياق التركيبي للنص، فنحن هنا لن نتطرق إلى الأسماء من حيث الدلالة الصرفية أو التركيب الداخلي الاشتقاقي لها، وإنما سنتناولها بوصفها مفاهيم نحوية اصطلاحية لها ارتباط وثيق بموضوع التركيب النحوي.

ب ـ مصطلحات نحوية على مستوى الفعل:

كما قيل آنفا في الأسماء، يقال الشيءُ نفسُه في الأفعال، فنحن لن نتناول الأفعال تناولا صرفيا، وإنما سنركز حديثنا عن الأفعال وعلاقتها بالمستوى التركيبي البحت.

خ ـ مصطلحات نحوية على مستوى الجملة:

تنوعت مصطلحات هنري فليش النحوية في مجال الجمل تنوعا لافتا للاهتمام، وهذا ما سنلاحظه في أوراق البحث القادمة بإذن الله تعالى.

أ ـ مصطلحات نحوية على مستوى الأسماء:

١ ـ الضمائر الإشارية:

ويقصد بها أسماء الإشارة، إذ يقول في هذا الاتجاه: «لقد تطورت الضمائر الإشارية على أسس أحادية تقريبا، هي: (ذا، تي، تا)..»[2].

٢ ـ الضمائر الموصولة ـ الضمائر الاستفهامية:

ويقصد بها الأسماء الموصولة (سواء أكانت موصولات حرفية أم موصولات اسمية) وأسماء الاستفهام، إذ يقول: «والضمائر الموصولة (ما عدا الذي)، تستخدم أيضا في الاستفهام (كما في الفرنسية) فهي في هذه الحالة ضمائر استفهامية.»[3]

ويقول أيضا: «مَن، وما، وأيُّ التي رأيناها مستعملة ضمائر موصولة، تستخدم أيضا ضمائر استفهامية، وإن كان استعمالها موصولة هو أول ما خصصت له».[4]

---

(١) المصدر نفسه: ٢٣ ـ ٢٤ (مقدمة المترجم للطبعة الأولى).

(٢) المصدر نفسه: ٢١٩.

(٣) العربية الفصحى: ٢٣٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٣٣.

يظهر من إطلاقه مصطلحَ الضمائر على أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام أنه قد انطلق في تسميته إياها منطلقا شكليا بحتا، ومما يؤكد هذا الاتجاه قوله: «الضمائر: شخصية أو إشارية أو موصولة، أو استفهامية هي جميعا من حيث أصلها الصرفي خارج نظام الجذر الاشتقاقي (ثنائيا أو ثلاثيا).»[١]، فكما أن هذه الأسماء في شكلها الخارجي (الصرفي) تشترك مع الضمائر في كونها خارج نظام الاشتقاق الصرفي أطلق على الجميع ضمائر بصرف النظر عن الدلالة النحوية لكل من الضمائر وهذه الأسماء، مع أن الضمير هو «فعيل بمعنى اسم المفعول من (أضمرتُ الشيءَ في نفسي) إذا أخفيتُه وسترتُه فهو مضمر...، والنحاة يقولون إنما سُمِّي بذلك لكثرة استتاره، فإطلاقه على البارز توسع، أو لعدم صراحته كالأسماء المظهرة. والثاني هو الراجح....، وذلك لأنك بالضمير تستر الاسم الصريح فلا تذكره.»[٢]

أما في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام فالأمر ليس كذلك. فثمة فرق بينها وبين الضمائر لفظا ودلالة.

الضمائر الشخصية:

ويقصد بها الضمائر النحوية المتعارف عليها في الدرس النحوي، إذ يقول: «وتنقسم الضمائر الشخصية إلى مجموعتين: مجموعة تضم الضمائر الشخصية المنفصلة، والمجموعة الأخرى مجموعة الضمائر المتصلة، وهي الضمائر الشخصية الملصقة.»[٣]

٣ ـ التوسع في مفهوم الظرف (adverbe):

توسع هنري فليش كثيرا في مفهوم الظرف، وأدخل فيه ما لا يدل عليه، فهو قد أدخل بعض المصادر في دائرة الظرفية وهي بعيدة عنها، وهو في هذا يقول: «وقد استخدمت العربية بعض الأسماء والصفات المنصوبة، فاتخذت منها فضلات تكميلية، أو كلمات ظرفية مثال ذلك: للزمان: الآن ـ اليوم ـ أبدا ـ ليلا.

للمكان: خارجا ـ داخلا.

للكمية: كثيرا ـ قليلا ـ جدا.

للسلوك: رويدا ـ حقا.

بيد أن هذا لا يُعدُّ تعبيرا عن طائفة نحوية خاصة بالمعنى الصحيح، هي: Iadverbe، فما كتبه هـ.فير H.Wehr يظل صحيحا: (الفضلة المكمل ـ المفعول الظرفي من نوع الأمثلة السابقة) لا ينطبق عليه جزئيا.»[٤]

يبدو من هذا التحليل للفظة (الظرف) عند هنري فليش أنه لم يُرِدْ تضييقَ مفهوم الدلالة الظرفية (adverbe) بالمعنى النحوي المتعارف الذي يدل على زمان أو مكان ضُمِّن معنى (في) باطراد[٥]، فـ(adverbe) في رأيه أعمُّ من الظرف، إذ يشملُ أربعَ طوائفَ من الكلمات:

---

(١) المصدر نفسه: ٢١٣.

(٢) النحو العربي: أحكام ومعان: ٨٤/١.

(٣) العربية الفصحى: ٢١٤.

(٤) المصدر نفسه: ٢٣٨.

(٥) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني: ٤٣٢/٢.

الطائفة الدالة على الزمان.

الطائفة الدالة على المكان.

الطائفة الدالة على الكمية، مثل: كثيرا، وقليلا، وجدا.

الطائفة الدالة على السلوك، مثل: رويدا، وحقا.

لأجل ذلك نلفي أن «هذه الطوائف الأربعة تشترك في وظيفة واحدة داخل الجملة، بالرغم من اختلاف أشكالها، هي أنها تُضيفُ إلى معنى الجملة قيدًا من الزمان أو المكان أو الكمية أو السلوك، وبذلك استحقت شكلا إعرابيا واحدا، وإن اختلف تأويله أحيانا، فلماذا لا تُجمع كلها تحت عنوان واحد هو الـ (adverbe).»[1]

لكن لَّما كانت هذه الطوائفُ الأربعةُ تتجاوزُ معنى الظرفية ودلالتَها، كان لزاما عليه أن يبحث عن لفظة أخرى، حتى لا يلتبسَ الظرفُ بغيره، فاختار كلمة (فضلة)، ويبدو أن هذا الاختيارَ كان من المترجم وليس من هنري فليش، ومما يؤكد ذلك قول المترجم في مقدمته الكتاب: «ولذلك وجب أن نبحث عن كلمة أخرى غير (الظرف)، وانتهى بنا البحث إلى أن نختار له كلمة قديمة هي (الفضلة)، ولتمييز هذه (الفضلة) عن إطلاقها القديم أضفنا إليها وصف (المكملة) أو (التكميلية)؛ وكان ذلك مراعاة للمعنى الأصلي الذي يشير إلى تحليل الكلمة، والذي روعي عند صياغتها في الفرنسية أو اللاتينية قبلها.»[2]

ومن توسُّعِه أيضا في مفهوم الظرف إطلاقه مصطلح (الظروف الإشارية)، لأسماء الإشارة التي تحمل دلالة المكان، مفرِّقًا بين أسماء الإشارة التي تحمل دلالة الظرفية، وأسماء الإشارة التي لا تحمل دلالة الظرفية بتسميتها (الضمائر الوصفية الإشارية)، يقول في هذا السياق: «والظروف الإشارية لا تختلف عن الضمائر الوصفية الإشارية، إلا أنها تشير إلى مكان: مكان شخصي، أو مكان شيء.»[3]، ثم استطرد بعد ذلك في تتبع هذه الظروف الإشارية، متَّخذًا من لفظة (هنا) منطلقا في حديثه عن هذه الظروف، من حيث أنواعُها ودرجاتُها من حيث القرب والبعد، ومن حيث صياغتها اللفظية[4].

٣ ـ مكملات الأفعال:

قصد بمكملات الأفعال ما يعرف في النحو العربي بالنواصب: المفعول المطلق، والمفعول به، والمفعول فيه، والمفعول لأجله[5].

ولكنه له إطلاقات خاصة على بعض هذه المفاعيل، وفقا للآتي:

أ ـ مكمل السلوك: ويقصد به التعبير عن الحال.

---

(١) العربية الفصحى: ٣٠

(٢) المصدر نفسه: ٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٤ وما بعدها.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٦.

ب ـ مكمل السبب: ويطلق عليه أيضا مكمل الغاية أو النية، ويقصد به المفعول لأجله.

ج ـ المفعول به المباشر: وهو المفعول به الذي يصل إلى الفعل المتعدي مباشرة من غير وساطة حرف الجر، كقولنا: ركبت الفرس مسرجا، ولقيته فرحا.

د ـ المفعول به غير المباشر: وهو المفعول به الذي يصل إلى الفعل اللازم بحرف الجر، كقولنا: مررت بزيد جالسا، وكنت في البستان.

ب ـ مصطلحات نحوية على مستوى الفعل:

لهنري فليش موقفٌ متميزٌ من الفعل، وتميُّزُه مُستنبَطٌ من استخدامه لغير واحد من المصطلحات التي تشير إلى الأفعال التي أعني بها الكلمات التي دلَّت على معنًى في نفسها واقترنت بزمن.

ويظهر من هذا التنوع المصطلحي للأفعال عند هنري فليش أن له فكرا نحويا متميزا، استطاع من خلال هذا الفكر الثاقب أن يغوص في مجريات النحو العربي، وأن يعرف أمورا دقيقة عنه،

فهو قد استخدم مصطلح (الإنشائية) ومصطلح (الإخبارية)، وهو يتحدث عن دلالة الفعل المضارع، مشيرا إلى وظيفته في الجملة، وأن هذه الوظيفة هي التي تحدد شكله الإعرابي، فمصطلح الإنشائية والإخبارية لا يقصد بهما الإنشاء والخبر في البحث البلاغي، وإنما يقصد بهما هنا الضابط الوظيفي للفعل الناشئ عن مدلوله، فهو قد خصص الرفع بحالة (الإخبارية)، وخصص النصب بحالة (الإنشائية)(١)، وأبقى حالة الجزم كما هي من غير تغيير، فأطلق على الفعل المضارع بالفعل المجزوم(٢)، وكان ذلك وفقا للآتي:

الفعل المضارع المرفوع اصطلح عليه (الفعل غير التام الإخباري)

الفعل المضارع المنصوب اصطلح عليه (الفعل غير التام الإنشائي)

الفعل المضارع المجزوم (١) اصطلح عليه (الفعل غير التام المجزوم)

الفعل المضارع المجزوم (٢) اصطلح عليه (الفعل غير التام الأمري)

الفعل المضارع غير التام الإخباري:

دائما يعبر عن الفعل المضارع واصفا إياه بأنه غير تام، في حين يعبر عن الفعل الماضي بأنه تام(٣)، ويبدو أنه قصد بالتمام وعدمه من حيث الدلالة الزمنية، فالفعل المضارع يدل على الحال أو الاستقبال، فهو زمنيا غير تام، والفعل الماضي ما دل على زمن قد مضى وانقضى فهو يدل على تمام الزمنية.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٢٨ ـ ٢٩. والصفحة: ١٩٠ وما بعدها.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٥.

(٣) ينظر: العربية الفصحى: ١٩٠.

لكن علامَ يدلُّ الفعلُ المضارعُ غيرُ التام الإخباري؟، يدلُّ هذا الفعلُ على إعطاءِ خبرٍ مستقلٍّ غيرِ مقيدٍ بشيء، كما نقول: (يذاكرُ الطالبُ دروسَه)، فالفعل (يذاكرُ) هنا حدوثه ليس معلّقا بشيء، فهو إخبارٌ مجرَّدٌ من أيِّ قيدٍ محددٍ.

الفعل المضارع غير التام الإنشائي:

وقدد حدد هنري فليش هذا النوعَ من الأفعال في كونه منصوبا، فهو في طريقه إلى أن يكون مُثبَتا أو منفيا، فهو في غالب حالاته لم يُشرَعْ فيه بعدُ، فمثلا في قولنا: (أريدُ أنْ يقومَ محمَّدٌ)، فعلاقة الفعل بما قبله علاقة مفعولية لم تحدث بعد، بل يراد إنشاؤها[1].

الفعل المضارع غير التام المجزوم، والفعل المضارع غير التام الأمري:

فأما الفعل غير التام المجزوم فهو الفعل المضارع المجزوم بلم أو الفعل المضارع المجزوم الواقع في أسلوب الشرط، وأما الفعل المضارع المجزوم الأمري فهو الفعل المجزوم بلام الأمر أو (لا) الناهية.[2].

أقسام الفعل في نظر هنري فليش:

اصطلح هنري فليش اصطلاحاتٍ متعددةً للفعل، ويبدو أن الجانبَ التعليميَّ كان هو السبب في ذلك، «فقد اقتضى موقف المؤلف التربوي أن يفصِّلَ أحيانا في تمييز الصيغ بعضها من بعض، مراعاة لجانب دارس العربية الأجنبي عنها، فوجدناه يحترم هنا الشكل ليؤسِّسَ عليه اصطلاحا جديدا.»[3]

ومن هذه التقسيمات ما يأتي[4]:

أ ـ فعل ذو فاعل:

وسُمِّي بهذه التسمية لأن المسندَ إليه مُعامَلا على أنه فاعل، وذلك مثل: فَعَل / يَفعِل أو يَفعُل متعدٍّ أو لازم.

ب ـ فعلٌ ذو صفة.:

وسمي بهذه التسمية لأن المسند إليه مجرد موصوف، أي يكسب فاعله صفة، فمثلا الفعل(كَرُمَ) أي: صار كريما، فهو فعل ذو نتيجة..

خ ـ فعلٌ شخصي:

هو الفعل المبني للمعلوم المسند إلى تاء الفاعل، كقولنا: خرجت من الدار، ونزلت على عمرو.

د ـ فعلٌ غيرُ شخصي:

هو الفعل المبني للمعلوم الذي تحول إلى فعل مبني للمجهول، فيقال في: خرجت من الدار: خُرِج من الدار، ويقال في نزلت على عمرو: نُزِل على عمرو.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٢١٣ ـ ٢١٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ٣١.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٩٠ ـ ١٩٢.

خ ـ مصطلحات نحوية على مستوى الجملة:

تفنن هنري فليش في تسمياته الاصطلاحية للجمل النحوية تفننا يدل دلالة واضحة أنه كان مولعا بتفعيل العلاقات التركيبية (الإسنادية) داخل هذه الجمل، والجمل بأنواعها عند هنري فليش وفقا لهذا المبدأ تعد ميدان العمل التركيبي، الذي من خلاله نستطيع تطبيق قواعد التركيب بكافة مستوياته في هذا الميدان.

ومن هذه الجمل ما يأتي:

الجملة البسيطة:

ويقصِدُ بها الجملتين الاسميةَ والفعليةَ، فالجملة الاسمية هي التي يكون المُسنَدُ فيها عنصرا اسميًّا، والجملة الفعلية هي التي يكون المسند فيها عنصرا فعليًّا.[١]، وسميت بهذه التسمية لأن الجملة في أبسط صورها تتكون من مسند ومسند إليه، وهما ركناها الرئيسان، لذا كانت جملة بسيطة.[٢]، كقولنا: (الطالبُ مجتهدٌ)، و(سافرَ خالدٌ)، وهو ما يُعرفُ عند النحويين بالإسناد الأصلي، أي: إسناد الفعل إلى فاعله وإسناد الخبر إلى المبتدأ.[٣]

الجملة المكسَّرة:

يقول هنري فليش واصفًا هذه النوعَ من الجمل: «تستخدمُ العربيةُ أحيانا جملا من نوع: (الولدُ أبوهُ مريضٌ)، أو في جملة فعلية، مثل: (الولدُ ماتَ أبوهُ). هذه الجملُ لا يمكنُ تحليلُها باعتبارها جملا قياسية، فإن الناطق يبدأ بجملة، ثم يكسِّرها، ويبدأ أخرى، وهي طريقة اللغة الانفعالية في البحث عن الخاصة البيانية.»[٤]، وهذا ما يعرف عند النحويين بالجملة الكبرى[٥]، لكن هنري فليش نظر إلى هذه الجملة بوصفها جملة مكسَّرة، يُكسَّرُ جزؤها الثاني من خلال الإتيان بجملة أخرى، فالجزء الثاني قد يكون جملة فعلية فتحذف ويؤتى بجملة أخرى اسمية وهكذا.

الجملةُ المركَّبة:

يقول هنري فليش واصفًا هذه الجملة: «تعتبر الجملة المركبة نموًّا لمكونات الجملة البسيطة، وفي هذه الجملة (أي: البسيطة) كانت الوظائف تمارس من خلال عنصر اسمي: اسما أو صفة أو اسم فاعل، أو اسم مفعول مزود بعلامة شكلية متغيرة. أما في الجملة المركبة فإن الوظائف تبقى كما هي، ولكن بدلا من وجود اسم أو صفة... إلخ وتؤدي الجملة الوظيفة، لقد تغير ببساطة البناء النحوي.»[٦]، فالجملة المركبة إذن هي عبارة عن جملة متعددة تأتي في سياق تركيبي محدد، وتشتمل على مجموعة من الجمل أو المكملات وفقا لوصف هنري فليش،

---

(١) ينظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها: ٢٣.

(٢) ينظر: العربية الفصحى: ٢٥٢، و٢٨٣.

(٣) ينظر: الجملة العربية: تأليفها وأقسامها: ٢٤ ـ ٢٥.

(٤) العربية الفصحى: ٢٥٦.

(٥) ينظر: مغني اللبيب: ٣٨٠/٢، وحاشية الدسوقي: ٣٩/٢.

(٦) العربية الفصحى: ٢٨٣.

وقد ضرب مثالا عليها، بقوله: «القائد العام (مسند إليه) وهو قائد الجيش العربي (مكمل وصفي) بعد انتصاره الباهر (مكمل الزمان) أنهى (مسند فعلي) إلى الخليفة بأسلوب لائق (مكمل ظرفي سلوكي) لينال جائزة سنية (مكمل الغاية) ـ خبر هروب العدو (مكمل مباشر) على إثر مناورته الماهرة (مكمل السبب).»[1]، وهو بهذا التحليل قسم هذه الجملة قسمين:

أ ـ الجملة الرئيسة:

وهي الجملة الأولى التي ابتُدئ بها الكلامُ، التي كانت منطلقا رئيسا لتتابع الجمل الأخرى التي تليها.

ب ـ الجمل التابعة:

وهي الجمل التي تلت الجملة الرئيسة، التي عبر عنها بالمكمِّلات: مُكمِّلٌ وصفيٌّ، ومكمِّل الغاية، ومكمِّل السبب.

الجملة المزدوِجة:

يقول هنري فليش في هذا النوع من الجمل: «وأول ما نذكره هنا هو الجمل الشرطية، فهي تفترض: شرطا مصدَّرا بالأداة، وهو (الجملة الأولى)، ثم المشروط، وهو (الجملة الثانية)، ويطلق عليها (الجملة الرئيسة).»[2]

وتسمية هنري فليش هذا النوع من الجملة بالجملة الشرطية إنما يتوافق مع صنيع الزمخشري وغيره[3]، وهذا النوع من الجمل عند جمهور النحويين جمل فعلية[4]؛ لأن «الجمل الشرطية تكون إما مصدَّرة بحرف شرط أو باسم شرط، واسم الشرط قد يكون عمدة وقد يكون فضلة. تقول: (من تُكرِمْ أُكْرِمْ) فـ (من) مفعول به مقدم، ونحوه قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[5]، فـ (أيا) مفعول به مقدم منصوب، وتقول (متى تأتِني آتِك)، فـ (متى) ظرف زمان. و (أينما تذهب اذهب معك) فـ (أينما) ظرف مكان، وهذه كلها فضلات، وهي مقدمة من تأخير، مثل قولنا: (محمدا أكرمت) و (غدا أسافر) و (بينكما أجلس)، فكما أنه لا عبرة بالفضلات المتقدمة هنا، وأن العبرة بصدر الجملة، فكذلك الأمر في الشرط، فهذه كلها جمل فعلية.»[6]

وقد قسم هنري فليش الجملة الشرطية على ثلاثة أقسام، هي[7]:

الجملة الواقعية:

ويكون الشرطُ فيها واقعًا؛ لأن المشروطَ قد تحقق بتمام الشرط. لذا لا يأتي الفعلان في جملة الشرط وجملة الجواب إلا ماضيا (أي: فعلا تاما)، كقولنا: إن جئتَ أكرمتُك.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٥.

(٣) ينظر: شرح المفصل: ٨٨/١، ومغني اللبيب: ٣٧٦/٢.

(٤) ينظر: الجملة العربية: تأليفها واقسامها: ١٦٠.

(٥) من سورة الإسراء: ١١٠.

(٦) الجملة العربية: تأليفها وأقسامها: ١٦٠ ـ ١٦١.

(٧) العربية الفصحى: ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

الجملة الاحتمالية:

وذلك حين يكون الشرط في نطاق الإمكان فقط، مجرد افتراض قابل للتحقق، فيبقى المشروط إمكانة مجردة. لذا يأتي الفعلان في هذه الجملة مضارعين (غير تامين)، كقولنا: إن تجئْ أكرمْك (أي: إن كان ممكنا أن تجئ) فسوف أكرمك.

الجملة المتعذَّرة:

وتأتي على حالتين، هما:

أ ـ إما أن يكون الشرطُ غيرَ مؤكَّد، أو خياليا متوهَّما، أو حتى غير معقول، وحينئذ يكون المشروطُ غيرَ قابل للتحقق.

ب ـ وإما أن الشرط لم يكن قد وقع أصلا، فلم يتحقق المشروط.

من هنا يأتي الفعل في الشرط تاما أو غير تام مرفوع، ويأتي تاما في المشروط (الجزاء)، فيقال مثلا: لو جئت (أو لو تجيء) لأكرمتك (أي: لكنك لا تجيء).

نوع آخر من الجمل سمَّاها العبارات:

هنري فليش تارة يسمِّي الجملَ بُمسمَّى الجمل، ـ كما مُثِّل لذلك في ما تقدم ـ، وتارة يسمِّيها بُمسمَّى العبارة، فهل ثَمَّة فرقٌ عنده بين الجملة والعبارة؟

يظهرُ مِن تتبِّع الفرقَ بين جمل هنري فليش وعباراتِه، أنه يقصد بالجملة في أنها تأخذُ صفةَ الاستقلالية، فهي تقومُ بنفسها، أما (العبارة) فتأتي عرَضًا في الكلام لأجل غرض تركيبي آخر.

وهذا ما سيتضح عند تَبْيانِها على النحو الآتي:

العبارة الموصولة:

يقول هنري فليش متحدِّثا عن هذه العبارة: «والعبارة الموصولة ليست في الواقع سوى صفة تركيبية،...، أي: صفة، لا تأخذ شكل كلمة، بل هي مكوَّنةٌ من عناصرَ تركيبية، فالوسائطُ أو الوسائلُ النحوية تتغير، وتبقى الوظيفة كما هي، وهو ما ينطبق تماما على العربية.» [1]

فالعبارة الموصولة عنده تشمل الاسمَ الموصولَ وما يأتي بعده من جملة صلة الموصول، وقد ضربَ مثالا على ذلك: (ضربتُ الرجلينِ اللذَيْن جاءا). (فاللذين جاءا) عبارة موصولة تشمل الاسم الموصول وجملة صلة الموصول.

العبارات التكميلية:

ويقصد هنري فليش بالعبارات التكميلية هي تلك العبارات التي يتصدرها ناصب؛ مذكورا كان أم محذوفا في سياق التركيب الجملي، وله فيها مسميات خاصة، تتوافق مع طبيعة الناصب نفسه، فتتعدد عنده هذه العبارات وفقا للآتي[2]:

---

(١) العربية الفصحى: ٢٨٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٠ـ ٢٩٧.

المكملات المباشرة (العبارات المباشرة):

تركيب هذه العبارات تحكمه اعتبارات طبيعة الفعل الموجود في الجملة الرئيسة، كأن يكون فعل يدل على عمل راجع إلى الإرادة كالمشيئة والسماح والرفض، فيُكمَّل مورفيم الجملة (أنْ) بمورفيم الصيغة(الفتحة)، وهذا الفعلُ المنصوبُ يقع مباشرة بعد (أن)، مثل: (أريدُ أن تنوبَ عنِّي)، ومثل ذلك: (سَأَلَهم أنْ يناوِلُوه سَوطًا)، ومثل ذلك: (ارجُو أنْ تساعِدَني).

العبارات الأخيرة:

مورفيم الجملة في هذه العبارات هو (لِ) (لام مكسورة)، ولأن، وكي، ولكي، (وأقل ورودا من هذه: كيما، ولكيما)، وحتى. والنفي مستفاد من (لا)، وهي مساوية لـ (لئلا)، وكي لا، ولكي لا). وقد استُكمِل مورفيم الجملة بمورفيم الصيغة، مثل: (جرَّبتُ الناسَ لأعرفهم) أو (لأن أعرفَهم)، ومثل ذلك: (ادرسُ كي اتعلَّمَ)، و(لكي اتعلَّمَ)، ومثل ذلك: (لم نشتغلْ بذكرٍ ذلك كيلا يطولَ الكتابُ).

العبارات السببية:

هذه العبارات لا تحتوي إلا على مورفيم أصلي للجملة: لأنَّ، وإذ، التي كانت أصلا ظرفية زمانية، وهي تلتقي مع معنى (لأنَّ، أو علما بأنَّ)، فيقال: هرب لأنه خاف، ومثل ذلك أيضا: أنتِ إذْ لم تصلحي لأبيك لا تصلحين لي.

العبارات المقارنة:

هذه العبارة يفهم منها فائدة المقارنة من خلال استعمال كاف التشبيه، كقولنا: تمشي كمشي النزيف، وقد استخدم هذا الكاف كثيرا في أبنية مختلفة، مثل: والسفاهة كاسمها، وزيد كالأسد، ونحو ذلك.

إنه عملٌ استقرائيٌّ دقيق ومنظم لأفعال العربية وما يناسبها من أدوات، ورافق هذا العملَ الاستقرائيَّ تحليلٌ لتراكيبِ العربية وأساليبها من خلال التفريق بين العبارات والجمل، ومن خلال استخدام المورفيمات الخاصة بالصيغ الصرفية والتراكيب الجملية، فهو بهذا الصنيع جعل تراكيب العربية ميدانا فسيحا لتفاعل العلاقات الإسنادية بين عناصر التركيب داخل السياق التركيبي، جاعلا كلَّ تركيب يتميز عن التركيب الآخر من خلال الأدوات النحوية التي تناسب هذا التركيب ولا تناسب التركيب الآخر.

ما مر ذكره من مصطلحات عند هنري فليش تولدت كلها بفعل العملية التركيبية، فلم يكن للمجاز نصيب في توليدها وتشكلها، ومن خلال الاستقراء الدقيق لكل مصطلحات هنري فليش لم نلفِ أيَّ مصطلحٍ تشكَّل بأثر المجاز، الأمر الذي يؤكد ما ألمحنا إليه سابقا أن هنري فليش كان مقصده الرئيس من وضع كتابه إنما كان مقصدا تعليميا محضا، فكان أول شيء يهمه هو فهم المتعلم العربية في أساليبها وتراكيبها ولواحقها الداخلية ومورفيماتها حتى تتضح الصورة لدى هذا المتعلم، ويبدو أن كثرة تقسيمات الجملة، مع ما صاحبها من كثرة تقسيمات الأفعال إنما كان للغرض ذاته.

رابعا: موازنة بين مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش

يمكننا أن نلخصَ الموازنةَ بين مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش في النقاط الآتية:

أ ـ يظهر مما تقدم أن مصطلحات برجشتراسر يمكن وصفُ أغلبها بأنها مصطلحاتٌ ليست بمفاهيمَ حديثةٍ دقيقة، في حين أننا نلفي دقَّتَها بوضوح لدى هنري فليش في أغلب مصطلحاته النحوية التي تناولناها.

ب ـ أظهر برجشتراسر وكذلك هنري فليش قدرا كبيرا من الاهتمام بالجانب التطبيقي، فهما كلما ذكرا مصطلحا نحويا محددا، ذكرا معه أمورا تطبيقية متعددة تخص هذا المصطلح أو ذاك، حتى يتبلور تبلورا تركيبيا صحيحا.

ج ـ من اللافت للانتباه أن كليهما صبَّا جهدَيهما على الجملة من حيث مفهومُها وتقسيماتُها وأنواعُها، فأظهر كلُّ واحد منهما نوعا من الجمل لم يكن قد تعورف عليها في الدرس النحوي، مما يعد إضافة نوعية حقيقية لمفهوم الجملة وتقسيماتها في النحو العربي.

د ـ اضطراب المنهجية المصطلحية عند برجشتراسر في وضعه المصطلح، في حين أن هنري فليش قد اتصف بوضوح هذه المنهجية من خلال العملية الاستقرائية ومن ثم الوظيفية للمصطلح النحوي الذي يتحدث عنه.

هـ ـ يمكن القول إن المصطلح النحوي الأجنبي عند برجشتراسر كان قد أخذ مرحلة البداية والنمو، في حين أنه عند هنري فليش قد أخذ مرحلة النضوج والاكتمال إلى حدٍّ ما.

ز ـ من خلال المصطلحات النحوية التي جاءت عند برجشتراسر وهنري فليش نستطيع أن نتبين طبيعة الفكر النحوي عند كليهما، فالذي يبدو أن برجشتراسر يميل للفكر النحوي الكوفي، أما هنري فليش فيميل كثيرا للفكر النحوي البصري.

خامسا: مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش النحوية، وأخْذُ مكانها في النحو العربي

بعد رحلتنا مع مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش النحوية يحق لنا أن نقف إزاءها، لنتعرف على المصطلحات النحوية التي يمكن أن تشكل إضافة نوعية للنحو العربي، ولكننا قبل ذلك لا بد أن نشير إلى سؤال مهم وهو متى يكون المصطلحُ مهيَّأً لأن يكونَ مصطلحًا ذا شأن، وبالتالي يمكن أن يشق طريقه في خضم المصطلحات العلمية المتداولة في إطار المصطلحات النحوية التي تنتمي لمدارس نحوية مختلفة، وبخاصة مصطلحات البصريين والكوفيين.؟

لابد علينا أن نتأمل الواقعَ المصطلحيَّ للمصطلحات النحوية المتداولة اليوم في الدرس النحوي، أهي بصرية أم كوفية، وفي واقع الأمر أن أغلبية المصطلحات المنتشرة اليوم في الدرس النحوي هي المصطلحات البصرية التي طغت على المصطلحات الكوفية لأسباب معينة لا نريد الخوض فيها لأن المقام لا يسمح بالتوسع فيها، فالحديث عن المصطلح البصري يدعو بالضرورة إلى الحديث عن النحو البصري نفسه[1]، ولكننا يمكن أن نقول فيها أن المصطلحات البصرية لما بلغت درجة المصطلحات تامة الاصطلاحية استطاعت أن تتبوأ مكان السيادة في مصطلحات الدرس النحوي العربي

(١) المصطلح النحوي: نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري: ٣.

ليس من اليوم بل من مئات السنين[1]. وأيضا لانعدم هذه الصفة في غير واحد من المصطلحات الكوفية وإن لم تكن متداولة كثيرا في الدرس النحوي، فهي قد بلغت أيضا مبلغ المصطلحات النحوية تامة الاصطلاحية.

فالمصطلحات التي بلغت هذا المبلغ من درجة الاصطلاحية وأعني بها المصطلحات تامة الاصطلاحية خضعت على مر العصور لمنهج الدراسة المصطلحية الذي يعني: «طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، وفي إطار منهج من منهاج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام.»[2]، والمفهوم العام هو: «طريقة البحث المهيمنة المؤطرة للمجهود البحثي المصطلحي كله، القائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل والهدف، وهذا الذي يوصف بالوصفي أو التاريخي او ما أشبه، تمييزا له عن غيره.»[3]

إننا حينما نطبق هذا المنهج على غير واحد من اصطلاحات البصريين والكوفيين نلفيها تنطبق تمام الانطباق عليه، ولما كانت كذلك أخذت تشق طريقها بقوة في واقع الدرس النحوي العربي اليوم وقبل اليوم؛ لأنها اتصفت بصفة العلمية والمنهجية والتكاملية[4].

وتأسيسا على ما تم ذكره آنفا، وبالنظر فيما بين أيدينا من مصطلحات نحوية لبرجشتراسر وهنري فليش نستطيع أن نقول إنها مصطلحات يمكن أن تكون في مرحلة الاقتراح، فهي ألفاظ غالبا ما اقترنت بمفهوم معين في أمثلة تطبيقية معينة ارتبطت بباب نحوي معين، لذا تستطيع هذه المصطلحات المترجمة أن تشق طريقها في الدرس النحوي إذا خضعت لمنهجية دراسة المصطلح دراسة مكثفة، مع الأخذ بنظر الاهتمام بالعناصر أو الأركان التي استقر عليها الأمر في تجربة هذا المنهج، التي تتلخص في الإجابة على التساؤلات الآتية:

«كيف نحصي المصطلح؟، وكيف ندرسُه دراسة معجمية؟، وكيف ندرسُه دراسة نصية، وكيف ندرسُه دراسة مفهومية؟، وكيف نعرضُه عرضًا مصطلحيا.»[5]

بهذه المنهجية المصطلحية المتكاملة تستطيع مصطلحات برجشتراسر وهنري فليش أن تبلغ مبلغا معينا في مستوى درجات المصطلحات المرشحة للاصطلاحية التامة، وبعد المرور على هذه الدرجة تستطيع الوصول للدرجة القصوى وهي درجة الاصطلاحات تامة الاصطلاحية.

أما الآن فأرى أنها مفاهيمُ نحوية محددة في مرحلة (الاقتراحية المصطلحية)، فهي في مستوى (مشروع مصطلحي نحوي)، سيُكتبُ لهذا المشروع النجاح إذا ما خضع للمنهج المصطلحي في دراسة المصطلح النحوي مع الأخذ بأركانه وعناصره وكافة جوانبه.

---

(١) المصدر نفسه: ٥ـ ١٠.

(٢) من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية والتراثية: قراءة مصطلحية: ٧٤.

(٣) نظرات في المصطلح والمنهج: ٢٢.

(٤) ينظر: من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية والتراثية: قراءة مصطلحية: ٧٤.

(٥) من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية والتراثية: قراءة مصطلحية: ٧٤ـ ٧٥.

المصادر والمراجع

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ الأنصاري، ابن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني. غ.ت.

٣ ـ بابعير، عبد الله صالح. **ظاهرة النيابة في العربية**. المكلا ـ حضرموت: ط١. ٢٠١٠م.

٤ ـ برجشتراسر، **التطور النحوي للغة العربية**، أخرجه وصححه وعلق عليه: د. رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥ ـ البطاطي، سعيد احمد، **في مفهوم اللغة عند سوسير**، بحث منشور في مجلة جامعة حضرموت للعلوم الإنسانية، المجلد (١١)، العدد (٢)، ديسمبر ٢٠١٤م.

٦ ـ البوشيخي، الشاهد:

أ ـ **دراسات مصطلحية**، دار السلام: ط١، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

ب ـ **نظرات في المصطلح والمنهج**، فاس ـ المغرب: ط٢، ٢٠٠٤م.

٧ ـ حجازي، محمود فهمي، **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، القاهرة: دار غريب للطباعة، د.غ.

٨ـ الخضري، محمد الدمياطي، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٩ـ الدسوقي، مصطفى محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على مغني اللبيب**، القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٥هـ.

١٠ـ الزبيدي، سعيد جاسم، **من إشكاليات المصطلح النحوي**، سلطنة عمان: جامعة نزوى، العددان الأول والثاني، رمضان ١٤٣٣هـ / آب ٢٠١٢م

١١ـ السامرائي، فاضل صالح:

أ ـ **معاني النحو**، جامعة بغداد ـ بيت الحكمة: بغداد، ١٩٨٩م.

ب ـ **الجملة العربية: تأليفها وأقسامها**، الأردن ـ عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٢ـ السامرائي، محمد فاضل صالح، **النحو العربي: أحكام ومعان**، دمشق ـ بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

١٣ـ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الرياض: دار الرفاعي، ط٢، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١٤ـ السيوطي، جلال الدين، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية**، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

١٥ـ سلاوي، رشيد، **من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية: قراءة مصطلحية**، بحث منشور في مجلد أبحاث الندوة الدولية الثانية (قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة) جامعة الملك سعود: كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

١٦ ـ بن شهاب، عبد الله محمد زين بن شهاب، **المصطلح النحوي (التركيبي) عند برجشتراسر في كتابه التطور النحوي**، بحث منشور في مجلة الدراسات اللغوية، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد (١٨)، العدد (٢)، ربيع الآخر ـ جمادى الآخرة ١٤٣٧هـ/يناير ـ مارس ٢٠١٦م.

١٧ـ الصبان، محمد بن علي، **حاشية الصبان على شرح الأشموني**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، غ.ت.

١٨ـ عبادة، محمد إبراهيم، **معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية**، القاهرة: مكتبة الآداب، ط٣، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٩ـ عبد الغني، أحمد عبد العظيم، **المصطلح النحوي: دراسة نقدية تحليلية**، الفجالة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٠ـ عبد المجيد، غادة غازي، **أثر المجاز في تشكيل المصطلح النحوي (رسالة الحدود النحوية لابن جبرين (٦٢٨هـ) مثالا)**، بحث منشور في مجلة الأستاذ، العدد (٢٢٢)، المجلد (١)، ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٧م.

٢١ـ العيني، بدر الدين، **شرح المراح في التصريف**، تحقيق: عبد الستار جواد، بغداد: مطبعة الرشيد، ١٩٩٠م.

٢٢ـ الفراء، أبو زكريا، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط٣، ١٩٨٣م.

٢٣ـ فليش، هنري، **العربية الفصحى: دراسة في البناء اللغوي**، تعريب وتحقيق وتقديم: د/عبد الصبور شاهين، القاهرة: مكتبة الشباب، غ. ت.

٢٤ـ القاسمي، علي، **علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٥ـ القريات، ماجد شتيوي دخيل الله، **أساليب تعريف المصطلح النحوي**، جامعة آل البيت ـ الأردن: رسالة ماجستير، مجازة بتاريخ ٢٠٠٢/١٢/٣٠م.

٢٦ـ قدور، أحمد محمد، **مبادئ في اللسانيات**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٧ـ القوزي، عوض بن حمد، **المصطلح النحوي: نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، الرياض: جامعة الرياض، عمادة شؤون المكتبات، ط١، ١٩٨١م.

٢٨ـ مطلوب، أحمد، **بحوث مصطلحية**، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٦م.

٢٩ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ٢٠٠٤م.

٣٠ـ ابن يعيش، موفق الدين يعيش، **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، غ. ت.

Arabic Syntactic Terminology at Foreigners:

Bergstrasser and Henri Fleisch are Models

Abstract

At any science, terminology is a central nucleus as it is the evidence for the steps taken by this science developmentally, independently and stably. At the establishment of terminology, Arabic syntax took steps confidently in constructing this knowledge taking advantage from the huge legacy which was the starting point in the formation of the syntactic terminology. In our modern times, the strenuous efforts are successively spent and the efforts of foreigners and their scientific output are the most outstanding. Among the most prominent of their predecessors were Bergstrasser in his unique book (Syntactic Development) and Henri Fleisch in his excellent book (Classical Arabic). They have a unique terminological identity in how to deal with it methodologically, effectively and in terms of presentation. This paper is to determine the course of the syntactic terminology with both with regard to accuracy and comprehensiveness and comprehension of the syntactic phenomenon. For this purpose, this scientific paper has sought to determine the terminological addition of these two scientists for facilitating not impeding, expanding not narrowing, and complementing not scrambling through important points as follows :

A. How to place diacritics to syntactic terminologies.

B. Balancing between the two terminologies of the two books (Syntactic Development, and Classical Arabic).

C. Concentrating on the syntactic terminologies that can be significant additions in Arabic syntax by solving a problem in the old terminology, completing a deficiency in, or taking into account the differences in syntax that are missed in the old one.

الموقف من الأنموذج النحوي العربي في الدراسات الفرنسية المعاصرة

محمد خاين

أستاذ محاضر صنف -أ- (مشارك) في اللسانيات بالمركز الجامعي أحمد زبانة بغليزان بالجزائر

ملخص

تروم هذه الدراسة تجلية الموقف من الأنموذج النحوي العربي في الدراسات العربية في فرنسا. ونقصد بالمعاصرة تلك المنجزة من قبل المشتغلين بالفكر العربي فيما بعد سنة ٢٠١٠. وقد تمظهر هذا الموقف في الدعوة إلى تغيير الأنموذج النحوي العربي. وسنعمل من خلال مقاربة نقدية تحليلية على كشف دواعي هذا الطرح وخلفياته الإيديولوجية والعلمية والتعليمية، وكذا تبيان خطورته في قطع صلة الأجيال الحالية والقادمة -إذا ما قدّر لهذه الدعوى النجاح- بالمنجز اللغوي العربي القديم. ونشير إلى أننا لا ننكر إيجابيات الفكرة من حيث المبدأ إذا ما أعيد تنقيحها لتستجيب لمقتضيات اللغة العربية وطبيعتها، إذ لها شبيهتها لدى الباحثين العرب، كمشروع الذخيرة العربية؛ وذلك لانطلاقها من مبررات واقعية تأخذ بعين الاعتبار المارسات اللغوية والتكلُّمات العربية المعاصرة (منطوقا ومكتوبا)، وكذا قيامها على استقراء مدونة نصية محوسبة تتسم بالشمولية والاتساع، وتحليلها تحليلا كميا إحصائيا، وتبنيها للمناهج اللسانية المعاصرة في المعالجة والتحليل، وفق أحدث ما توصلت إليه لسانيات المدونة (المتون)؛ لأنّ الحكم مثلا بالاطراد أو الشذوذ يتأسّس في الدراسات الكلاسيكية على معرفة اللغوي، وسعة اطلاعه على المرويات على خلاف ما وفرته لسانيات المدونة من الدقة المنهجية بحيث يكون الحكم على تركيب لغوي ما على أساس علمي إحصائي. إلا أن مكمن الخطورة يكمن في نظرنا في إقصاء النص القرآني والتراث اللغوي العربي القديم كُليّة من المسح النصي، فحسب ما صُرِّح به فإن هذا المسح يقتصر على القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخ العربية.

كلمات مفتاحية

الأنموذج النحوي، النحو العربي، الدراسات الفرنسية المعاصرة، لسانيات المدونة، تغيير الأنموذج.

توطئة

تعدّدت أشكال التّواصل والاحتكاك والتّلاقي بين الغرب المسيحيّ والشّرق الإسلاميّ ومحطّاتُه وتواريخه الحاسمة، ولم تقتصر على شكل واحد، أو محطّة تاريخيّة بعينها. بل سيلحظ المتابع تداخل هذه الأشكال وتمازجها ما بين

العسكريّ والدّبلوماسيّ والتّجاريّ والثّقافيّ تبعا للسّياقات المتحكِّمة في هذا التّواصل، والظّروف والملابسات المحيطة به، بل يمكن الجزم بتعاضدها في تشكيل شبكة من العلاقات المتداخلة الّتي يصعب الفصل بينها إجرائيّا.

وعليه وبغية تحري الدقة العلمية في تناول مثل هذه القضايا الشائكة، بفعل الشحن العاطفي الذي قد يؤثر في موضوعية الدراسات المنجزة، حول كيفية تناول الآخر لمنجزنا العلمي، فإننا سنعمل على إنجاز مقاربة مونوغرافية*، تعمل على تضييق عينة البحث في جزئية علمية بعينها ممثّلة في الأنموذج (Paradigme) في الدرس النحوي العربي، من منظور الدراسات الفرنسية المعاصرة تحديدا، ومن ثمّ العمل على تفكيكها، وتجلية خلفياتها وأبعادها، وكذا وجه الجِدَّة المعرفية فيها، وعلاقتها بالمحاولات التي تمت قبلها، وإن كانت تقع ضمن متصِّل جاءت لتكمّله، وكذا الإضافات التي يمكن لها أن تقدّمها، والثغرات المنهجية التي شابتها. كما سنعمل على تعضيد هذه المقاربة بمنهج تاريخي يعيننا على تتبع ذلك الموقف في صلب الدراسات التي أنجزها المستعربون ومن قبلهم المستشرقون، ووضعها في الإطار العام الذي كانت تتحرك فيه.

ومن ثمة تفرض المنهجية العلمية علينا قبل الولوج في صلب الموضوع التعريج على السياق الذي نشأت فيه الدراسات الغربية-وخاصة في السياق الفرنسي- حول المنجز اللغوي العربي، وذلك لغرض فهم الترسّبات التي تتحكم في الرؤية التي شكّلها هؤلاء الدارسون عنه ، وإدراك مدى تحرّرهم من الأحكام المسبقة التي تشكلت بفعل تراكم يمتد على مدار قرون عدة من الاشتغال البحثي بدءا من الاستشراق، ومن بعده الاستعراب، وفق رؤى وأدوات فيلولوجية تاريخانية، مرورا إلى التحولات الإبستيمية الناجمة عن تحكيم المناهج اللسانية والإنسانية والاجتماعية التي انبثقت في حقل الدراسات المعاصرة، وإظهار مدى فاعليتها في الأحكام المتوصل إليها، أم أن الأمر لا يعدو كونه تجديدا في الأدوات لتثبيت النتائج المتوارثة عن التقليد الغربي العتيق، الممتد لقرون من التراكم البحثي المتلوّن بشبهات السيطرة والهيمنة، والنظرة الدونية، مع العمل على إصباغ هذه الدراسات بصبغة المصداقية العلمية.

ومن ثمة نصل إلى مَوْضَعة مصطلح الأنموذج في سياقه المعرفي والاجتماعي الذي نما وترعرع فيه، وتحديد الحاضنة التي احتوته وجعلت منه مفهوما مفصليا يفرض حضوره بقوة في سائر العلوم. ومدى إمكانية تطبيقه على الأنموذج النحوي، وصدقية الإسقاط المعرفي وحجِّيته في الدعوة إلى التغيير في الدراسات التي تنجز حاليا عن النحو العربي.

* المقاربة المونوغرافية (monographique)، منشؤها علم الاجتماع، سمتها الأساسية الشمولية، وتضييق عينة البحث في جزئية محددة من موضوع ما أو ظاهرة معينة، توخيا لدقة النتائج المراد الوصول إليها، وبحثا عن معرفة دقيقة بها. (ينظر في هذا الشأن: Centre national de ressources textuelles et lexicales: http://www.cnrtl.fr/definition/monographie تاريخ آخر زيارة: ٠٨/ ٠٢/ ٢٠١٩، ١٢:٥٥).

١- السياق التاريخي والمعرفي للدراسات العربية في فرنسا

سنقتصر في هذا الملمح التأريخيّ على ما له صلة بالاهتمام الغربي بالشرق علميا، وخاصة ما كان منه وثيق العرى بالثقافة العربية، وتحديدا تلك المتّصلة باللّغة العربيّة ونحوها، وذلك بغية فهم أعمق للتّطوّرات الحاصلة في راهن توجُّهات الدراسات الفرنسيّة للغة العربية.

ويمكن لنا إجمال المحطّات الحاسمة في تاريخ التّلاقيّ والاحتكاك الّذي بدأ صِداميّا بين فرنسا والعرب في: معركة بلاط الشّهداء (١١٤هـ -٧٣٢م)، والحروب الصّليبيّة (القرون١١و١٢و١٣م)، وحملة نابليون على مصر (١٧٩٨م)، وغزو الجزائر (١٨٣٠م)[(١)]. ونحن نرى أنّ هذا التّصادم العسكريّ، والاحتكاك العنيف هو سبب رغبة الطّرفين في معرفة بعضيهما البعض، ونجد فيه دافعا لتوالى كلّ أشكال التّلاقي الأخرى، والّتي كانت سببا في نشوء حركة علميّة عرفت بالاستشراق، الّذي تطوّر إلى مسميات عدّة*كالاستعراب، والدراسات العربية، والتي تعدّدت دوافعها، وأغراضها والغايات المرجوّة منها.

وهذا ما يقرّه حتّى المهتمّون بالدّراسات العربيّة في فرنسا، الّذين يرون أنّ بدايات التّلاقي والاحتكاك لم تظهر فيها أيّة اهتمامات فكريّة أو علميّة، والّتي تمتدّ من أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثّاني عشر الميلاديين: "فلم يروا في المسلمين إلّا أعداءً لهم... أمّا عن ديانتهم فلم يكونوا يعرفون أيّ شيء، وكذلك عن مجتمعهم، وحياتهم الاعتياديّة اليوميّة"[(٢)]. ومع عودة الصّليبيّين إلى فرنسا، نقلوا صورة مغايرة، شوّقت الكثير إلى المغامرة وحبّ الاستطلاع، واكتشاف الشّرق. وإنّ الوصول إلى الشرقيّين يتطلّب الحديث بلغتهم، ومعرفة طبائعم وثقافتهم[(٣)]، ومن هنا نشأ الاهتمام باللغة العربيّة تعلما وتعليما ودراسة.

---

(١) ينظر: محمود المقداد. **تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، ع١٦٧، الكويت، ص٢٨-٣٠.

* يعدّد مازن مطبقاني نقلا عن مصادر متنوّعة المصطلحات المتداولة في وسم هذه الدّراسات المتخصّصة، غير المتفق بشأنها: "... هم مستعربون (Arabists) أو إسلاميّون (Islamists) أو باحثون في العلوم الإنسانيّة (Humanists) أو متخصّصون في الدّراسات الإقليميّة أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة الّتي تختصّ ببلد معيّن أو منطقة جغرافيّة معيّنة. أمّا موقفنا نحن من هذا التخصّص أو التخصّصات فإنّه يسعنا ما وسع الغربيّين فإن هم اختاروا أن يتركوا التّسميّة فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والنّدوات ونشر الكتب والدّوريّات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه".

(ينظر: مازن مطبقاني، تعريف الاستشراق، مركز المدينة المنوّرة لدراسات وبحوث الاستشراق، على الرابط: http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=1&RPID=1&LID=1، تاريخ آخر زيارة: ١٧/٠٢/ ٢٠١٩، ١٩:٢٧).

(٢) روبير منتران، **الاستشراق الفرنسيّ: أصوله، تطوّره، آفاقه**، ترجمة يوسف حبّي، سلسلة كتب الثّقافة المقارنة: الاستشراق، ع٢، بغداد، شباط ١٩٨٧، ص٣٢.

(٣) السّابق، ص٣٢.

وليس أدلّ على اقتران اسم فرنسا بالدّراسات العربيّة خاصّة، والاستشراقيّة عامّة، من كون الإعلان الرّسمي عن الاستشراق، قد تمّ على الأراضي الفرنسيّة. يضاف إلى ما تقدّم أنّ أوّل مؤتمر دوليّ للاستشراق انعقد في باريس سنة ١٨٧٣[1].

كما أنّ الإعلان عن نهاية مصطلح الاستشراق قد وقع في باريس سنة١٩٧٣[2]. وقد كانت إلى غاية ما بعد النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر عاصمة الاستشراق العالميّ[3]. وهذا ما يعني بحسب ما ذهب إليه روبير منتران إلى أنّ الاهتمام الفرنسيّ بالعالم العربيّ الإسلامي قد بدأ في العصر الوسيط، وبلغ أوجّه في القرن التاسع عشر، بحيث: "لم يعد مظهرا من مظاهر الدّراسات الإنسانيّة، وحسب، بل اتّخذت شكل علم حقيقيّ قائم بذاته"[4].

وشهد القرن٢٠ الّذي مثّل تألّق وبروز كبار المستشرقين الفرنسيّين من أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon) ووليّام مارسيه (William Marçais) وجورج مارسيه (Georges Marçais)، وهنري ماسيه (Henri Massé)، وهنري باسيه (Henri Basset)، ورينيه باسيه (René Basset)، وتعدّدت كراسي اللّغة العربيّة في جامعات باريس وليّون والجزائر، وتأسّست المدرسة التّطبيقيّة للدّراسات العليا بباريس (Ecole pratique des hautes études)، الّتي نحت بالدّراسات العربيّة منحى مغايرا من حيث التّنوّع والتخصّص والتّجديد، فشملت الدّراسة اللّغة والأدب والحضارة والتّاريخ والفلسفة[5]. وعرفت بداية هذا القرن، وتحديدا سنة ١٩٠٦ استحداث شهادة علميّة تعرف بالتبريز (Agrégation) في اللّغة العربيّة تسلّمها الجامعات الفرنسيّة، ولم يقتصر تعليم العربيّة على الجامعات والمدارس العليا بل امتدّ إلى الثّانويات وفي مستعمراتها العربيّة[6]. وبعد استقلال الجزائر سنة ١٩٦٢ تحوّل مركز الثّقل في الدّراسات العربيّة إلى جامعة أكس (Aix) بمرسيليا، بوصفها وريثا لمدرسة الجزائر في الاستشراق[7].

---

(1) Pascale Rabault-Feuerhahn, «Les grandes assises de l’orientalisme» La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes (1873-1912), In :Revue germanique internationale, CNRS Éditions, n°12 2010.p.47.

(٢) مازن مطبقاني، **تعريف الاستشراق**. مركز المدينة المنوّرة لدراسات وبحوث الاستشراق، على الرابط: http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=1&RPID=1&LID=1، تاريخ آخر زيارة: ٢٠١٩/٠٢/١٧.

(٣) ينظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشّرق**. ترجمة: محمد عناني، رؤيّة للنشر والتّوزيع. القاهرة: ٢٠٠٦. ص١١٣.

(٤) روبير منتران، **الاستشراق الفرنسيّ: أصوله، تطوّره، آفاقه**. ص٣٢.

(٥) ينظر على سبيل

(٦) روبير منتران، **الاستشراق الفرنسيّ: أصوله، تطوّره، آفاقه**. ص٣٥.

(7) Voir: Alain Messaoudi, De la conquête de l’Algérie aux décolonisations: genèse et fonctions d’un concours d’excellence. In : Actes du séminaire national: Le centenaire de l'agrégation d'arabe, p.41.

٣- الأبعاد الإيديولوجية والعلمية للاهتمام الفرنسي بالمنجز اللغوي العربي

وبغية الوعيّ بالتّوجّهات الجديدة في الدراسات المهتمة بالشأن العربي في مطلع الألفيّة الثّالثة كان لزاما علينا التّوجّه إلى ما كتبه الجيل الجديد من الدارسين الّذين تتلمذوا على كبار المستعربين، بعد أفول الهيمنة الاستعماريّة الفرنسيّة، وخاصة بعد استقلال الجزائر، وتحوّل الدّراسات العربيّة إلى جامعة أكس بمرسيليا والسوربون بباريس تحديدا، كما كان من الضّروريّ الولوج إلى مواقعهم ومدوّناتهم الالكترونيّة، والاطّلاع على عروض المؤتمرات التي كانوا يعقدونها. وقد أوصلنا هذا التّجوال إلى ما يمكن إجماله في الآتي بيانه:

ومن ذلك مثلا المؤتمر الدّوليّ الّذي دعت إليه الجمعيّة الفرنسيّة للمستعربين بالتّعاون مع لجنة ما بين الجامعات للدّراسات العربيّة سنة٢٠١٧[1]، تحت عنوان حَمّال دلالات وإيحاءات: "**تعليم الأمل: العربيّة لغة الانفتاح والنّجاح والعلم والثّقافة**"، بإفصاحه عن الغايات المرجو من الدّراسات العربيّة تحقيقها في السّياق الفرنسيّ والأوربيّ والعالميّ الرّاهن، والتّحديّات المفترض مواجهتها، والرّهانات المطلوب كسبها، والميادين العلميّة المرجو اقتحامها.

فبعد التّذكير بالسّياق الّذي يندرج ضمنه المؤتمر المعلن عنه، والّذي يقع ضمن الجلسات الخاصّة بالدّراسات العربيّة الّتي بدأت منذ سنة ٢٠٠٨، وكذا بوصفه مكمّلا للمؤتمر الّذي انعقد سنة٢٠٠٦ بمناسبة مئويّة اعتماد شهادة التّبريز في اللّغة العربيّة في فرنسا، تمّ الإفصاح عن الغايات والأهداف المزمع الوصول إليها، والمتمثّلة في إعداد المعالم الكبرى لتجديد البحث في التّعليم والبحث في الدّراسات العربيّة في المرحلة الرّاهنة، وذلك لأجل مواجهة التّحدي الموصوف في ورقة ديباجة المؤتمر بالتّاريخي الّذي يواجه مهنة الاستعراب وفرنسا على السّواء.

كما أبدت أرضية إعلان المؤتمر الشّكوى من عدم تطور الدّراسات العربيّة في فرنسا بما فيه الكفاية في السّنوات الأخيرة، قياسا بالدور المنوط بها في ظل السّياقات الحاليّة سياسيّا واجتماعيّا وعلميّا، والمتمثّل في تقويّة دور فرنسا في الدّاخل والخارج، وقد أجملتها الورقة في:

١- سدّ الحاجات التّجاريّة والسّياسيّة والعلميّة لفرنسا.

٢- كسب الرّهانات الاجتماعيّة مجسّدة في تسهيل اندماج ذوي الأصول العربيّة من المواطنين الفرنسيّين اجتماعيّا.

٣- تكريس لائكيّة الدّولة الفرنسيّة في برامج تعليم العربيّة، بوصفها ثابتا من ثوابت الجمهوريّة، والّذي بفضله- كما ترى الورقة- يتحقّق مبدأ المواطنة الّذي يمكّن كلّ فرد مهما كان دينه أو فلسفته أو موقعه من العيش بعيدا عن كلّ حقيقة متعاليّة قد تُفرَض عليه، في فضاء حياديّ عام. إضافة إلى ما تقدّم فقد أفصحت الهيئة

(1) Voir: L’association Française des arabisants (AFDA) et Comité interuniversitaire d’Etudes arabes (CIDEA), Appel à communications : « L’enseignement de l’espoir : l’arabe, langue d’ouverture et de réussite, de science et de culture», colloque à Grenoble et Lyon (14-16/12/2017), Disponible à : https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1460/files/2017/10/Coll-Enseign-de-lespoir_vers19-09-17.pdf. (Site consulté le:21/01/2018,11:54).

المنظّمة عن رغبتها في عدم اقتصار تعليم العربية على ذوي الأصول العربيّة فقط، وإنّما أن يمتدّ ليشمل كافّة مواطني الدّولة، وفي كلّ المستويات والأطوار التّعليميّة في فرنسا.

٤- تعليم العربيّة بوصفها لغة للحداثة والانفتاح، والإسهام في تقوية اللُّحمة الوطنيّة وتماسكها.

٥- وضع برامج وتبنّي طرائق تكرّس اللّغة العربيّة لغةً للعلم والنّجاح والثّقافة.

٦- ترقيّة التّكوين في اللّغة والثّقافة العربيّة بكلّ تنوّعاتها اللّهجية.

٧- إزالة اللّبس والغموض المشكَّل لدى الفرنسيّين عن اللّغة والثّقافة العربيّة، وكذا محو الصّورة النّمطيّة السلبية المكرَّسة عنهما.

٨- المعرفة بالعالم العربيّ في كلّ أبعاده.

ولتحقيق هذه الأهداف اقترحت الهيئة المعلنة عن المؤتمر أرضيّةً، بها جملة من الموضوعات رأت فيها سبيلا يوصل إلى تكوين رؤيّة دقيقة وصحيحة عمّا ينبغي فعله، والّتي يهمّنا منها ماله صلة بالمنجز اللّغوي بعامة والنحوي بخاصة. والّذي نحن بصدد الاشتغال عليه، ممثّلا في الدعوة إلى تغيير الأنموذج النحوي العربي المكرّس بتراكم وإرث تاريخي يمتد لما يزيد عن الأربعة عشر قرنا، وذلك بدعوى تسهيل تعليم العربية على الناطقين بغيرها، وخاصة الفرنسيين.

٤- مفهوم الأنموذج*:

يتخذ مصطلح الأنموذج بعيدا عن التحديدات اللغوية التي لا نرى طائلا من الوقوف عندها كثيرا ههنا أشكالا من الإيحاءات، ويتلبّس بألوان من الدلالات تبعا للسياق الذي يوظَّف فيه، والحقل المعرفي الذي يشتغل ضمن إطاره، وإن كان على الجملة لا يخرج عما يوحي به جذره اللغوي من الإحالة به على المنوال والمثال والشاهد المحتذى، والذي يلخصه صاحب تاج العروس في: "مثال الشيء؛ أي صورة تُتَّخَذ على مثال صورةِ الشيء ليعرف منه حاله"[1] وقد

* الأنموذج: النموذج والأنموذج بمعنى واحد لغة. جاء في **تاج العروس**: "والأنموذج بضم الهمزة (لحن)، كما قاله الصاغاني في التكملة، وتبعه المصنّف. قال شيخنا نقلا عن النواجي في تذكرته: هذه دعوى لا تقوم عليها حجة. فما زالت العلماء قديما وحديثا يستعملون هذا اللفظ من غير نكير، حتى أن الزمخشري- وهو من أئمة اللغة- سمّى كتابه في النحو الأنموذج، وكذلك الحسن بن رشيق القيرواني- وهو إمام المغرب في اللغة- سمّى به كتابه في صناعة الأدب. وكذلك الخفاجي في شفاء الغليل نقل عبارة المصباح وأنكر على من ادّعى فيه اللحن. ومثله عبارة المغرب للناصر بن عبد السيد المطرِّزي شارح المقامات"(تاج العروس: ٦/٢٥٠). وقد ارتأينا تبني هذا المصطلح مقابلا للمصطلح الأجنبي (Paradigme)، الذي تعددت مكافئاته في الترجمات العربية لكتاب كوهن (kuhn):"بنية الثورات العلمية" (The Structure of Scientific Revolution): نمط، نموذج، أنموذج، نموذج إرشادي، الإطار الفكري، براديغم، جذر أصلي. (توماس. س. كوهن. **بنية الثورات العلمية** ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٦، وتوماس كون. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع١٦٨، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت:١٩٩٢. وتوماس س. كون، **بُنية الثورات العلمية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت: سبتمبر،٢٠٠٧). لكونها الأكثر شيوعا وتداولا في الأبحاث الحالية، ولأن لفظة نموذج مشغولة مفهوميا في هذا الحقل المعرفي وكذا لأصالته، وكونه مكرّسا في الكتابات التراثية، كما مرّ بنا في هذا الهامش.

(١) محمد مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: حسين نصار، سلسلة التراث العربي، ع١٦، ج٦، مادة: ن م ذ ج، الكويت: ١٣٦٩هـ/١٩٦٩م. ص٢٤٩-٢٥٠.

اصطبغ بصبغة مفاهيمية ذات حمولة فلسفية في الدراسات المعاصرة التي وظّف فيها ؛ وعليه ارتأينا أن نقف عليه في حاضنته الأولى ممثلة في تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا والعلوم الاجتماعية، لنصل إلى ما يمكن أن يكون قد لحق به من تحويرات ليتوافق والتوظيف اللساني النحوي فيما بعد.

٤-١- في العلوم الإنسانية والاجتماعية

جرى توظيف مصطلح الأنموذج بشكل مكثّف ومتواتر في الخطاب العلمي المعاصر، منذ إطلاقه أول مرة من قبل توماس صموئيل كوهن (Kuhn١٩٢٢-١٩٩٦) سنة ١٩٦٢ في كتابه ذائع الصّيت "بنيّة الثّورات العلميّة". فهو يقر بداية أنه استعمل مصطلح (Paradigm) مكرها للدلالة على: منوال (model) أو ترسيمة (pattern) مقبولة، لأنه يفتقر لما هو أفضل، وعلى خلاف ما هو شائع عنه مفهوميا في النحو مثلا، من الإحالة على القالب الممكِّن من استنساخ أمثلة، وصيغ تمتلك أهلية الحلول محل بعضها البعض، فإنه في العلم يكون بمثابة الحكم القضائيّ المقبول في الحقّ العام (the common law)، والذي يكون غرضا لتحويرات وتحديدات أوسع في ظل شروط جديدة أو أخرى أكثر صرامة[١]. وإن وقفةً عجلى على حدود المفهوم لتكشِفُ لنا أن المنوال يصير كذلك بفعل اتفاق الباحثين في حقل معرفي ما على حدود مؤطِّرة له تكون بمثابة المسلّمات، ولو لفترة زمنية محددة تحقق له شرط الاستقرار؛ وبالتالي فإن الأنموذج يسطّر حدود الاشتغال الممكنة لذلك الحقل، ومن ثمة يصير بمثابة الحكم الصادر عن هيئة معرفية ما، والذي لا يمكن الخروج عنه، بفضل الترسيمة التي يضعها للتفكير العلمي. ويضطلع الأنموذج بحسب التحديد الذي وضعه له كوهن بدور الوظيفة المعيارية[٢]. ومن هنا نفهم أهميته المتعاظمة في إبستيمولوجيا العلوم إلى درجة ترحيله من دائرته الأصلية إلى كافة العلوم الإنسانية والتجريبية وعلوم الطبيعة.

وتكمن قيمة الوظيفة المعيارية المشار إليها آنفا في كون الأنموذج يستلزم فكرة حضور المنوال الواجب اتباعه، والمهيأ سلفا لوصف ما يجري داخل العلوم، ومرد ذلك أهمية الاستقرار والتطبيع المحقّقَين بوساطة إعداد الأنموذج، الموصل إلى الولوج في حالة نظام العلم السوي (Normale) الذي تنخرط فيه المنظومة العلمية، مما يؤدي إلى إيجاد حركية بحثية وتعليمية داخل الإطار المعرفي المشكل عبر هذا الأنموذج[٣].

تأسيسا على ما تقدم أمكننا القول: إن المعيارية ههنا تعني المرجعية العلمية المثلة للمشترك العلمي المتعارف عليه بين المشتغلين في التخصص ذاته، والذي بوساطته يقع تحقق ما يشبه الإجماع في تبادل المعارف بلغة واصفة ومفاهيم وتصورات

(1) Voir: Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolution. Second Edition, enlarged, University of Chicago. 1970. p.23.

(2) Voir: Juignet Patrick. Les paradigmes scientifiques selon Thomas Kuhn. In: Philosophie, science et société.2015. Disponible à l'adresse : https://philosciences.com/philosophie-et-societe/15-philosophie-et-science/methode-scientifique-paradigme-scientifique/113-paradigme-scientifique-thomas-kuhn. Consulté le:08/02/2019.18 :57.

(3) Voir: Juignet Patrick. Les paradigmes scientifiques selon Thomas Kuhn. In: Philosophie.

وأدوات وإجراءات هي محل تواضع مسبق، ومن ثمة يقع ما يمكن وسمه بالاستقرار الفاعل المؤدي إلى الإبداع العلمي على مدار حقبة زمنية معيّنة قد تطول، وقد تقصر، ويقع فيها تطبيع الحقائق وتداولها داخل ذلك العلم.

ويتمّ الانتقال من أنموذج إلى آخر بفعل ثورة علمية، لاستحالة التصالح بين أنموذجين أو تبنيهما معا؛ وبالتالي يكون عدم الشعور بالرضا على الأنموذج المتبنى علامة على أزمة داخل العلم، بفعل عدم قدرة الأنموذج المكرس من قبل المنظومة العلمية على توفير الإجابات اللازمة للإشكاليات المطروحة؛ فيقع طرح أنموذج جديد، وهكذا دواليك عبر حالة من التحقيب الزمني. وينجم عن الانتقال من أنموذج إلى آخر تغييرات جذرية تشمل المفاهيم والحقائق التي كان مسلّما بها في الأنموذج القديم، كما يقع تطوير الطرائق والتصورات المتبناة؛ وهو ما يعني تشكُّل رؤية جديدة للعالم[١].

فحالة الأزمة التي قد تطال علما من العلوم تتمظهر عبر عجز الأنموذج المهيمن بفعل التواضع بين المشتغلين في ذلك الحقل وقصوره عن تلبية الفضول المعرفي، وعدم قدرته على تحقيق الوعي التام بالظواهر محل الدراسة، أو إدراك كنهها؛ وذلك بتقديم إجابات قاصرة لا تستطيع الإلمام بها. ومن ثمة تقع ثورة علمية تمسّ جوهر المعطيات المفصلية التي كان مسلّما بها من قبلُ، مما ينجم عنه قطيعة معرفية توصل إلى التشكيك في بنية النسق المعرفي القائم، وهذا يستدعي تمرّدا على الأنموذج القائم، يتم بمقتضاه التحول إلى نسق معرفي مغاير أثبت وجاهته العلمية وتماسكه النظري وصلابته المنهجية، بذلك يقع تغيير الأنموذج (Changement de paradigme).

٤-٢-١- الأنموذخ في اللسانيات

ينعت بالأنموذج في الدراسات اللسانية الغربية صنفُ الوحدات التي يمكن استبدالها بأخرى من الصنف ذاته، في متوالية لسانية ما، مع الاحتفاظ دوما بالخصائص العامة للوحدة المدْمَجة في المتوالية التي وقع فيها الاستبدال؛ وبالتالي تكون مقابلا لما يعرف في ثنائيات دوسوسير (De Saussure) بالعلاقات الركنية (Rapports syntagmatiques). وقد ترجمت عربيا بالعلاقات الاستبدالية (Rapports paradigmatique)، واشتهرت في الدراسات الأسلوبية بمحور الاختيار.

فموقع هذه العملية الذهنُ، بمعنى أنها علاقة غيابية (In absentia) يتحدد الحاضر منها بالغائب[٢]، وقد أرجع دوسوسير هذه العملية الذهنية إلى علاقات كثيرة تقيمها الذاكرة بين الدوال، والتي يمكن ردها إما إلى اشتقاقات مختلفة للدال، أو إلى الترادف أو التضاد، أو المجانسة الصوتية(التماثل)، أو السوابق واللواحق التي تدخل عليه[٣].

ولنا أن نمثل لهذه العملية الذهنية كما يلي: بإمكان الباثِّ مثلا أن يقوم بعملية انتقاء من بين مجموعة أفعال بحسب ما يقتضيه مقامه التعبيري ضمن الاختيارات الآتية: دخل، ولج، اقتحم، غزا، هجم، ومن الأسماء له أن ينتقي بين: الولد، الرجل، الجندي، الشيخ، الكلب، ومن المتمِّمات بين: قاعة الدرس، ساحة المعركة، حظيرة

(1) Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolution. p.111.

(2) Voir: F. De Saussure. Cours de linguistique générale. Ed: Talantikit. Bejaïa. Algérie. 2002. p.148.

(3) Ibid. p.150.

الحيوانات، قاعة العلاج، المعمل، ومن الأوصاف بين: بشجاعة، بخيلاء، متهالكا، لاعبا، عاديا. و هو ما يجيز لنا القول إنه بموجب هذه العملية الذهنية يتحول الموجود بالقوة إلى موجود بالفعل، وهذا الاختيار قاسم مشترك بين مختلف أشكال الكلام بوصفه انجازا فرديا، بما فيها الأشكال الأدبية، مع فارق في فرادة الاختيار الأدبي الذي يقوم على الطاقة التعبيرية، والشحنة العاطفية والبعد التأثيري المتجلي عبر الصياغة الجمالية للخطاب.

ونلحظ في هذه العملية نسجا على منوال، واحتذاء بنموذج، ومن ثمة أطلق عليها الفرنسيون، وبالأخص في لسانيات دي سوسير مصطلحا مقاربا (Pradigme) لما استقر عليه المفهوم في الدراسات الإنسانية والاجتماعية المنجزة فيما بعد. كما يراد بالأنموذج اللساني المفهوم المتعارف عليه، والمفصَّل في المبحث السابق. وعليه فإنه يتأسس كما في بقية العلوم على ما أقره وحدد معالمه الكبرى كوهن حينما أشار إلى تكريس الأنموذج عبر تقاليد بحثية تتعاضد في تحقيقها جملة من العوامل الاجتماعية الخارجة عن نطاق العلم والمفضية إلى تشكل تخصُّص ما، كإطلاق دوريات متخصصة تتحدث بلسانه، وتروج مفاهيمه وتعرض نظرياته، وتأسيس جمعيات مهنية تعبِّر عن انشغالات المنتسبين إليه، وكراسي علمية باسمه[1]؛ بمعنى أن تقع مَأْسَسَته.

وحين النظر إلى اللسانيات من زاوية أنها بناء خطابي للمعرفة، فهذا معناه أنها تحُوز لغة واصفة خاصة بها، وجهازا مصطلحيا، وشبكة مفاهيمية، وإشكاليات تشتغل عليها، ومناهج تتبناها. وهذا بدوره يؤدي بنا إلى التساؤل عن العلاقات القائمة ما بين المفاهيم المشكّلة لها، والتي يفترض فيها التلاحم (Cohérence)، وعدم التناقض والاضطراب، حتى في اتصالها مع غيرها من الحقول المجاورة، وفي تعيينها: "جملة العلاقات القائمة ما بين أغراض/ موضوعات وأفراد يصنعون خصوصيةَ ميدانٍ معرفي ما، أو منهجيةً، أو برنامجا بحثيا*"[2]. وصفة البناء الخطابي ينتج عنها الوصول إلى النسق الناظم لهذه المعرفة، وطبيعتها، ورهاناتها الاجتماعية، وحدود استجابتها لمتطلبات المحيط، ورفعها لتحدياته، وكل هذا وغيره مما يدخل في تحديد هوية التخصص، واستقلالية أنموذجه.

وعليه أمكن لنا تحديد بداية تشكل الأنموذج اللساني الحالي بوصفه نسقا يؤطِّر المعرفة المتداولة في هذا الحقل المعرفي، مع دي سوسير الذي أحدث القطيعة الإبستيمية مع الأنموذج الفيلولوجي التاريخاني الذي كان مهيمنا على الدرس اللغوي لردح من الزمان، وذلك من خلال دروسة التي جمعها تلامذته من بعده، وتم نشرها في سنة ١٩١٦؛ ومن ثَمَّ تمّ تكريس بناء خطابي ونظرية لها جهازها الواصف وشبكتها المفاهيمية التي صارت بمثابة الحكم القضائي المقبول من كل أعضاء المنظومة العلمية.

---

(1) Jean-Louis Fabiani (sous la direction de Jean Boutier et autres) .A quoi sert la notion de discipline.Acte de colloque qu'est-ce qu'une discipline ? Ed: de l'EHESS.2006. p.41.

* L'ensemble des relations entre des objets et des personnes qui font la spécificité d'un domaine du savoir ou d'un programme de recherche.

(2) Voir: Jean-Louis Fabiani. A quoi sert la notion de discipline. p.12.

وقد ساد هذا الأنموذج وما زال يفرض حضوره على الساحة العلمية العالمية، وبكل اللغات، وظلت أفكاره تعيد إنتاج نفسها بشكل أو بآخر في كتابات من جاء بعد دي سوسير. وهذا لا يعني أن الأنموذج الذي أرسيت معالمه بقي جامدا على الحالة التي أقيم عليها. فقد عرف تمدّدا بانتقاله من لسانيات الجملة إلى لسانيات النص والخطاب بعد سبعينيات القرن الماضي. ومع ذلك لا أحد دعا إلى الكف عن الاشتغال وفق أنموذج دوسوسير، ولا تحدّث عن أزمة تعيشها اللسانيات مسّت جوهر بنيتها العلمية، وإنما نشهد حالة تعايش ما بين مفاهيم أسس لها دي سوسير، وأخرى طوّرها خلفه في إطار حالة توسع الأنموذج، إثر معاينة عجز وقصور في لسانيات الجملة على الإحاطة بكل مفاصل الواقعة اللغوية في مختلف تمظهراتها وأشكال تجليها؛ نظرا لكون تفسيراتها تقف عند حدود الجملة والركن، من منظور وصفي يكتفي بمساءلة المستويات اللغوية المعروفة بمعزل عن السياق الذي أنتجت فيه، وتجاهل تام لمرسلها ومتلقيها.

وهذا ما يوصلنا إلى القول: إن هذا الحقل عرف تطورا شأنه في ذلك شأن سائر العلوم في مراحل نضجها وارتقائها، وتشعّب الدراسات فيها تنظيرا وممارسة، فنشأت داخله المدارس والتوجّهات، إلا أن هذا لا يعني القطيعة، وإنما الاستمرارية المستندة إلى مرجعية الأنموذج الذي يشتغل بوصفه معيارا يضبط الحقل المعرفي.

٤-٣-٢- الأنموذخ في النحو:

لا يخرج حدّ الأنموذج في النّحو عن الدلالة اللغوية في الوضع كثيرا فيراد به - كما مرّ في أكثر من موضع في متن هذه الدراسة - الشاهد أو المثال النحوي، والنموذج المحتذى.

وإن نحن عملنا على توسيع دلالة الأنموذج وفق ما استقر عليه الأمر في إبستيمولوجيا العلوم، فإننا نجد أن أنسب تمثيل للأنموذج النحوي، يكون انطلاقا من كون النحو يحقق المساعدة على الوعي بالاشتغال الحقيقي للغة بوساطة تملُّك كفاية إنتاجها وتفسيرها، وهو ذاك الذي ساقه ابن جني منظِّرا به للنحو العربي، قائلا: "النحوُ هوَ انتحاءُ سَمتِ كلامِ العربِ في تصرّفِهِ من إعرابٍ وغيره: كالتثنيةِ، والجمعِ، والتحقيرِ والتكسيرِ والإضافةِ والنّسَبِ، والتركيبِ، وغيرِ ذلكَ، ليلحقَ مَنْ ليسَ مِنْ أهلِ اللّغةِ العربيةِ بأهلِها في الفصاحةِ فينطِقَ بها وإنْ لم يكنْ منهم، وإنْ شذّ بعضُهم عنْها رُدّ بِهِ إليها"[١]. إذ يكون بهذا قد رسم إطارا فكريا للكيفية التي ينسج وفقها الكلام العربي، والمنوال الذي تحاك عليه التعابير اللغوية، والنموذج المحتذى ممثلا في سنن العرب، وقوالبها في الإنشاء اللغوي.

وبهذا نكون بإزاء معيارية يراد بها المرجعية العلمية ههنا، والتي تحقِّق ما يشبه الإجماع على لغة واصفة، ومفاهيم وتصورات مشتركة بين المشتغلين في هذا اللون من الدراسات، والتي تشتغل بوصفها نسقا معرفيا مؤطرا للممارسة اللغوية. هذه المعيارية المجسدة عبر ضوابط السَّمْتِ المنتحي مجسَّدا في التحكم في استخدامات الظواهر اللغوية التي أشار إليها ابن جني في تعريفه سالف الذكر. وقد فصل القول في آلياتها نحاة العرب، وبينوا من خلالها مقوِّمات النظر في النحو، مما حفلت به كتب اللغة وأصول النحو، متحدثين ومفصلين القول في لغات العرب وفصيح الكلام ومعرّبه ودخيله، ومولَّده، والسماع والقياس، والعلل، والمطرد والشاذ. وما أشرنا إليه يكفي للدلالة على أنه أنموذج متكامل

(١) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، ط٤، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٥.

الأركان يحوز لغة واصفة متداولة تنم عن نظرية نحوية بكل ما في اللفظ من دلالة، وتصلح لأن يطلق عليها مصطلح الأنموذج بالطرح الذي قدمه كوهن في كتابه "بنية الثورات العلمية"، أنموذج مرجعيته النظر في كلام العرب الأقحاح.

وبهذا العمل ذي المقاصد العلمية والتعليمية، نكون أمام علم نضج واستوى، واستقر، يطلق عليه كوهن اسم العلم السوي (Normal Science)، فاكتساب أي ميدان علمي لأنموذجه هو علامة نضج التخصص على حد تعبير كوهن[1]. أي أن هذا النحو قد وصل إلى درجة التأصيل لمنظومة فكرية حققت نوعا من الإجماع الذي يحتكم إله المشتغلون في هذا الحقل العلمي، إلا أنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا أن النحو بهذا التراكم الحاصل فيه بما وصل إليه من الاكتمال والنضج قد أُغلق فيه باب الاجتهاد، بل إنه شهد على مدار تاريخ التأليف فيه محطات للمراجعة والنقد واقتراح البدائل، وإعادة القراءات التي تفرضها سياقات بعينها، بفعل التطور اللغوي.

وهذا الأمر يدعونا إلى القول: إن الاجتهاد لم يكن ثورة على الأنموذج، كما سنعرف ذلك أثناء تحليلنا لدعوى الباحثين الفرنسيين المعاصرين، ونخص منهم بالذكر الجيل الجديد، الذي بدأت بوادر رؤياه تتشكل مع بداية هذه الألفية، واستوت أبحاثهم في الميدان بدءا من عقده الثاني، ونخص منهم بالذكر الباحثة كاترين بينو (Cathrine Pinon)*، والتي صرّحت بما لمح إليه غيرها من أساتيذها وزملائها، ألا وهو تغيير الأنموذج النحوي العربي بدعوى مسايرة التحوّلات الكبرى التي عرفتها اللغة العربية- شأنها في ذلك شأن سائر اللغات- ونشير إلى أنها شهدت العديد من المراجعات من قبل أبنائها، وقد حملت تسميات مختلفة عبر التاريخ، وخاصة في عصرنا هذا من شاكلة: إحياء النحو، وتجديد النحو، وتيسير النحو. وكما هو ملاحظ فلا واحدة من تلك الدعوات توحي دلالاتها بالرفض أو الدعوة إلى التغيير بل: التجديد، والتوسيع، والتحديث، أو التكييف، والتعديل في حدود الموروث وليس بالخروج عنه، وما عداها كانت أصواتا نشازا لم يكتب لها الانتشار ولا التأثير.

٥- الدعوة إلى تغيير الأنموذج النحوي العربي

اتّجهت الدراسات الفرنسيّة المهتمة بالمنجز اللغوي العربي صوب تجديد البحث في النّحو العربيّ المدرّس في المؤسّسات الفرنسيّة انطلاقا من التركيز على خاصيّته المعياريّة؛ نظرا لكون الأخيرة تعود إلى تقاليد عريقة في التّفكير اللّغويّ العربيّ، وترى الباحثة المذكورة أعلاه أنّها مازالت متواصلة، ومعمولا بها في مجال تعليم العربيّة. وما لاحظته أيضا هو أنّه على الرّغم من تجذّر تعليم العربيّة في فرنسا بفعل ماضيها الاستعماريّ، وتشابك مصالحها التّجاريّة والسّياسيّة والاقتصاديّة مع العالم العربيّ؛ فإنّ البحث في تطوير هذا الميدان لم يواكب تعاظم تلك الحاجات والمصالح، وهذا هو مكمن المفارقة في نظرها[2].

(1) Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolution. p.12.

* ناقشت هذه الباحثة المستعربة رسالتها لنيل درجة الدّكتوراه حول الفعل النّاقص "كان" الموسومة: (La nébuleuse de kana: Classification des différents emplois de kana / yakunu à partir d'un corpus d'arabe contemporain) بإشراف (Pierre Larcher) بجامعة إكس بمرسيليا سنة٢٠١٢.

(2) Voir: Catherine Pinon, La grammaire arabe: entre théories linguistiques et applications didactiques. In : Synergies Monde arabe, n° 7. 2010. p.76.

والتّجديد الّذي يبتغيه هذا الجيل من الدارسين يمسّ المضامين والطّرائق، ولا يقتصر على تلك اللّمسات الشّكلية كإبدال رسالة في نصّ ما برسالة إليكترونيّة، أو حصان بسيّارة أو طائرة مثلا، ما دامت الطُّروحات ذاتها وكذا التّصنيفات والشّروح للوقائع اللّغويّة(١). ولتأكيد دعواها تعرض نماذج لعدم موافقة النّحو الكلاسيكيّ لمقتضيات اللّغة العربيّة المعاصرة بأمثلة مستقاة من كتب تعليميّة معدّة خصّيصا لمتعلّمين غير ناطقين بالعربيّة مُعتمَدة في السّياق الفرنسيّ عن استعمالات أدوات الشرط: إذا، إن، لو الموظّفة في الممارسات اللّغوية الرّاهنة بصورة غير مطابقة لما تنصّ عليه الكتب المدرسيّة المستشهد بها(٢).

ومن ثمة اتجهت اقتراحاتها إلى جملة من الحلول رأتها تفضي إلى تجاوز الأنموذج النحوي السائد، والذي يقف عائقا في وجه ترقيَةِ طرائق تعليم العربيّة في هذه البيئة المخصوصة، كضرورة الانفتاح على مستجدّات البحث اللّسانيّ، من خلال تعاون اللسانيّين والمختصين في التعليمية، بغية تقديم تعليم للعربيّة كما هي؛ تعليم يأخذ بعين الاعتبار الممارسات اللّغويّة (Pratiques langagières) الفعليّة، والّتي يسمّيها الباحثون الفرنسيون العربيّات بصيغة الجمع. ولا يتمّ ذلك إلا بوساطة إخضاع العربيّة لمقتضيات البحث اللّسانيّ النّظريّ، الّذي من مهمّته الاضطلاع بإعداد توصيف عامّ لها في كلّ أوضاعها وتنوّعاتها، وليس كما يريدها المحافظون؛ بمعنى أن يتعاون المهتمّون لإنجاز قواعد فعليّة تراعي واقع العربيّة في تكلُّماتها واستعمالاتها الرّاهنة(٣).

وتدّعي الباحثة أن أوّل ما يجب القيام به هو تخليص العربية من هالة القداسة التي تحيط بها، وتعيق تطويرها، بفعل الشحنة العاطفية الزائدة لكونها لغة القرآن، ولغة القوميّة العربيّة في القرن العشرين، ومصاحِبة المدّ العُرُوبيّ الّذي قامت عليه الدّول العربيّة؛ أي أنّ القيّم الّتي تحملها لها تأثيرها القويّ على إدراك المتعلّمين وتلقّيهم لها؛ ممّا يشكّل ضغطا على غير النّاطقين بها (حتّى من ذوي الأصول العربيّة). فالشّحنة العاطفيّة المبالغ فيها حالت دون النّظر في تجديد طرائق تعليمها ومناهجها، أو إعادة النّظر في منظومتها النّحويّة، الّتي بقيت على الحالة التي تمّ تأسيسها عليها منذ ما يزيد على ألف عام، ومن ثمة تحولت إلى لغة إيديولوجية، يصعب تعلّمها، بفعل إغلاق باب الاجتهاد فيها بدعوى اكتمالها؛ إذْ بقيت على وضعها الأول، وتم رفض كل تجديد يمسّ مستوياتها المختلفة(٤).

وتضيف الباحثة أن التحول الإيجابي لا يمكن له أن يقع إلا بوساطة تبني المناهج اللسانية الحديثة، وتوسيع مدونة البحث، وذلك بحوسبة النصوص العربية ومعالجتها آليا، وخاصة مع الإمكانيات التي أتاحتها لسانيات المدونة (المتون) (Linguistique de corpus)، في التعامل مع كل أشكال النصوص في مختلف تمظهراتها من حائطية إلى إعلامية وأدبية، وأن هذا التحول سيؤدي حتما إلى الاقتناع بضرورة تغيير الأنموذج في الدراسات التي تنجز حول

---

(1) Ibid. p.٨٠.

(2) Ibid. p.٨١.

(3) Voir: Catherine Pinon, La grammaire arabe.p.79.

(4) Catherine Pinon. Gérer la charge émotionnelle liée à la langue arabe : un défi pour le professeur de langue étrangère. In : Lidil. Revue de linguistique et de didactique des langues. Éd : Université de Grenoble. N°48.2013. pp. 116-1٣٥.

النحو العربي، وترى فيه مشروعا طموحا، يقدم إجابات منهجية لمشاكل اللغة العربية الناجمة عن عدم ملاءمة التوصيفات التي يقدمها النحو الكلاسيكي(١). وبهذا نكون أمام طرح أكثر تقنيّة يُخضع للمعالجة الآليّة أكبر قدر ممكن مما تمّ وضعه من نصوص في مختلف مجالات المعرفة الإنسانيّة بالعربية(٢). مع الأخذ بعين الاعتبار أن يكون مصدر النّصوص كلّ الدّول النّاطقة بالعربيّة. وقد أضحى هذا الإجراء ممكنا في ظلّ التّطوّرات الحاصلة في مجال المعلوميّات، وبنوك المعطيات النّصيّة، إذا ما تمّ تبنّي العمل في إطار فرق بحثيّة متعدّدة التّخصّصات(٣).

وبذلك يتم -كما ترى الباحثة- تخليص العربية من مجموعة من النقائص، وتُسدُّ كثير من الثغرات، ومنها: التخلص من العيوب النسقية، التي تقف في وجه تطورها، وتصعِّب نحوها على الدارسين، من خلال الإحالة على شواهد وأمثلة تتكرر بطريقة آلية، على الرغم من انقطاع صلتها بالحياة المعاصرة، ولا تمثل العربية المتكلّمة على أيامنا هاته(٤).

وبهذا يقع تجاوز مسألة المعيار اللّغوي الكلاسيكيّ الّذي أصبح لا يفي بالغرض، بإعادة النّظر فيه، على أن تحلّل المعطيات المتوصّل إليها بناء على درجة التّواتر والشّيوع في الاستعمال، ممّا يسمح بتقديم توصيف شامل للّغة العربيّة؛ وبالتّالي تُستثمَر المعطيّات النّاتجة عن هذا التّوصيف القائم على دراسة فعليّة في إعداد المناهج والمؤلّفات المدرسيّة، الّتي ترى فيها إسهاما في تعليم العربيّة للنّاطقين بغيرها من الفرنسيّين(٥). وهو ما دعاها إلى التّصريح بضرورة تغيير الأنموذج اللساني العربيّ، حتى يتسنّى تشكيل معارف لسانيّة واقعيّة عن حالات اللّغة العربيّة، بآخر مستنِد على مدوّنة نصيّة فعليّة؛ لأنّ دراسة النّصوص كانت عند النّحويّين القدامى مجرّد تكملة على خلاف ما تطرحه لسانيّات المدوّنة حاليّا(٦).

٥-١- دواعي تغيير الأنموذج

ومن هنا نفهم أن الداعي إلى هذا الطرح تعليمي صرف في ظاهره. ويمكن إجمال مسوّغاته لدى الجيل الجديد من الدارسين الفرنسيين في:

١- النّحو المدرّس نحو تقليديّ في أغلب موضوعاته.

(1) Catherine Pinon. Quel corpus peut aider à fonder la grammaire d’une langue pluriglossique? Exemple de l’arabe contemporain. In : Cahiers de praxématique. Presses universitaires de la Méditerranée.2010. p.45.

(2) Ibid. p.82.

(3) Catherine Pinon. Quel corpus peut aider à fonder la grammaire d’une langue pluriglossique? . Exemple de l’arabe contemporain p.83.

(4) Ibid. p.45.

(5) Ibid. p.83.

(6) Catherine Pinon, Corpus et langue arabe: un changement de paradigme, In: Dossiers D’HEL 11, 2017 © SHESL, Disponible à: https ://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01511222. Consulté: 26/01/2018.16 :52. pp.28-39.

٢- عدم أهليّة هذا النّحو لتوصيف العربيّة المعاصرة كما هي متداولة في الإعلام وشتّى الميادين الموظفّة فيها بمختلف خطاباتها الأدبيّة والتّواصليّة، إذ ما زالت العربيّة تعلم وفق معيار كلاسيكيّ، لا يأخذ بعين الاعتبار التّكلُّمات والاستعمالات المستحدثة تلبية للحاجة اللغَويّة المواكبة لمستجدّات العصر.

٣- غياب المؤلّفات النّحويّة المرجعيّة الّتي تسمح بإعداد مواد نحويّة تعليميّة تنطبق على اللّغة المعلَّمة[1].

وقد ارتكز تشخيص وضع تعليم العربية في البيئة الفرنسية على معاينات، هي عبارة عن رؤى ناطقين بالفرنسيّة، أثناء تعلّمهم لها، ومستندة على لغتهم الأمّ. استقتها الباحثة من خبرتها في ميدان تعليم العربية لناطقين بغيرها من الفرنسيين[٢] ومن المآخذ الّتي خرجت بها:

١- كثرة الأزمنة المستعملة كتابيًا مقارنة مع تلك المستعملة شفهيًا في العاميّات المتواصل بها.

٢- دخلت على العربيّة المعاصرة تعديلات على كافة المستويّات: الصّرفيّة والمعجميّة والتركيبيّة، ولكنّ هذه التّعديلات غير معترف بها علميًا وتعليميًا، ولم تدخل في توصيف العربية لعدم تبنّي أي مؤسّسة رسميّة لها، ومن ثَمَّ أضحى النّظام الكلاسيكيّ للعربيّة المكرَّس تعليميًا مغايرا ومفارقا للممارسات اللّغويّة الرّاهنة.

٣- التّساهل الّذي يبديه النّظام الكلاسيكيّ تجاه بعض المسائل اللّغوية، من شاكلة العبارات الّتي تزخر بها كتب النّحو، كـ: "يجوز الوجهان"، ممّا يتنافى مع العمليّة التّعليميّة، ومن ثَمَّ عرقلة عمليّة التّعلّم.

٤- كثرة الاستثناءات والشّواذّ في اللّغة العربيّة، والّتي أضحت قواعدَ على القواعد، والّتي تحفل بها كتب النّحو الكلاسيكيّة والمعاصرة، والّتي لا تتوافق في أغلبها مع الاستعمال المعاصر للّغة، وقد جعلت من النّحو لغة على اللّغة، وصار غاية تطلب لذاتها، على خلاف ما هو معروف عن كلّ الأنحاء العالمية بأنّها وسيلة وليست غاية[3].

٥- الصّعوبات المطروحة في ميدان تعليميّة اللّغة العربيّة نَقلت للنَّاطقين بغير العربيّة إشكالات هم في غنى عنها، تكون في أغلب الأحوال منفِّرة، ومؤدِّية لرفضها؛ وسبب ذلك واضعو البرامج ومؤلّفو الكتب المدرسيّة الّذين لم يراعوا الحاجات البيداغوجيّة (Besoins pédagogiques) لهذا المتعلّم المخصوص، والّتي هي تواصليّة أساسا؛ أي أنّهم لم يضعوا في حسبانهم أنّهم يعدّون مادّة تعليميّة لناطق بغير العربيّة، وأنّها لغة أجنبيّة[4].

(1) Voir: Catherine Pinon. La grammaire arabe, p.76.

(2) Voir: Catherine Pinon. La nébuleuse de kana : Classification des différents emplois de kana / yakunu à partir d'un corpus d'arabe contemporain. pp.1-2.

(3) Voir: Catherine Pinon. La grammaire arabe. p.78.

(4) Ibid. p.p79.

٥-٣- قراءة تقويمية في الطرح الفرنسي

مَّا لا نختلف فيه عربا وأعاجم مهتمّين بالشّأن اللّغويّ العربي هو ضرورة أن تساير العربيّة مستجدّات البحث اللّسانيّ المعاصر ؛ البحث الّذي يراعي خصوصيّاتها ، والمنطلِق من طبيعتها والموافق لعبقريّتها ، لا ذاك الّذي يستجلب مفاهيم ومقولات فكريّة تقوِّض بناءها من القواعد ، والادّعاء بأشياء لا يقرّها المنطق السّليم للغة ، كقول الباحثة مثلا في تشخيصها لحال العربيّة أنها لغة ذات شحن عاطفي يؤدي إلى تكوين صورة نمطيّة سلبيّة عن العربيّة يمكن دحضها بالتّأكيد أنّ ملايين المسيحيّين العرب الّذين تعتبر العربيّة لغة قوميّة بالنسبة إليهم ، هي لغة طقوسهم وتراتيلهم ، لم يمنعهم أنّ القرآن قد نزل بها من الاعتزاز بها ، والكتابة بها تأليفا وإبداعا ، على مرّ الأعصر والحقب ، كما لم يجدوا حرجا في التّعامل مع مدوّنة النّصوص العربيّة ذات الطّابع الإسلاميّ ؛ نظرا لكونها تشكّل مرجعيّة لغويّة وفكريّة لا يمكن تغافلها. فكانوا من خدّامها ، فبرع منهم فقهاء اللّغة والمعجميّون والكتّاب في شتّى الأقطار العربيّة كالأب أنستاس الكرمليّ ، والأب لويس شيخو ، وجبران خليل جبران ، وكان هذا شأنهم من عهد ما قبل الإسلام إلى يومنا هذا.

وأما الادِّعاء أنّ الأزمنة الموظّفة كتابيّا غير مطابقة لتلك المستعملة في اللّغة التّواصليّة المنطوقة ، فهذا ممّا يرفضه الفكر اللّسانيّ السّليم ، وواقع اللّغة العربيّة ، فأَبَجَدِيّات البحث اللّساني المعاصر ، تؤكّد أنّه من خصائص المنطوق الحذف ، والاختصار ، الّذي يتكفّل السّياق التّخاطُبيّ بسدّ فجوته ، على خلاف المكتوب الّذي له خصائصه وآليّاته في التأنّق ، والتّنظيم والتّرتيب ، والإطناب المراعي لحالة المتلقّي الغائب لحظة الكتابة. إضافة إلى أنّ العربيّة توظّف أدوات بسيطة مثل السّين للمستقبل القريب وسوف للبعيد ، ولم لنفي المجزوم في الماضي ، ولّما لاستمرار النفي ، وغيرها من الأدوات الّتي ليس مقام سردها ههنا ، والّتي من السّهولة تعلّمها ، وكذا ما يقترن بها إذا ما وظّفت تعليميا في سياقات تواصليّة فعليّة. وهذه الأزمنة ليست بالكثرة المعروفة في الفرنسيّة التي تبلغ فيها درجة التّعقيد حدّ الوصول إلى ثمانية عشر زمنا تصرّف فيها مختلف الأفعال مع كلّ الضمائر المعروفة لديهم.

ثمَّ إنّ حديث هؤلاء عن لغات عربيّة بصيغة الجمع تهويل لا مسوِّغ له ، بالنّظر إلى ما أقرّته الدّراسات اللسانيّة الاجتماعيّة المعاصرة ، إذ إنّ ظاهرة التّطوّر الّذي تشهده كلّ لغات العالم حالة طبيعيّة تعتري كل اللّغات الحيّة ؛ فعشر اللّغة يتغيّر كلّ عشر إلى خمس عشرة سنة ، ولنضرب لذلك مثلا بالفرنسيّة ذاتها الّتي يقرّ المختصّون فيها أنّ حوالي عشرين ألف كلمة دخلت الاستعمال لا توجد في أيّ معجم للّغة الفرنسيّة(١)* ، وهو ما يعني أنّه غير معترف بها. فهل نقول إنّنا بإزاء فرنسيّات في صيغة الجمع ؟!. إضافة إلى ما سلف كان عليهم أن يتحدّثوا عن تطوّر لغويّ لا عن لغات ،

---

(1) Voir: A. Clas. Néologisme publicitaire. In. Méta. Vol. 35. n°1. Mars1972. p.69.

* في دراسة أخرى ، أحدث من المحال عليها في المتن ، يشير أصحاب الدّراسة إلى أنّ اللّغة الفرنسيّة عرفت دخول١٥ألف كلمة في العشرين سنة الأخيرة (الدّراسة صدرت سنة ١٩٩٣) ، وأغلب هذه الكلمات المولّدة تقنيّة ، وقد توصّل أصحاب الدّراسة إلى أنّ اللّغات تعرف كلّ عشر أو خمس عشرة سنة تجدّدا في معجمها قد يصل إلى العُشْر ، ويمسّ هذا التّجدّد العبارات المسكوكة ، والمقولات الجاهزة ، وحتّى الجوانب الأسلوبيّة. (يراجع في هذا الشّأن: F. Troiano et autres. Traduction, adaptation et editing multilingue. TCG Edition. Bruxelles.2000 .p.67)

ومن ثمّة فإنّنا - من موقع الباحث المطّلع - نرى أن التحوّلات الّتي مسّت العربيّة لا تعيق تعليمها، شريطة أن تتمّ متابعتها واحتواؤها تنظيرا وتقنينا، في إطار ما يعرف بالتّخطيط اللغوي.

وتُظهِر مواقف هذا الجيل من الدارسين من النّحو العربيّ أنّ صلتهم مقطوعة مع ما ينجز من أبحاث، وما يتّخذ من قرارات في العالم العربيّ بشأن قضايا وموضوعات مسّها الإسقاط والتّخفيف والتّعديل في البرامج التّعليميّة، في إطار ما يعرف في تاريخ العربيّة بتيسير النّحو. فقد فصّلت المجامع اللّغوية في كثير ممّا يحتجّ به المستعربون من عدم مطابقة النّحو العربيّ لراهن اللّغة منذ زمن ليس بالقريب*، إذ خفّفت منها البرامج التّعليميّة للنّاطقين بها، فأحرى بذلك النّاطقون بغيرها. أمّا بناء الأحكام على مؤلّفات مدرسيّة بعينها متداولة في السّياق الفرنسيّ، واعتبارها مرجعيّة يعتدّ بها في إطلاق أحكام بمثل هذه الحدّة، فممّا ينافي الموضوعيّة العلمية الّتي يجب أن يتحلّى بها الباحث. وهو ما يدعونا إلى القول: إنّ التّباعد المزعوم ما بين العربيّة المعاصرة والنّحو العربيّ- الّذي يصرّون على وصفه بالكلاسيكيّ- لم يبق إلّا في مخيّلة المستعربين، ومن دار في فلكهم من العرب المنتمين إلى المؤسّسات الفرنسيّة، الّذين يبدو أنّ أحكامهم لم تستطع التّخلّص من إرث الماضي الاستشراقي، الّذي أبى أن يتطوّر ليلامس الرّاهن كما هو.

يضاف إلى ما سلف أنّ ما توصّل إليه المستعربون من أحكام مصدره رفض البعض ممن يتصدّى للدّفاع عن العربيّة وتعليمها في فرنسا، وغيرها من البلدان داخل العالم العربيّ وخارجه تطوير أدواته، وبقائه متكلّسا على مفاهيم قديمة، تمّ تجاوزها بفعل اشتغال الباحثين العرب باللّسانيّات المعاصرة التي يعود إليها الفضل في تغيير الكثير من المقولات اللّسانيّة التي هيمنت لردح من الزّمن على الفكر اللغويّ العربيّ، كمسألة المعيار الّتي يتحجّج بها الدارسون الفرنسيون، إذ إنّه -وفي حدود علمنا- لم يعد أيّ لسانيّ عربيّ معاصر يتبنّى هذه المقولة. ثمّ إنّ وظيفة معلّم اللغة سواء أكان للناطقين بها أم بغيرها، وفي إطار التّحويل الدّائم للمعارف والمهارات، بما يناسب الفئة المستهدفة تبعا للحاجات اللّغويّة؛ والتكفّل بتقديم معرفة لغويّة تواصليّة فعليّة ميسّرة، مطابقة لوضعيات مقاميّة حقيقيّة، ومتوافقة تماما مع الممارسات اللغويّة المعاصرة، تكمن في تجنّب تعليم المسائل الخلافيّة، وشاذّ اللّغة والاستثناءات؛ وهو ما يعني أن يُفرَّق بين النّحو العلميّ والنّحو التّعليميّ، الأمر الّذي يتطلّب تكوين المعلّم أكثر من الاهتمام بالمؤلّفات.

وفي إطار الاتّجاهات اللّسانيّة المعاصرة نلاحظ أنّ هؤلاء الباحثين نَحَوا صوب المعالجة الآليّة للّغة العربيّة، والّتي يفترض فيها تقديم إجابات علميّة عن مختلف القضايا والظّواهر اللّغوية؛ نظرا لكونها تمكّن الدّارس من متابعة التّطوّرات الّتي مرّت بها العربيّة، إلى أن وصلت إلى ما استقرّت عليه حاليّا؛ وبالتّالي يقع على عاتق هذه الدّراسات إبراز مدى الانسيابيّة والسّلاسة الّتي تتمتّع بها، بحيث تمكّنت من التّكيّف مع مختلف الأعصُر الّتي مرّت بها، وعبّرت عن حاجات مستعمليها، وحفظت ذاكرتهم، وبقيت مفهومة لكلّ من يطلّع على ما كتب في كلّ حقبة من حقبها

* من يراجع على سبيل المثال لا الحصر مجموعة القرارات العلميّة في خمسين عاما الّتي أصدرها مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة سنة ١٩٨٤ بمناسبة عيده الخمسينيّ سيطّلع على الجهد الجبّار الّذي تبذله المجامع اللغويّة في سبيل الارتقاء بالعربيّة بحثا وتعليما، أمّا التساؤل إن كانت هذه الإصلاحات اللّغويّة تجد سبيلها إلى التّنفيذ، فذاك يرجع إلى مجموعة من العوامل الموضوعية الّتي يجب توفّرها، وليس هذا مقام التّفصيل فيها.

التّاريخيّة دون كبير عناء، وهذا يحسب لها لا عليها. أمّا القول بانقطاع الصلة ما بين ماضيها وحاضرها انطلاقا من أبحاث حول ظواهر لغويّة معيّنة مطبّقين ما تمّ التّوصّل إليه في لسانيّات المدوّنة، بدعوى استثمار النّصوص المعالجة آليّا في توصيف العربية، بغية تقديمها في وجه عصري، واتّخاذ الإنتاج الأدبيّ والإعلاميّ العربيّ المعاصر مصدرا للتّوصيف تبنى عليه برامج ومناهج للّغة العربيّة المتداولة، فهذا أشبه ما يكون بالاستقراء النّاقص الّذي عيب على النّحاة القدامى.

فما يخشى منه في إطار هذا المسعى التّحديثيّ، هو أن تكون هذه الآليّة دافعا إلى قطع صلة العربيّة المعاصرة الّتي يتحدّثون عنها بالقرآن الكريم وبالتّراث اللّغويّ العربيّ؛ وبالتّالي تخريج جيل لا يمتلك القدرة على الولوج إلى المدوّنة النّصيّة القديمة، إذ يفترض أن لا تقتصر الحوسبة الّتي يعملون عليها على اللّغة المتداولة، بل يجب أن تشمل الرّصيد اللغويّ قديمه وحديثه، وبذلك يمكن الوصول إلى تحليلات موضوعيّة تمكّن من الوقوف على التّطورات الّتي مسّت العربيّة عبر مراحل تاريخها الطّويل: معجميا وصوتيا وصرفيا وتركيبيا ودلاليا. وهذا عمل تضطلع به المؤسّسات ذات المصداقيّة العلميّة*، وترصد له أغلفة ماليّة ضخمة، وفرق بحثيّة متعدّدة لا نعتقد أنّ الباحثين الفرنسيين الحاليّين يمتلكون المؤهّلات العلميّة التي تمكّنهم من تحقيقها*، ثم إنّ النّوايا المبيّتة قد تجلت في كتاباتهم كالقول بضرورة تغيير الأنموذج اللسانيّ العربيّ، والّذي هو ثمرة تراكم معرفي يمتدّ عبر عشرات القرون، والادّعاء أنّ

---

* من أمثلة ذلك المشروع الطّموح الّذي طرحه اللّغويّ الجزائريّ الرّاحل عبد الرّحمان الحاج صالح باسم "الذّخيرة العربية، ويهدف إلى إعداد بنك معلومات آلي يمكّن الباحث من الوصول إلى أيّ معلومة يرغب فيها عن واقع استعمال اللّغة العربيّة، بطريقة آلية وفي ظرف وجيز، يتضمّن هذا البنك أمّهات الكتب التّراثيّة الأدبيّة والعلميّة والتّقنيّة وغيرها. ويركّز المشروع على الاستعمال الفعليّ للّغة، وكذا شموليّة التّغطيّة لكافّة الاستعمالات في كلّ البلدان العربيّة، بدءا من العصر الجاهليّ إلى يومنا هذا، وكذا القدرة على الإجابة عن أيّ سؤال يطرح في المجال اللّغويّ. وقد تمّ تبنّي هذا المشروع في مؤتمر التّعريب المنعقد في عمّان سنة ١٩٨٦، وتتجلّى فوائده الجمّة على مستوى البحوث اللّغويّة والعلميّة، وكذا بالنّسبة لعمليّة وضع المصطلحات، وذلك بوساطة الرّجوع إلى الاستعمال الحقيقيّ للّغة العربيّة، عن طريق استثمار الأجهزة الحاسوبيّة وإشراك أكبر عدد من المؤسّسات العلميّة لإنجاز المشروع، وقد قامت الجهات الوصيّة في الجزائر بعد ذلك، بعرضه على المجلس التّنفيذيّ للمنظّمة العربيّة للتّربيّة والثّقافة والعلوم في عام ١٩٨٨، فتمّت الموافقة عليه، لتنظّم بعدها جامعة الجزائر في١٩٩١، ندوة علميّة لشرح وتوضيح أهداف المشروع وأبعاده المختلفة، لغرض اتّخاذ القرارات الضّروريّة مع خبراء الهيئات العلميّة المشاركة في النّدوة، وخرج المؤتمرون بتوصيّات حول كيفيّة تنظيم العمل قصد تحويل المشروع إلى واقع، وقرّروا عقد ندوة ثانيّة التأم شملها في مركز البحوث والدّراسات الأكاديميّة بدمشق سنة١٩٩٥. وقد تبنّى المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة المشروع، وعقد في سنة٢٠٠١مؤتمرا شارك فيه باحثون من تسع دوّل عربيّة. وكان من نتائجه إنشاء لجنة دوليّة دائمة للمتابعة والتّخطيط والتّنسيق. ولكنّه لم يرَ النّور – للأسف الشّديد– إلى يوم النّاس هذا. ينظر لمزيد من التّفصيل: عبد الرّحمان الحاج صالح، **بحوث ودراسات في علوم اللّسان**، القسم الثاني، موفم للنشر، الجزائر،٢٠٠٧، ص٣٩٥-٣٩٨.

* حقيقة عاينّها الدكتور عبد الرّحمن بدوي، في متابعته لرسائل طلبة الدّكتوراه الّتي كانت تناقش في جامعة السربون وخاصّة في الدّراسات العربيّة والإسلاميّة، وحكم عليها بالضّعف، وتراجع المستوى مقارنة بمن سبقوهم من المستشرقين الأقطاب (ينظر: عبد الرّحمن بدوي، **سيرة حياتي**، ج٢، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط١، عمّان، ٢٠٠٠، ص٢٠٢-٢٠٣).

من جاء بعد سيبويه، تابع المسار التّقنينيّ القائم على المعياريّة الّتي وضعها؛ و هو مرتكز على قواعد ثريّة ولكنّها مسكوكات جامدة، لا يمكن الخروج عنها أو الاجتهاد فيها، وأنّها لم تعَدَّ بالعودة إلى نصوص المرحلة الكلاسيكيّة أبدا[1]، وهذا تجنٍّ في حقّ العربيّة وحكم عام، فممّا هو معلوم عند الدّارسين أنّ نحو العربيّة قام على استقراء للغة العرب وفق مقاييس زمانيّة ومكانيّة، ولكن ما يعاب عليه أنّه استقراء ناقص، والنّص الّذي أثبته الزّجاجي في علله عن الخليل بن أحمد الفراهيدي يؤكّد أنّ النّحو مصدره النّظر في لغة العرب*، ويبقي الباب مشْرَعا أمام الاجتهاد وفق مقتضيات اللّغة، ويقرّ بخاصيّة التّطور الّتي وعاها العرب منذ البدايات الأولى للوضع النّحويّ.

٦- نتائج الدراسة

١- لفهم طبيعة الموقف من النحو العربي وعلى الأخص هذه الدعوة إلى تغيير الأنموذج، ينبغي علينا ربطها بالسياق التاريخي، وخاصة ما خلّفه المستشرقون والمستعربون من تراكم في هذا الشأن، فما يكتبه الدارسون المعاصرون حاليا، ما هو إلا حلقة في سلسلة متصلة، فالخلفية الاستشراقية بادية في هذا الموقف، حتى وإن توسّلت بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. ويكفي لترسيخ هذا المعطى العودة إلى الدراسات الاستشراقية في هذا الميدان، وبشهادة الدارسين الفرنسيين أنفسهم، إذ إنه وعلى مدار ثلاثة قرون من الاستشراق قام ثمانية مستشرقين فقط بتأليف أو بترجمة كلية أو جزئية لعشرة مؤلفات نحوية عربية، مع ضرورة الإشارة إلى أن اثنين أو ثلاثة ترجموا المؤلف النحوي نفسه، وإذا استثنينا الكتاب لسيبويه، فإن الباقي هو عبارة عن ملخصات تعود إلى العصور المتأخرة[2] التي طغت عليها المتون والحواشي والمنظومات النحوية ذات الأبعاد التعليمية المحضة. وهذا ما يعني أنهم أغفلوا العصر الذهبي للعلوم العربية،

---

(1) Catherine Pinon. Corpus et langue arabe: un changement de paradigme.p .32. site consulté :https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01511222 le: 21/02/2019.19:31

* يقول الزّجاجي: وذكر بعض شيوخنا أنّ الخليل بن أحمد رحمه الله، سئل عن العلل الّتي يعتلّ بها في النّحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها لنفسك؟ فقال: "إنّ العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنّه علة لما عللته منه. فإن أكن أصبت العلّة فهو الذي التمست. وإن لم تكن هناك علّة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء... فكلّما وقف هذا الرجل في الدّار على شيء منها قال: إنّما فعل هذا هكذا لعلّة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا...فإن سنح لغيري علّة لما عللته من النحو هو أليق ممّا ذكرته بالمعلول فليأت بها". وهذا كلام مستقيم، وإنصاف من الخليل رحمة الله عليه. (أبو القاسم الزّجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النّفائس، ط٤، بيروت، ١٩٨٢، ص٦٦). وهذا عكس ما يدّعيه المستعربون فباب الاجتهاد لم يغلق في النّحو، ومصدره النّظر في النّصوص الّتي شبّهها الخليل بالدّار المحكمة البناء. وللتّدليل على أنّ باب الاجتهاد مفتوح حتى في المستوى التّركيبيّ للّغة العربيّة نسوق هذا المثال: أقرّ مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة تقديم لفظ النّفس والعين على المؤكّد، مجاراة للتّطوّر الّذي عرفته العربيّة، وحذف من برامج التّعليم أبواب التّحذير والإغراء والتّرخيم والاستغاثة والنّدبة، وأحال دراستها على الأبواب الأصليّة التي ترد فيها (ينظر: محمد شوقي أمين وإبراهيم التّرزي -مراجعة- **مجموعة القرارات العلميّة في خمسين عاما**، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٤٩، ٢٨٨).

(2) Voir: Gérard Troupeau, les arabisants européens et le système grammatical arabe. In: histoire épistémologie langage, n°2. France, 1980. p.3.

مما أفضى بهم إلى تشكيل صورة نمطية مشوَّهة عن طبيعة النحو العربي، إضافة إلى أن النحو الذي حواه الكتاب لسيبويه يمثّل البدايات التي لم تبلغ النضج العلمي الكافي مصطلحا ومفهوما، ونظرية. وقد انعكس ذلك في كتابات الدارسين المعاصرين في مناداتهم هاته بتغيير الأنموذج. كما تتجلى صلة هذه الفكرة بالماضي الاستشراقي الذي يعمل على إسقاط مقولات لغاته الأوربية على المنجز اللغوي العربي في المحاولة التي تمت خلال القرن١٩، وكان الغرض منها التصرف في المصطلحية النحوية العربية، وتكييفها وفق حاجات المتلقي الغربي الراغب في تعلّم العربية، عن طريق استبدالها بمقولات غربية لا تتوافق مع طبيعة النحو العربي، ثم ترجمتها إلى العربية، وقد لقي هذا المشروع الفشل لعدم واقعيته وإحجام المتعلمين عنه[1].

٢-أوصلتنا المعاينة البحثية لما يكتبه الدارسون الفرنسيون المعاصرون، وبالأخص في موقفهم من النحو العربي، ودعواهم إلى تغيير أنموذجه إلى أنهم كانوا متابعين لأعمال أسلافهم المستشرقين، ومدعّمين لطروحاتهم ذات الأبعاد الأيديولوجية، ومن ثمة فإننا نتساءل أنّى لهم تقديم طرح مؤسَّس، بعيدا عن الأصول العربية في حديثهم عن العربية؟، وكل إحالاتهم ومرجعياتهم غربية، وإما على وسائط ليست ذات أهمية. كما يتجلى في كتاباتهم-وكما أشرنا من قبل- انقطاع الصلة بينهم وبين ما ينجز في العالم العربي من أبحاث القصد منها ترقية العربية، وتطوير البحث فيها. كما أنه من الظلم للعربية إنجاز دراسات مونوغرافية، وتعميم نتائجها على سائر الظواهر النحوية (حالة الفعل الناقص **"كان"** وقد أشرنا في أحد هوامش هذه الدراسة إليه مع أنه لا يمثل باعتراف الباحثة نفسها استنادا إلى المدونة النصية التي اعتمدتها إلا نسبة١%)[2]، وهذا ما تأكّد لنا من خلال متابعتنا لما ينشره بعض المستعربين الجدد من أبحاث، حيث تبيّن لنا أنّهم يتسرّعون في إصدار الأحكام، وتعميمها. وتجاهلهم للإصلاحات والتّجديدات الّتي مسّت اللّغة العربيّة وخاصّة في مجال تعليمها، وكذا ما ينشر في معاهد تعليم اللّغة العربيّة للنّاطقين بغيرها في العربيّة السّعودية والخرطوم والقاهرة...، وكافّة المؤسّسات المهتمّة بالشّأن التّعليميّ العربيّ، وكذا مراكز البحوث العربية كمركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية بالرياض.

٣-يؤدي تطبيق المناهج المنبثقة في حقلي العلوم الإنسانية والاجتماعية، دون إلمام بالسياقات المعرفية، وكذا غياب الوعي المنهجي بطبيعتها، وحدودها، وجدواها إلى نتائج غير موافقة للموضوعية العلمية، ولا لطبيعة القضية المعالجة، مما يوصل إلى تقديم طروحات هادمة. وخاصة إذا كان هذا التطبيق انتقائيا مبنيا على خلفية إيديولوجية أو فرضية مسبقة يريد الباحث إثباتها، ولو على حساب الوقائع الفعلية لطبيعة موضوع الدراسة، وللدلالة على دعوانا هاته نحيل على ما جاء به كوهن نفسه في معالجته لإشكالية الأنموذج فهو يرى أنه في بعض الظروف يمكن أن يتعايش

(1) Michael Carter. L’étude de l’arabe. In: Diogène. Revue internationale des sciences humaines. Éditeur : Presses Universitaires de France; n° 229-230.2010. P.156.

(2) atherine Pinon.La nébuleuse de kana: Classification des différents emplois de kana / yakunu à partir d’un corpus d’arabe contemporain. p.17.

أنموذجان في حالة وئام لمرحلة زمنية لاحقة[1]. ونحن نرى أنه يمكن لحالة الاستثناء التي تحدث عنها كوهين ههنا أن تُسقَط على النحو العربي، وبالتالي فالدعوة إلى تغيير الأنموذج تصير لاغية، ولا مسوِّغ علمي يجيزها. وحجتنا الموالية في رفض الدعوى تتأسس على كون الأنموذج الذي تدعو إليه الدراسات الفرنسية، محدود زمانيا بالعصور الأخيرة من تاريخ العربية، والتي تبدأ بما يعرف بالنهضة العربية الحديثة[2]، ويسقط من حساباته ما قبلها بما يمثّله من وهج معرفي وتألق فكري أقرّ الغربيون أنفسهم بقيمته العلمية[3].

٤- نحن نرى أنه كان من اللائق الحديث عن توسيع الأنموذج وعدم الاقتصار على الضبط الصارم الذي وضعه اللغويون العرب الأوائل بحثا عن النقاء اللغوي، وصفاء العربية، بحيث جعلوا الاحتجاج بلغة إطار زمكاني معين عُرف في كتب أصول النحو بعصر الاحتجاج، ودليلنا في ذلك مرتكز الفرنسيين أنفسهم، في استنادهم إلى ما جدّ في حقلي العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أخذت بنظرية كوهن الذي قال -كما رأينا من قبل- بإمكانية تصالح أنموذجين في بيئة وزمان معينين. وكذا حديث من طوّر أفكاره، عن احتمالية تكبير الأنموذج وتعايش أكثر من أنموذج[4] بتوسيع مجال اشتغاله ليشمل الممارسات اللغوية الحالية، وخاصة إذا علمنا أن اجتهادات الدارسين العرب القدامى قد أبدت تساهلا وتقبّلا لمثل هذا التوسيع، ومقولة ابن جني الشهيرة: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"[5] ما تزال تحتفظ بوجاهتها. إضافة إلى تفريق اللغويين القدامى ما بين الشاهد والمثال وإجازتهم الاستشهاد على سلامة اللغة بشعر المولدين[6]. وليس الدعوة إلى تغيير الأنموذج بوساطة إقصاء المرجعيات اللغوية المؤصِّلة والمؤسِّسة له.

٥- انطلق الدارسون الفرنسيون الحاليون في تحليلاتهم للنحو العربي من رؤية تقابلية (contrastive) جعلتهم أسيري لغتهم في التنظير، وكانت هذه التحليلات بمثابة المقدّمات التي بنوا عليها نتائجهم في الدعوة إلى تغيير الأنموذج النحوي العربي، وهي ملاحظة نبه إليها جيرار تروبو (Gérard Troupeau) في ثمانينيات القرن الماضي، ومع ذلك استمر تكريسها في الأبحاث الحالية حول المنجز النحوي العربي، إذ أكّد على أن المستعربين قدموا النسق النحوي العربي بصورة مشوهة عندما عملوا على إسقاط مقولات النحو العالمي عليه، العالمية التي تعني عندهم بالضرورة اللغات الأوربية[7].

(1) Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolution. p.IV.

(2) Catharine Pinon. Quel corpus peut aider à fonder la grammaire d'une langue pluriglossique **?** p.39-58.

(3) Michael Carter.L'étude de l'arabe. p.171.

(4) Voir: Guy Rumelhard. Problématisation et concept de paradigme. Approche épistémologique, psychologique, sociologique. In : aster. Editeur: Institut national derecherche pédagogique. n° 40. France. 2005.p. 210.

(٥) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**. ص٣٥٨.

(٦) جلال الدين السيوطي. الاقتراح في أصول النحو. تحقيق: عبد الحكيم عطية. دار البيروتي، ط٢٠٠٦،٢. ص٢١-٢٣.

(7) Voir: Gérard Troupeau, les arabisants européens et le système grammatical arabe. p.5.

٦- تظهر قيمة البحوث المعدة في الفضاء الفرنسي في واقعية وقوة الاقتراحات التي تقدمها للارتقاء بالبحث النحوي العربي، لا في الغايات التي يسعون إلى تحقيقها، إذ بإمكان الدارسين العرب الإلمام بهذه الأفكار والاقتباس منها، وخاصة أنها تقدم مقاربات فنية لا تصدر إلا عن متخصصين، وتتجاوز حدود العموميات والخطوط العريضة والتوصيات لتغوص في التفاصيل وفق مناهج واضحة وآليات عملية دقيقة (من شاكلة الولوج إلى المصادر الرقمية، الملكية الفكرية، حوسبة النصوص الورقية، تحويل المنطوق إلى مكتوب، إعداد وتصميم البرمجيات المهيأة لمعالجة المدونات)[1].

٧- إنه وعلى الرغم من الأهمية المتعاظمة للسانيات المتون، في توصيف اللغات وتقديم إجابات دقيقة على الكثير من الإشكاليات التي كانت مستعصية في الدراسات الكلاسيكية، لقدرتها على إمداد معطيات دقيقة عن طبيعة اشتغال اللغة في كل مستوياتها، إلا أنه قد وُجهت لمثل هذه المقاربات انتقادات شديدة، وخاصة من لدن تشومسكي: ومنها أنه في حال الاعتداد الكلي بالمتوصل إليه من خلال دراسات المتون المحوسبة، فإننا سنضطر بين كل فترة زمنية وأخرى إلى إعادة المراجعة[2]، ومن ثمة تغيير الأنموذج بدعوى تطور اللغة، الثابت في اللسانيات الاجتماعية.

٨- إن الغايات التعليمية كما يدّعي أصحاب طرح تغيير الأنموذج النحوي، تستدعي منا دفعا تعليميا لهذه الدعوى، وذلك بوساطة تبسيط الأنموذج وتحيينه ليتوافق والبيئة الغربية التي يقع فيها تعليم العربية، وإلا كيف يتمكن هذا المتعلم من الوصول إلى المدونة النصية العربية قديمها وحديثها إذا تلقى تعليما بالمواصفات المذكورة.

٩- وعودا على بدأ إلى نظرية كوهن التي ترى أن حدوث الثورات العلمية يقع لحظة غياب التوافق بين المفاهيم العائد كل منها إلى أنموذج مختلف، مما ينجم عنه حدوث أزمة داخل الحقل المعرفي المعني بهذه الثورة في بنيته العلمية[3]. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن نوع القطيعة المعرفية المعاينة في المفاهيم النحوية المتداولة، والمتعارف عليها منذ عشرات القرون، وتشكل نسقا معرفيا يؤطر هذه المعرفة، ويرسم حدود البحث وأدواته ومرجعياته، وفق تراكم علمي متسق في الغالب حتى يتم الدعوة إلى تغيير الأنموذج. ثم إن نظرية كوهن كما يبدو من خلال الأمثلة التي ساقها كانت في كليتها لحالة ثورات علمية وقعت دخل علوم الطبيعة والعلوم الدقيقة والتجريبية-بحكم تكوينه العلمي - المعروفة بقطعية النتائج، وصرامة القوانين العلمية، اللاحق فيها يهدم السابق، ويقوم عليه، على خلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية المعروفة بنسبية الأحكام وتعدد القراءات الذي يمثل ثراء لها، ومن تعايش الأفكار المتضاربة أحيانا وتلاقحها في الفضاء العلمي الواحد، دون الوصول إلى حالة القطيعة المفضية إلى الثورة العلمية.

---

(1) Catharine Pinon. Quel corpus peut aider à fonder la grammaire d'une langue pluriglossique? p.50.

(٢) ينظر: صالح بن فهد العصيمي، **لسانيات المتون: قضايا أساسية في التأصيل والتطبيق والمنهج**، منشورات مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، سلسلة دراسات، ع١٣، ط١، الرياض، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م، ص١٣٧.

(3) Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolution.p.92-93.

١٠- يوجد من بين الدارسين الغربيين من غير الفرنسيين من قدّم قراءة مغايرة لمفهوم تغيير الأنموذج النحوي العربي فرأى في انفتاح الباحثين العرب، بفعل تخرجهم من الجامعات الغربية واطلاعهم على مستجدات البحث اللساني المعاصر، وذلك من خلال التركيز على تعليم الكفايات الشفهية والتي هي سمة التواصل الوظيفي، عوض هيمنة النصوص الأدبية، وهذا ما يرى فيه هؤلاء كفّا للنظرية النحوية الكلاسيكية على احتلال مركز الصدارة في اهتماماتهم البحثية[1]. وهذا ما يعني -في نظرنا على الأقل- حلا لإشكالية تعليمية وليس هدما لأنموذج قائم، أو دعوة لذلك، وإنما توصيفا لواقع علمي معيش، وقراءة إيجابية لمفهوم الأنموذج في النحو العربي.

(1) Michael Carter.L’étude de l’arabe. p.167.

المصادر والمراجع

١- بدوي، عبد الرّحمن. **سيرة حياتي**، ج٢، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط١، عمّان: ٢٠٠٠.

٢- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، ط٤، القاهرة: ١٩٩٩.

٣- الحاج صالح، عبد الرّحمان. **بحوث ودراسات في علوم اللّسان**، القسم الثاني، موفم للنشر، الجزائر: ٢٠٠٧.

٤- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: حسين نصار. ج٦، الكويت: ١٣٦٩هـ/١٩٦٩م.

٥- الزّجاجي، أبو القاسم. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق: مازن المبارك، دار النّفائس، ط٤، بيروت: ١٩٨٢.

٦- شوقي أمين، محمد والتّرزي إبراهيم (مراجعة). **مجموعة القرارات العلميّة في خمسين عاما**. مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة: ١٩٨٤

٧- سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق**. ترجمة: محمد عناني، رؤيّة للنشر والتّوزيع. القاهرة: ٢٠٠٦.

٨- السيوطي، جلال الدين. **الاقتراح في أصول النحو**. تحقيق: عبد الحكيم عطية. دار البيروتي، ط٢، ٢٠٠٦.

٩- العصيمي، صالح بن فهد. **لسانيات المتون: قضايا أساسية في التأصيل والتطبيق والمنهج**. منشورات مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، سلسلة دراسات، ع١٣، ط١، الرياض: ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

١٠- اللّيثي، ياسر عبد الرّحمان. **اللّغة العربيّة ودراسات الاستشراق الإسلاميّة**. مجلّة التّسامح، ع١٧، عُمَان: شتاء١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١١- مطبقاني، مازن. **تعريف الاستشراق**، مركز المدينة المنوّرة لدراسات وبحوث الاستشراق، على الرابط: http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=1&RPID=1&LID=1

١٢- المقداد، محمود. **تاريخ الدّراسات العربيّة في فرنسا**. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، ع١٦٧، الكويت: ١٩٩٢.

١٣- منتران، روبير. **الاستشراق الفرنسيّ: أصوله، تطوّره، آفاقه**. ترجمة: يوسف حبّي، سلسلة كتب الثّقافة المقارنة: الاستشراق، ع٢، بغداد: شباط ١٩٨٧.

14- L'association Française des arabisants(AFDA)et Comité interuniversitaire d'Etudes arabes (CIDEA), Appel à communications: «**L'enseignement de l'espoir : l'arabe, langue d'ouverture et de réussite, de science et de culture**», colloque à Grenoble et Lyon (14-16/12/2017), Disponible

à :https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1460/files/2017/10/Coll-Enseign-de-lespoir_vers19-09-17.pdf.

15- Carter, Michael: **L'étude de l'arabe**.In : Diogène. Revue internationale des sciences humaines. Éditeur : Presses Universitaires de France : n° 229-230.2010.

16- Centre national de ressources textuelles et lexicales. **Monographie**. Site consulé:http://www.cnrtl.fr/definition/monographie.

17- Clas, A. **Néologisme publicitaire** .In : Méta. Vol.35 .N°1. Canada: Mars 1972.

18- De Saussure, F. **Cours de linguistique générale**. Ed:Talantikit. Bejaïa : Algérie. 2002.

19- Fabiani, Jean-Louis.**A quoi sert la notion de discipline**. In : acte de colloque: qu'est-ce qu'une discipline ? .(sous la direction de Jean boutier et autres) .Ed: de l'EHESS. France :2006.

20- Juignet, Patrick.**Les paradigmes scientifiques selon Thomas Kuhn**. In:Philosophie, science et société.2015. Disponible à l'adresse:https://philosciences.com/philosophie-et-societe/15-philosophie-et-science/methode-scientifique-paradigme-scientifique/113-paradigme-scientifique-thomas-kuhn

21- Kuhn, Thomas Samuel. The Structure of Scientific Revolution. Second Edition, enlarged. University of Chicago. 1970.

22- Messaoudi Alain. **De la conquête de l'Algérieaux décolonisations: genèse etfonctions d'un concours d'excellence**. In: Actesdu séminaire national:Le centenaire de l'agrégation d'arabe.16-17 nov. 2006, Versailles:CRDP de l'académie de Versailles, 2007.

23- Pinon, Catherine. **Corpus et langue arabe : un changement de paradigme**, In:Dossiers D'HEL 11, 2017 © SHESL, Disponible à: https ://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01511222.

24- Catherine Pinon.**Gérer la charge émotionnelle liée à la langue arabe: un défi pour le professeur de langue étrangère**. In: Lidil.Revue de linguistique et de didactique des langues. Éd: Université de Grenoble. N°48.2013.

25- Pinon, Catherine. L**a grammaire arabe : entre théories linguistiques et applications didactiques**. In : Synergies Monde arabe, n° 7. 2010.

26- Pinon,Catherine. La nébuleuse de kana : Classification des différents emplois de kana / yakunu à partir d'un corpus d'arabe contemporain. site consulté: https://www.theses.fr/2012AIXM3078

27- Pinon, Catharine. **Quel corpus peut aider à fonder la grammaire d'une langue pluriglossique? Exemple de l'arabe contemporain**. In: Cahiers de praxématique. Presses universitaires de la Méditerranée. France: 2010.

28- Rabault-Feuerhahn, Pascale. **«Les grandes assises de l'orientalisme» La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes** (1873-1912), In :Revue germanique internationale, CNRS Éditions, n°12. France: 2010.

29- Guy, Rumelhard, **Problématisation et concept de paradigme. Approche épistémologique, psychologique, sociologique**. In: aster.Editeur**:** Institut national derecherche pédagogique. n° 40. France. 2005.

30- Troiano,F et autres. **Traduction, adaptation et editing multilingue**. TCG Edition. Bruxelles.2000.

31- Troupeau, Gérard. **les arabisants européens et le système grammatical arabe**. In : histoire épistémologie langage. n°2. France : 1980.

The attitude to the Arabic grammatical Paradigm in the Contemporary French Studies

Abstract:

This study aims to show the place of the Arabic grammatical paradigm in contemporary French studies. We mean by contemporary those studies done by who are preoccupied with Arabic thought beyond the year 2010. This position is adopted for a call to change this Arabic paradigm. We will work through a critical and an analytical approach to unveil the motives of this call and its ideological, scientific, and didactic backgrounds, as well as an indication of the seriousness of cutting related of the real and the future Arab generations with the ancient Arabic linguistic heritage, if this claim succeeds. We note that we do not reject the positives of this idea if it meant to be revised as to be suitable to the requirements and to the nature of the Arabic language; for it has some similarities in Arabic researchers like the project of Thesaurus Arab Project (TAP) and for the reason that this project takes on account the realistic justifications and the linguistic practices of an actual Arabic speeches (oral and written), and for it stands on an induction of a computerized textual corpus marked by comprehensiveness and spaciousness directing it for a quantitative and a statistical analysis and adopting the recent linguistic methods as a style in processing and analyzing according to the latest findings in the corpus linguistic.

The judgment of regularity or anomaly in classical studies was based on the knowledge of the linguist and his capacity of his looking on the old stories, In contrast of what is provided by the corpus linguistic in requesting methodological rigour as to provide for the judgment, on any linguistic structure, a sort of a scientific, statistical basis. But, the source of danger – in our view- is the exclusion of the Quranic text and the whole of the ancient Arabic linguistic heritage from the textual survey, because what is said is that this survey concerns only three recent centuries of the Arab history.

جهود اللساني الفرنسي جورج بهاس

في درس وتثمين المنجز اللغوي العربي

محمد التاقي

أستاذ اللسانيات بجامعة محمد الخامس بالرباط

ملخص

لقد أسهمت الجامعات الفرنسية والجامعيون الفرنسيون بقسط غير يسير في مجال الدرس اللغوي والدرس الأدبي العربيين. وسنعمل في هذا البحث على التعريف بجهودهم برؤية نقدية تقويمية تثمن ما أنجزه هؤلاء من أعمال تعرف بقيمة الأعمال التي خلفها لنا النحاة العرب القدامى.

وسنسعى من هذا البحث إلى تحقيق غايتين. الأولى التعريف بإسهام اللساني الفرنسي جورج بهاس Georges Bohas باعتباره أحد الرواد المعاصرين الذين خصصوا جزءا مهما من حياتهم العلمية للاهتمام باللسان العربي، وبالمنجز العربي اللغوي، بحيث كتب ونشر العديد من الأعمال، في مجالات لسانية مختلفة، تعنى باللسان العربي وبمستوياته الداخلية: الصواتة، الصرف، المعجم، ... وبالشعر العربي من زاوية إيقاعاته وعروضه، وبالمخطوط العربي وآليات تحقيقه، وبترجمة المنجز الأدبي العربي إلى الفرنسية، بالإضافة إلى الاهتمام بتعليم العربية للناطقين بغيرها وفق نماذج معاصرة لفن التحرير والكتابة.

والغاية الثانية هي إبراز الآفاق البحثية التي تفتحها أعمال هذا اللساني أمام الباحثين العرب وغير العرب لتعميق المعرفة اللسانية بشكل عام ومعرفة النسقية الداخلية للسان العربي على وجه الخصوص بما يخدم احتياجات المجتمعات العربية من الزاوية اللغوية العربية وبما يخدم تطور اللسان العربي ويضمن له الديمومة.

كلمات المفتاحية

بهاس، الصواتة، الصرافة، المعجم، العروض، الأثل، النحو العربي.

استهلال

لقد شكل اللسان العربيّ والأنماط الإبداعية التي أنتجت به، شعرا، ونثرا، وخطابة، ... والدراسات التي أنجزها اللغويون العرب لمعالجة نظامه الصوتي، والصواتي، والصرفي، والتركيبي، والمعجمي، والدلالي، وأيضا الدراسات التي اهتمت بهذه الإبداعات من زوايا العروض والبلاغة والنقد، أرضية خصبة لأعمال العديد من المستشرقين والمستعربين، حيث عكفوا على مقاربة وتحليل نسقية هذا اللسان ودراسة هذه الأعمال، والاهتمام بمختلف العلوم اللغوية التي عنيت به وتطورت في كنفه.

وقد أسهمت الجامعات الفرنسية والجامعيون الفرنسيون بقسط غير يسير في هذا الباب. وسنعمل في هذا البحث على التعريف بجهود وإسهامات اللساني الفرنسي جورج بهاس Georges Bohas، باعتباره أحد الرواد الذين خصصوا جزءا مهما من حياتهم العلمية للاهتمام باللسان العربي، وبالمنجز العربي اللغوي، بحيث كتب ونشر العديد من الأعمال، في مجالات لسانية مختلفة، تعنى باللسان العربي وبمستوياته الداخلية: الصواتة، الصرف، المعجم، ... وبالشعر العربي من زاوية إيقاعاته وعروضه، وبالمخطوط العربي وآليات تحقيقه، وبترجمة المنجز الأدبي العربي إلى الفرنسية، بالإضافة إلى الاهتمام بتعليم العربية للناطقين بغيرها وفق نماذج معاصرة لفن التحرير والكتابة. وسنعمل على التعريف بهذا العالم وبجهوده وأعماله، ليس بطرح سردي تمجيدي، وإنما برؤية نقدية تقويمية تثمن مساره العلمي، وتثمن ما أنجزه من أعمال تعرف بقيمة المنجز التي خلفه لنا النحاة واللغويون العرب القدامى.

وقد ارتأينا أن نجعل هندسة هذا البحث موزعة إلى فقرات. وسنخصص كل واحدة منها لمحور يمكننا من التعرف على هذا الباحث اللساني ورؤيته ونظره اللساني، والتعريف به وبجهوده الأكاديمية في تناول المنجز اللغوي العربي بالتحليل والدراسة والنقد والترجمة. ففي الفقرة الأولى سنقدم ورقة تعريفية موجزة لجورج بهاس اللساني المستعرب. أما باقي الفقرات فنخصصها لجهوده في تثمين وتطوير المنجز اللغوي العربي. وستشمل هذه الفقرات التالي:

- المجال العروضي.
- المجال التصريفي (الصرافي والصواتي).
- المجال التركيبي (النحوي).
- المجال المعجمي.
- المجال التعليمي للسان العربي وللمنجز اللغوي العربي.

وفي ختام هذا البحث سنضع بين يدي القارئ لائحة بأهم الكتب والمقالات التي أنجزها جورج بهاس في هذه المجالات. أما لمن أراد التوسع في أعماله ومعرفة عناوين الأطروحات التي أشرف عليها أو ناقشها، فنضع في متناوله عنواني موقعين على شبكة الإنترنيت يفيان إلى حد ما بهذا المبتغى.

١- من هو جورج بهاس؟

هو لساني فرنسي من مواليد سنة ١٩٤٦ بمدينة فوناس Vonnas. شغف اللسان العربي والفكر والثقافة التي أنتجت به منذ نعومة أظافره. فلم يدخر جهدا في تعلم اللسان العربي وإتقانه، ليصبح أستاذا مبرزا فيه، ويحصل على

دكتوراه السلك الثالث تمحور موضوعها حول "العروض العربي" سنة ١٩٧٥ من جامعة باريس ٨ بفانسين Vincennes. ثم يحصل على دكتوراه الدولة سنة ١٩٧٩ من جامعة السربون الجديدة La nouvelle sorbonne، المشهورة باسم جامعة باريس III، ونشرت عام ١٩٨٢، خصص موضوعها للمنهج المعتمد من لدن النحاة العرب في مجالي الصواتة والصرف العربيين:

Contribution à l'étude de la méthode des grammairiens arabes en morphologie et en phonologie : d'après les grammairiens arabes "tardifs.

وقد اعتمد في دراسة هذا المنهج كتابات النحاة المتأخرين مثل ابن جني، وابن يعيش والأسترابادي. ثم التحق بهيئة التدريس بهذه الجامعة حيث تحمل مسؤولية تلقين وتدريس "الصواتة والصرف العربيين" وعلوم لغوية أخرى لطلابها، وطلاب جامعات باريسية أخرى، قبل أن ينتقل إلى المدرسة العليا ENS بليون Lyon حيث يكمل مسيرته العلمية باعتباره أستاذا فخريا بها emeritus professor. وخلال هذه المسيرة عمل على تكوين أجيال من الباحثين العرب وغير العرب المتخصصين في الدراسات اللسانية العربية حيث أشرف على العديد من الأطاريح التي أنجزت في هذا الباب منذ ثمانينيات القرن العشرين.

وهو بالإضافة إلى ما ذكرناه، عضوٌ فخريٌّ بـ "المعهد الجامعي لفرنسا" « Institut Universitaire de France »، باعتباره معهدا يحمل رسالة تهدف إلى تثمين وتطوير الأبحاث ذات المستوى العالي في الجامعات الفرنسية وتتوخى تقوية التداخل والتكامل المعرفي. وعضو بمختبر Interactions, Corpus, Apprentissages, Représentations (ICAR). وهو مختبر يتميز بأنشطته العلمية المتعددة التخصصات في اللسانيات وفي الديدكتيك المتمحورة على التحاليل المتعددة الأبعاد للاستعمالات اللسانية في المجالات التفاعلية وفي النصوص عبر مدونات كبرى للمعطيات اللسانية الشفوية والنصية.

وجورج بهاس معروف عالميا باعتباره لسانيا متخصصا في اللسان العربي والألسن السامية (الآرامية والآشورية، والعبرية، ...)، وآدابها. وعلى المستوى الدقيق، فهو متخصص في المجالات اللسانية التالية: الصواتة phonology، والصرافة morphology، والمعجمية lexicology، والعروض metric، والترجمة translation، ..

واستثمارا للحيز الزمني المخصص للمداخلة، سننهج نهجا نطرح فيه من زاوية رؤية هذا الباحث للمنجز اللغوي العربي، ومن زاوية ثانية الآفاق البحثية التي يمكن للباحثين العرب استخلاصها لتعميق معرفتنا بلساننا العربي وتطوير أدائه لرفع التحديات التي تواجهه في القرن الواحد والعشرين.

٢- جهود جورج بهاس في تثمين وتطوير العروض العربي

كانت أول طلعة علمية عروضية لجورج بهاس سنة ١٩٧٤ حيث نشر مقالة بعنوان "La métrique arabe classique" (العروض العربي القديم). وقد زاوج في هذه الدراسة بين العديد من المعدات التحليلية اللسانية الحديثة بالمعدات العروضية الخليلية نحو: النسخ الأصواتي، والتقطيع المقطعي، والشطر، والوتد والبحر. وقد عمل في هذه المقالة على وضع الأسس الكبرى التي قدمها بشكل معمق في أطروحته لنيل دكتوراه السلك الثالث، والتي وضع لها

عنوانا: "Métrique arabe classique et moderne" (العروض العربي القديم والحديث). وتتسم رؤيته العروضية بتقدير كبير لعمل "الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث نجده يصفه وبدون أي لبس، في محاضرة له بعنوان "في أصول النموذج النحوي العربي"، قدمت بـ "مختبر تاريخ النظريات اللسانية" عام ٢٠٠٩م، بـ "مؤسس العروض العربي"، وأن مجمل الدراسات العروضية الاستشراقية متحت من معين هذه النظرية. وما هذا إلا تأكيد لما سبق أن نشره في أحد مقالاته عام ١٩٩٣، حيث قال: "اتخذت جميع أعمال المستشرقين [المتعلقة بالعروض] نظرية الخليل قاعدة مرجعية على الرغم من انتقاداتهم لها وعملهم على طرح بدائل وصفية تعتمد مبادئ علم العروض الإغريقي أو اللاتيني" (ص: ٩٧).

واستثمارا للتطور الذي عرفته الأدوات الإجرائية والمناهج التحليلية اللسانية، ونظرا لغياب بعض المقولات في الدراسات اللغوية القديمة عامة والعروضية منها على وجه الخصوص، نحو مقولة "المقطع" بالمفهوم اللساني المعاصر، فإن جورج بهاس عمل على تطوير النظر العروضي العربي بتوظيف هذه المعدات الحديثة بشكل مكنه من وضع طرق سهلة لتناول البيت الشعري إيقاعيا انطلاقا من آليات تحليلية، تصوّرها، وابتكرها، واختبرها بنجاح كبير على آلاف الطلاب ومن مختلف الجنسيّات، تمكن من التعرف على البحر العروضي ببساطة وسرعة كبيرة في أي قصيدة وفي أيّ بيت شعريّ. وتقوم هذه الطريقة على ثلاثة مبادئ هي: **التوازي المزدوج**، **وعزل الوتد عن المتغيرات** (أي الأسباب الخفيفة والثقيلة بتعبير الخليل)، ثم **تحديد موقع هذا الأخير** (وأقصد الوتد) باعتباره الخيط الموصل للتعرّف على نوع البحر ووزنه. وقد مثلت هذه الطريقة تطوراً حقيقيّا في التعلم مقارنة بالطريقة التقليديّة. ولعل الجديد في هذا المسعى هو أن الباحث لا يقيم اعتباراً للتفعيلات بل للمقاطع الصوتية، إذ انطلق من وجود المتحركات والسواكن في البيت الواحد، وينظر إليها على أساس وحدتين: وحدة "مس" للمتحرك المتبوع بساكن، وهي الوحدة الطويلة، ووحدة "م" للمتحرك، وهي الوحدة القصيرة. ليصوغ بحور الشعر بعدها وفق هاتين الوحدتين، ما يجنبه قليلاً مظاهر التردد والاحتمالات بين بحر وآخر(١) فالبحور الشعرية تأتلف في مجموعات ينظمها توزيع الوتد داخل الأقدام. فهناك بحور تكون نواة الوتد في صدر القدم متبوعة بالمتغيرات. وهناك بحور تتوسط نواة الوتد متغيرات القدم. وهناك بحور تكون المتغيرات في صدر القدم ويختم الوتد بالنواة.

ولتقريب القارئ من جهد جورج بهاس، ولو بشكل سريع، نشير أن **مبدأ التوازي المزدوج** المعتمد في هذه المقاربة النظرية ينص على التعامل مع شطري البيت بشكل متوازي. وقد مكنت الملاحظة للأشعار العربية من استنتاج مفاده

---

(١) فقد وزع جورج بهاس مقاطع اللسان العربي إلى صنفين: مقطع قصير، يرمز له بـ "u"، ويتكون من صامت وصائت (المعبر عنه تقليديا بالمتحرك)، ومقطع طويل، يرمز له بـ "___"، ويتكون من مقطع قصير متبوع بصامت أو علة (المعبر عنه تقليديا بالمتحرك المتبوع بساكن سواء أكان هذا الساكن حرفا عاديا أم حرف مد). أما الوتد فهو عبارة عن نواة ثنائية المقطع تجمع بين مقطع قصير ومقطع طويل وهوامش تضم مقاطع متغيرة. وميز بين نمطين من الأوتاد: وتد مجموع وهو الذي تكون نواته تتشكل من مقطع قصير في أولها ثم مقطع طويل. ووتد مفروق يكون فيه المقطع المتصدر لها طويلا ومقطعها الثاني قصيرا. وكل وتد يمثل نواة لقدم foot. والعمل يجب أن ينصب على تحديد الأقدام وموقع الأوتاد. وحينها سوف لن نحتاج ترسانة الزحافات والعلل. للمزيد من التفاصيل انظر بهاس (٢٠١٠).

أن شطر البيت الشعري العربي لا يبتدئ بوتد مفروق، وأنه لا يمكنه أن يتضمن أكثر من وتد مفروق، وأن كل قدم يتضمن متغيرة أو متغيرتين على الأكثر. ونعرض أسفله جدولين يقابلان المقاربة العروضية الخليلية والمقاربة التي وضعها جورج بهاس:

٢- ١- البحور ذات الوتد في صدر القدم

٢- ١- ١- تمثيلها وفق النظرية الخليلية

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
هزج			مَفاعيلُن	مَفاعيلُن
وافر		فَعولُن	مُفاعَلَتُن	مُفاعَلَتُن
مضارع			فاعِلاتُن	مَفاعيلُ
طويل	مَفاعِلُن	فَعولُن	مَفاعيلُن	فَعولُن
متقارب	فَعولُن	فَعولُن	فَعولُن	فَعولُن

٢- ١- ٢- تمثيلها وفق تصور جورخ بهاس

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
هزج			• • [- U]	• • [- U]
وافر		- [- U]	- UU [- U] - - [- U]	- UU [- U] - - [- U]
مضارع			• • [U -]	• • [- U]
طويل	• • [- U]	• [- U]	• • [- U]	• [- U]
متقارب	• [- U]	• [- U]	• [- U]	• [- U]

٢- ٢- البحور ذات الوتد في وسط القدم

٢- ٢- ١- تمثيلها وفق النظرية الخليلية:

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
رمل		فاعِلُن	فاعِلاتُن	فاعِلاتُن
خفيف		فاعِلاتُن	مُسْتَفْعِلُن	فاعِلاتُن
مجتثّ			فاعِلاتُن	مُسْتَفْعِلُن
مديد		فاعِلاتُن	فاعِلُن	فاعِلاتُن

٢- ٢- ٢- تمثيلها وفق تصور جورخ بهاس

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
رمل		• [- U] •	• [- U] •	• [- U] •
خفيف		• [- U] •	• [U -] •	• [- U] •
مجتثّ			• [- U] •	• [U -] •
مديد		• [- U] •	[- U] •	• [- U] •

٢- ٣- البحور ذات الوتد في نهاية القدم

٢- ٣- ١-تمثيلها وفق النظرية الخليلية:

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
رجز		مُسْتَفْعِلُن	مُسْتَفْعِلُن	مُسْتَفْعِلُن
سريع		فاعِلُن	مُسْتَفْعِلُن	مُسْتَفْعِلُن
كامل		مُتَفاعِلُن	مُتَفاعِلُن	مُتَفاعِلُن
منسرح		مُفْتَعِلُن	فاعِلاتْ	مُسْتَفْعِلُن
مقتضب			مُفْتَعِلُن	فاعِلاتُ
بسيط	فَعِلُن	مُسْتَفْعِلُن	فاعِلُن	مُسْتَفْعِلُن
متدارك	فَعِلُن	فَعِلُن	فَعِلُن	فَعِلُن

٢- ٣- ٢- تمثيلها وفق تصور جورخ بهاس

	PIED 4	PIED 3	PIED 2	PIED 1
رجز		[- U] • •	[- U] • •	[- U] • •
سريع		--/-UU/-U-	[- U] • •	[- U] • •
كامل		[- U] - UU [- U] - -	[- U] - UU [- U] - -	[- U] - UU [- U] - -
منسرح		[- U] • •	[U -] • •	[- U] • •
مقتضب			[- U] • •	[U -] • •
بسيط	[- U] •	[- U] • •	[- U] •	[- U] • •
متدارك	[- U] •	[- U] •	[- U] •	[- U] •

والجدير بالذكر في هذا المقام ؛ أن مجهودات جورج بوهاس العلمية في مجال العروض اتجهت في ثلاثة مساعي : واحد تعريفي تثميني لجهود الخليل ، والثاني نقدي تطويري ، والثالث تربوي تعليمي. ولعل هذا ما يمكن الجزم به أنه جمعه في كتابه الموسوم ب : "الملامح الصورية للشعر العربي" Aspects formels de la poésie arabe (1997) " والذي لخص فيه ٢٠ سنة من البحث في العروض العربي القديم ، وإسهاماته في التعريف بالشعر العربي وإيقاعاته سواء منه الشعر العمودي قديمه وحديثه أم الشعر الحديث المنعوت بشعر التفعيلة (الحر).

وقد تم تطوير هذه الدراسات والدفع بمداها إلى أبعاد رحبة حينما وضع لها بهاس بمعية نخبة من الباحثين المنتسبين للجامعات الفرنسية (طلبة أو مدرسين) أهداف جديدة تمثلت في العمل على حوسبة العروض العربي ، وذلك منذ

ثمانينيات القرن العشرين[١]. وقد استمرت هذه الجهود وتكللت أعمال هذه النخبة بإصدار المعالج الآلي للعروض العربي على يد الباحث جمال الدين كولوغلي[٢] Djamel Eddine Kouloughli والذي اختار له اسم "خليل" (Xaliyl) تقديرا من الفريق للجهود العلمية لهذا العالم العربي.

فهذا البرنامج، كما يقدمه لنا جورج بهاس[٣]، "قادر على التقطيع المقطعي الآلي والتحليل العروضي لأي نص شعري عربي مهما كان طوله" (٢٠١٤، ص: ١١٣). وقد عملت الباحثة ماريا محي الدين[٤]، في أطروحتها لنيل الدكتوراه، على اختبار هذا البرنامج بتطبيقه على "ديوان جميل بثينة"[٥]. وقد مكنها هذا الاختبار، ليس فقط من تسريع عملية التحليل العروضي للأشعار العربية، بل أيضا من التعرف آليا على البحر الذي بنيت عليه القصيدة أو البيت. وقد عمل هؤلاء الباحثين في إطار هذا المشروع على بلورة قاموس متخصص Thesaurus للعروض العربي[٦] يمكن مستخدمه من تصحيح وتصويب إبداعه الشعري، ويمكن المحقق والناشر للأشعار العربية من تدقيق تحقيقه لتكون النسخة المنشورة خالية من الأخطاء.

٣- جهود جورخ بهاس في تثمين وتطوير المنجز اللغوي في التصريف العربي

تشكل أطروحة الدكتوراه التي تقدم بهاس عام ١٩٧٩ قاعدة ومرجعا أساسا لكل دارس أراد التعرف على صرافة وصواتة اللسان العربي. وقد كان الدافع الأساس الذي جعله يختار الاشتغال في هذين المجالين، كما يصرح بذلك في خطبة أطروحته، هو انتفاضته ضد اللامبالاة التي مارسها بعض اللسانيين إزاء جهود والاجتهادات الفكرية التي أنتجها

---

(١) ففي هذه المرحلة عمل جورج بهاس على إنجاز عدة محاولات تجمع بين التنظير اللساني الذي توصل إليه والتصورات المعلوماتية التي تكفل بها المعلوماتي المغربي يحيى هلال، والتي صاغها في برنامج أولي سنة ١٩٨٢. وتجدر الإشارة إلى ضرورة توطين زمنيا هذه المبادرة الأولى للمعالجة الآلية للعروض العربي إذ كانت محاولة متقدمة بالنظر إلى الوقت التي ظهرت فيه، حين كانت الحواسيب في بدايات تطورها تحتاج الأدوات والبرامج، والكفاءة المعلوماتية. وستتم الاستفادة من هذه الأعمال والعمل على تجاوز محدوديتها بحيث كان هذا البرنامج معقدا وطويلا، ولا يستطيع تقطيع وتحليل ديوان شعري بشكل تام وكامل كديوان الأخطل على الحاسوب في زمن معقول.

(2) Kouloughli Djamel Eddine, «Traitement automatique de la métrique arabe : réalisations et perspectives», Bulletin d'études orientales [En ligne], Tome LIX | octobre 2010, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/beo/182 ; DOI : 10.4000/beo.182

(3) Bohas Georges 2014 : Une collaboration inachevée. In: Histoire Épistémologie Langage, tome 36, fascicule 2, pp. 111-118.
www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_2014_num_36_2_3500

(4) Mouhieddine Maria 2011 : Aspects formels du dîwân de Jamîl Buṯayna
sous la direction de Georges Bohas et de Djamel Eddine Kouloughli . - Lyon, École normale supérieure

(٥) ديوان جميل بثينة، نشر مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العالمية، دمشق ١٩٩٣.

(6) Kouloughli Djamel Eddine, Bohas Georges et Maria Mouhieddine 2011 : « Constitution d'un thésaurus de la poésie arabe autour du diwan de jamîl buṯayna », dans Langue et Littérature du Monde Arabe (LLMA), ENS éditions.

اللغويون العرب فيهما والأعمال القيمة التي حققوها. ولعل الدليل القوي على هذه اللامبالاة يتمثل في الحيز الضيق جدا الذي خُصِّص للنحاة العرب في الكتابين اللذين خصصا لتأريخ البحث اللغوي العالمي في النصف الثاني من القرن الماضي. ونقصد بهما كتاب جورج مونان[1] Georges Mounin وكتاب روبانس[2] Robins . فالأول رغم اعترافه بأهمية الوصف الصوتي الذي أنجزه النحاة العرب للسان العربي فلم يذكر أيا منهم، ولا حتى سيبويه. علاوة على عدم إشارته لأي من أعمالهم في مجالي الصواتة أو التركيب (النحو). أما الثاني فقد أشار في كتابه إشارة سريعة كلمح البصر (٠٣ صفحات) لهذا الجهد العظيم وهذا المنجز الكبير الذي أنتجه اللغويون العرب. وقد ركزت هذه الإشارة على عرض صيغ في شكل جدل حول تأثير الفكر اليوناني في البحث اللغوي العربي وعلى إطلالة على الوصف الصوتي للسان العربي الوارد في "كتاب" سيبويه.

كما توجه في أطروحته لبعض المستعربين Arabisants الذين أبخسوا اللغويين العرب قدرهم ولم يقدروا، في نظره، جهودهم حق قدرها. ومن هؤلاء ذكر الأب بلاشير[3] Blachère الذي يعتبر للأسف المرجع الأساس للمستعربين. وأيضا هنري فليش[4] Henri Fleisch الذي وصف أعمال النحاة العرب بالمملة نظرا لطابعها التكراري، حيث يرى "أن النحاة العرب استنسخوا بعضهم البعض ووقعوا في تعقيدات لا طائل منها". و"أن طريقة عملهم حاصرتهم في التعامل مع المعطيات في سطحيتها مما جعل تفسيراتهم ترتبط بالأشكال دون الاهتمام بالوظائف" (الأقوال مأخوذة من كتاب جورج بهاس المشار إليه أدناه، ص: ٤٦). ولم يستسغ بهاس حصر هؤلاء المستعربين وتقزيمهم لدور النحاة واللغويين العرب وإسهامهم فقط في تضمين كتبهم معطيات عربية عريقة دون أي إشارة إلى جهودهم التنظيرية والتحليلية لهذه المعطيات.

إن هذا الموقف ونحوه هو ما جعل جورج بهاس ينجز عملا علميا ضخما (٥٠٠ صفحة) يرد به على هذه الأعمال المجحفة في حق المنجز اللغوي العربي عنونه بـ "إسهام في دراسة منهج النحاة العرب في الصرافة والصواتة عبر نحاة عرب متأخرين"

Contribution à l'étude de la méthode des grammairiens arabes en morphologie et en phonologie d'après des grammairiens arabes « tardifs »

ويصعب في هذا المقام تقديم عرض مفصل لمحتويات هذا العمل العلمي الضخم حجما، والغني معرفيا نوعا. ولكن يكفي أن نشير إلى أن جورج بهاس اتخذ من كتاب ابن يعيش "شرح الملوكي في التصريف" أرضية له لتناول مختلف القضايا المتعلقة بالأسس التصريفية للكلم العربي في شقيها الصرافي والصواتي. ويقول بهذا الشأن: "من بين مؤلفات النحاة العرب المتأخرين، اخترنا "شرح الملوكي" لابن يعيش نصا مرجعيا. علما أنه في بداية عملنا، كان

---

(1) Mounin Georges 1974: **Histoire de la linguistique des origines au XXème siècle,** PUF, Paris
(2) Robins 1967: **A Short History of Linguistics,** Londres & New York, Longmans Linguistics Library.
(3) Blachère et Gaudefroy-Demombyne 1937: **Grammaire de l'arabe classique,** Maisonneuve et Larose, Paris
(4) Fleisch Henri 1961: **Traité de philologie arabe,** Imprimerie catholique, Beyrouth

اختيارنا موجها نحو "شرح الشافية" لرضي الدين الأستراباذي لموسوعيته في هذا المجال. إلا أن التدقيقات والنقاشات التي رافقت هذه التدقيقات في هذا الكتاب كانت ستبعدنا أن الأهداف التي سطرناها لعملنا." (١٩٨٢، ص: ١٣). إلا أن عدم اعتماد "شرح الشافية" لم يمنعه من العودة للاستفادة من هذا الكتاب الثمين كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وكلما تم الاحتياج إليه لخدمة الهدف الأساس وهو "تقديم رؤية عامة بشأن المنهج المتبع من لدن النحاة المتأخرين في مجال التصريف" (نفسه، ص: ١٤). وتماشيا مع كون التصريف في النظر اللغوي العربي القديم كان ينقسم إلى قسمين، كما يقول ابن عصفور في "الممتع الكبير في التصريف"، فقد قسم جورج بهاس عمله إلى قسمين:

- قسم الصرافة (٢٢٥ صفحة)
- قسم الصواتة (٢٣٠ صفحة)

وقد عرض في القسم الأول النظر اللغوي العربي الخاص بالتصريف في شقه المتعلق بآليات تشكيل الكلم العربي حيث عمل على ضبط وتعريف العديد من الاصطلاحات بتعابير أهل صناعتها، نحو: "التصريف"، و"الأصل"، و"المعنى"، و"البنية"، و"الزيادة"، و... بعد ذلك انتقل لشرح كيف أن "الكلمة" العربية، اسما كانت أو فعلا هي **توليف لـ "أصل"** (الحروف الأصول) **و "معنى"** (والمقصود به مجموع الخاصيات النحوية والصرفية وليس المعنى المعجمي)[1]، حيث ينصهران معا في **"بنية"** (صيغة أو وزن).

وقد وزع هذا القسم من كتابه إلى فصول خصص الثالث منها لجرد البنيات الاسمية والفعلية الثلاثية والرباعية الأصول في اللسان العربي. وعالج في هذا الفصل الإشكال الذي طرحته البنية الرباعية "فُعْلَل" من حيث الأصالة والاشتقاق. إذ لم يوردها **سيبويه** في جرده للبنيات الرباعية الأصول. إلا أن الأخفش أضافها. وقد تبنى ابن يعيش طرح الأخفش وعلله بحجة منطقية تستند للشروط التي تحكم آليات الاشتقاق بالإلحاق في اللسان العربي. وقد توسع جورج بهاس في عرض هذه الحجة وبسطها بشكل يزيل عنها العمومية والتلميح الذي اعتمده ابن يعيش.

وبعد الانتهاء من عرض هذه البنيات، انتقل بهاس في الفصل الرابع لدراسة "التصريف الفعلي" Verbal morphology العربي بناء على ما أورده ابن يعيش في "شرح الملوكي". وتطرق لمختلف البنيات الفعلية الثلاثية والرباعية المجرد منها والمزيد وتصريفها بين الماضي والحال، حيث عالج تقلبات حركة العين والمسارات الاشتقاقية التي يأخذها كل فعل بناء على البنية التي يوضع عليها. ثم ناقش مسارات الأفعال المؤسسة على جذور حاملة لحرف علة أو أكثر. وأيضا الأفعال المؤسسة على جذور مضعفة. وختم هذا القسم بفصل عرض فيه مختلف المشتقات: المصادر، اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبهة، التفضيل، أسم الزمان، اسم المكان، اسم الآلة.

أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه للقسم الثاني من التصريف، والموسوم في دراساتنا اللسانية المعاصرة بـ "الصواتة" phonology. وتناول فيه مختلف الظواهر الواردة في "شرح الملوكي" من إبدال، وحذف، وقلب، ونقل.

---

(١) لضبط مفهوم "المعنى" ولإبعاد المعنى بالإحالة المعجمية، يحيلنا بهاس على نص لابن يعيش من الكتاب المرجع (ط ١٩٧٣، ص: ١٠٨) يوضح فيه أن المعنى المعجمي يعتبر أصلا في "الكلمة". فالأصول نوعان: أصل لفظي تمثله الحروف الأصول، وأصل دلالي يمثله المعنى المعجمي لهذا اللفظ.

كما عالج تصرفات "الهمزة" والأشكال الصرفية للأفعال المبنية على جذور معتلة. ولعل أهم ما ميز عمل جورج بهاس في هذا القسم هو استلهامه للنظر الصواتي التوليدي المعيار Generative phonology وتقديم التصور التصريفى العربي لهذه الظواهر وفق الصورنة التوليدية لمقارنته ببعض الأعمال الصواتية التوليدية المعاصرة التي انكبت على دراسة اللسان العربي، وعلى وجه الخصوص منها عمل الأمريكي مايكل بريم Michael Brame. لقد أنجز هذا الأخير أطروحة سنة [1] ١٩٧٠ بمعهد الماشاسوشيست بأمريكا أشاد فيه بجهود التصريفيين العرب وعمل على معالجة القضايا الصواتية التي طرحوها بناء على ما قدمته النظرية الصواتية المعيار. وقد عمل جورج بهاس على تملك هذا الجهاز المفاهيمي وهذه المعدات الصورية وقام بوضع تمثيل صوري للأفكار الوردة لدى التصريفيين العرب مبني على هذه المعدات.

ولعل أكبر خدمة علمية أسداها جورج بوهاس بعمله العلمي هذا للتراث اللغوي العربي هي كثرة النصوص التصريفية التي يزخر بها والتي اجتهد أيما اجتهاد في ترجمتها ونقلها من العربية إلى الفرنسية. وهي نصوص مأخوذة من العديد من المؤلفات النحوية، نحو:

- " التصريف الملوكي " لابن جني ؛
- "المنصف" لابن جني ؛
- "شرح الملوكي في التصريف" لابن يعيش ؛
- "شرح المفصل" لابن يعيش ؛
- "شرح شافية ابن الحاجب" للاستربادي ؛
- "شرح كتاب الكافية في النحو" للاستربادي ؛
- "الممتع الكبير في التصريف"، لابن عصفور ؛
- "شرح ألفية ابن مالك" لابن عقيل ؛
- "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب" لابن هشام ؛
- "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك" لابن هشام ؛
- "كتاب التصريفات" للجرجاني ؛
- "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين" للأنباري ؛
- "حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك" للأشموني .

فقد ناهز عدد النصوص اللغوية التراثية المترجمة في هذا المؤلف من ٤٠٠ نصٍّ بحيث انتهج صاحبه منهجية دقيقة في العمل العلمي فكان يطرح النص بالعربية كما هو في الأصل ثم يعمل على ترجمته وبعد ذلك يوظفه للغاية التي جاء به من أجلها: التعريف باصطلاح معين، أو طرح قضية لغوية ما، أو تحليل وتفسير ظاهرة، ...إلى غيرها من الغايات التي حكمت تأليف الكتاب.

---

(1)Brame, M. (1970) : Arabic Phonology: Implications for Phonological Theory and Historical Semitic, Ph.D. Inédit, MIT.

ونظرا للحيز الزماني والمكاني المسموح به سأعرض مثالا واحد يلخص الأسلوب المنتهج من لدن جورج بوهاس، ويتعلق الأمر بظاهرة **حذف فاء الفعل المثال في مضارع الأفعال ذات حرف حلقي في عينها أو لامها.** يبدأ بهاس تناوله لهذه القضية، على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه، عبر سرد النص الذي يرتبط بها من الكتاب المرجع، أي "شرح الملوكي في التصريف"، ويتبعه ترجمته للسان الفرنسي، ثم ينطلق في تحليله للقضية وتعليقه عليها والعمل على تقريب الفكرة الواردة في التراث اللغوي العربي بشكل صوري معاصر من وضعه أو من وضع أحد الباحثين اللسانيين المعاصرين. وفي النموذج الذي سوف سنعرضه سيعتمد طرح بريم (١٩٧٠) لإنجاز الصورنة الحديثة للظاهرة المدروسة:

""فأما قولهم: "يَضَعُ" و"يَدَعُ"، فإنما حذفت الواو منهما لأن الأصل: "يَوضِعُ" و"يَودِعُ"، لما ذكرناه من أن "فَعَلَ" من هذا إنما يأتي مضارعه على "يَفعِلُ" بالكسر. وإنما فُتِح في "يَضَعُ" و"يَدَعُ" لمكان حرف الحلق. فالفتحة إذن عارضة، والعارض لا اعتداد به، فهو كالمعدوم. فحذفت الواو فيهما لأن الكسرة في حكم المنطوق بها"

(IY, p. 337)

En ce qui concerne les formes yaḍa&u et yada&u, le w a été effacé parce que leur représentation sous-jacente est : yawḍi&u et yawdi&u, puisque nous avons mentionné que les verbes en Fa&aLa de la catégorie que nous étudions ont toujours leur inaccompli en yaf&ilu. La présence du a est motivée par la présence d'une gutturale. Ce a est donc introduit par une règle et l'on ne tient pas compte de ce qui est introduit par une règle : c'est comme s'il n'existait pas ; par conséquent le w est effacé car le i [auquel a été substitué un a] a le même statut que s'il était prononcé ".

La dernière partie de ce texte permet de compléter notre réflexion (…) un élément introduit par une règle phonologique qui, bien que présent dans la forme, ne joue aucun rôle : les règles se réfèrent au statut de cet élément dans la base. Il semble donc qu'à n'importe quel niveau de représentation on doive « regarder en arrière » et prendre en compte la situation existant dans la représentation initiale.[1]

(…) Pour IY, la possibilité de regarder à tout moment vers l'état de la forme au niveau profond rend impossible et inutile l'établissement de pareilles relations d'ordre entre les processus phonologiques. Pour une représentation yawḍa&u, il n'est crucial que le processus d'effacement de w précède le changement du i de la représentation sous-jacente en a, puisque, même au niveau yawḍa&u il est possible de se référer au i de la représentation antérieure »

(١) وقد تطرق جورج بهاس عند معالجته لهذه القضية للطرح الذي اقترحه بريم ١٩٧٠ في الفصل الخامس من أطروحته، إذ أوضح، هذا الأخير، في الفصل المشار إليه " أنه لدراسة هذا النمط من الأفعال وتفسير حذف الواو، في إطار النظرية المعيار، يجب أن تطبق قاعدة حذف الواو قبل قاعدة تحويل الكسرة [i] إلى فتحة [a] بجوار حرف حلقي." فالاشتقاق المقترح من لدن بريم ينص على وجود ترتيب أساس بين قاعدتين الأولى لحذف الواو والثانية لتحويل الكسرة إلى فتحة.

(انظر ترجمة تعليق بهاس في الهامش)[١]

(Bohas 1982 : 324-325-326)

ويوضح لنا بهاس التصور الاشتقاقي المعتمد من لدن بريم، والمخالف لتصور ابن يعيش ومعه التصريفيين العرب، والذي ينص فيه على ضرورة وضع ترتيب تخضع له القواعد الصواتية في تطبيقها، في اللوحة التالية:

/ya+wḍi&+u/

w ⟶ ø/ ___ CiC] [- dérivé]	ø
i ⟶ a/ { L __ C ; C __ L }	a

[yaḍa&u]

(où L = ʔ, h, ħ, &) "

(Bohas 1982 : 325)

ونظرا لأهمية هذا العمل فقد عمل جورج بهاس بمعية جان باتريك كيوم ***Jean-Patrick Guillaume*** وجمال الدين كولوغلي على تطويره وتضمينه مجالات لغوية أخرى من نحو (تركيب) ودلالة، ونقله إلى الإنجليزية سنة ١٩٩٠ حيث نشر في حلة جديدة بعنوان: "The *Arabic* Linguistic *Tradition*".

٤- جهود جورخ بهاس في تثمين وتطوير المنجز اللغوي في النحو العربي

سنقف في هذه الفقرة على عملين فقط من أعمال جورج بهاس في مجال النحو العربي. وأظن أنهما كافيان لإبراز الأهمية التي أولاها للمنجز العربي في هذا المجال. العمل الأول يتعلق بالجهود التي قام بها لأجل إعادة تحقيق كتاب "الأصول" لابن السراج". والعمل الثاني يتعلق بالجهود التي أنجزها للتعريف بفكر سيبويه عبر إعادة تحقيق وقراءة "الكتاب".

٤- ١- جورخ بهاس وكتاب "الأصول" لابن السراخ

اشتغل[٢] جورج بهاس في نهاية عقد الثمانينات من القرن العشرين بمعية مجموعة من الباحثين وطلبة الدكتوراه على إعادة قراءة النسخة المحققة والمنشورة من لدن عبد الحسين الفتلي في طبعتيها سنة ١٩٧٣ وسنة ١٩٨٥. وقد عمل والفريق الذي كان يرأسه على مقارنة محتوى هذه النسخة المحققة والمنشورة بنسخة مخطوطة عثر عليها بالرباط (الخزانة العامة للأوقاف). وبهذا الصدد يعلن أن فكرة إعادة قراءة كتاب ابن السراج استلهمها من عمل الباحثة جنفييف

---

(١) "إن أي عنصر تم إدخاله عبر قاعدة صواتية، بالرغم من وجوده في المعطى، ليس له أي دور إذ القواعد تأخذ فقط بعين الاعتبار الحال التي كان عليها هذا العنصر في الأصل. لذا يجب علينا أن ننظر، في مختلف مستويات التمثيل الصواتي، إلى الوضع الأصلي للمعطى واعتماده. (...) وبناء عليه، يرى ابن يعيش أنه ما دامت رؤية حالة المعطى في مستواه العميق متاحة في كل وقت فلا داعي لوضع أي ترتيب لتطبيق السيرورات الصواتية. لذا فإنه ليس من الضروري، بالنسبة لاشتقاق المعطى "يَضَعُ"، أن يسبق حذف الواو تحويل الكسرة إلى فتحة في التمثيل التحتي بما أن هناك إمكانية دائمة للعودة إلى التمثيل السابق حتى من المستوى الاشتقاقي "يَوْضَعُ".

(2)Georges Bohas 1991: “A propos de l'édition du Kitāb al-ʾuṣūl : l'accès aux texts”, *in* Proceedings of the colloquium on Arabic grammar, edited by Kinga Dévényi and Tamás Iványi, The Arabist المستعرب, Budapest Studies in Arabic

همبرت Geneviève Humbert الذي قدمته خلال مؤتمر خاص ب"تاريخ النحو العربي" عقد بنيمك Nimègue سنة ١٩٨٧، والذي دعت فيه إلى التشكيك في نجاعة النسخ المحققة المتداولة والمعتمدة من لدن الدارسين لـ "كتاب" سيبويه، وعملت على مراجعتها وإبراز مكامن الضعف فيها لأجل تجويدها.(1) ويصرح جورج بهاس بهذا الاستلهام في مقال له نشر عام ١٩٩١ قائلا: "أود أن أوسع هذا التشكيك إلى كتاب أحدث من كتاب سيبويه، ولكن دوره كان فاعلا في تطوير التراث النحوي العربي، باعتباره قراءة لكتاب سيبويه وإعادة لتنظيم المجال النحوي، وأقصد هنا "كتاب الأصول في النحو" لابن السراج." (١٩٩١، ص: ١٠٧)

وقد أسفرت إعادة القراءة هاته على نتائج ذات فائدة كبرى حيث مكنت من الوقوف عند العديد من مواطن ضعف النسخة المتداولة لكتاب ابن السراج في طبعتيها. وسوف لن نطيل في هذا الباب، لذا سنورد ثلاثة أمثلة(2):

- أخطاء في قراءة الأصل:

جاء في النسخة المنشورة عام ١٩٨٥، الصفحة ٥٦، السطر ١٤:

الأصول والفصول فقد أعلنت في هذا الكتاب أسرار النحو وجمعته جمعاً
يحضره وفصلته تفصيلاً يظهره ورتبت أنواعه وصنوفه على مراتبها بأخصر ما

إن الشاهد هنا هو كلمة "يحضُره" الواردة في صدر السطر الثاني. فالقارئ لن يستطيع إدراك معنى النص بهذه الكلمة. والصواب، كما هو وارد في النسخة المخطوطة بالرباط، هو "يحصِره".

وجاء أيضا في النسخة نفسها، الصفحة ٦٣، السطر ١٨:

الجثث وغيرها كذلك. والظرف من الأماكن تكون إخباراً عن المعاني التي
ليست بجثث - يعني المصادر - نحو قولك: البيع في النهار، والضرب عندك،

إن الغريب هنا هو أن الموضوع المدروس هو "الظرف من الأماكن" والمثال المقدم يتضمن عبارة "النهار". والوارد في النسخة المخطوطة بالرباط هو "البيع في الدار".

- **سقوط بعض العبارات:**

جاء في النسخة المشار إليها أعلاه الصفحة ٥٩، السطر ١٣:

---

(1) نقصد بها نسخ: درينبورغ (جزءان ١٨٨١-١٨٨٩)، البلاق (١٨٩٨-١٨٩٩)، والنسخة المحققة من لدن عبد السلام هارون والمتداولة على نطاق واسع في عالمنا العربي (١٩٦٦-١٩٧٧). وقد عملت هذه الباحثة على تبيين العديد من مواطن الضعف في هذه النسخ عبر مقارنتها لمحتوياتها بنسخ مخطوطة أخرى استطاعت التوصل إليها. وقد أنجزت بهذا الشأن أطروحة دكتوراه ناقشتها عام ١٩٩٢ بإشراف جورج بهاس بجامعة باريس ٨ بعنوان: **Premières recherches sur le Kitâb de Sibawayhi**. وقد تم نشر هذا العمل العلمي سنة ١٩٩٥ بعنوان: Les voies de la transmission du kītāb Sībawayhi.

(2) للمزيد من التفاصيل بهذا الشأن نحيل القارئ على مقال جورج بهاس المشار إليه في الهامش ١٦.

وما أحد حاضر، وإنما يراعى في هذا الباب وغيره الفائدة فمتى ظفرت بها في المبتدأ وخبره فالكلام/٣١ جائز، وما لم يفد فلا معنى له في كلام غيرهم.

إن القارئ للجملة الأخيرة من هذا النص لن يفهم المقصود بها لأن تركيبتها غريبة. وتزيح نسخة الرباط هذه الغرابة بإعطائنا الجملة على أصلها وهي: "وما لم يفد فلا معنى له في كلام العرب ولا في كلام غيرهم".

- **القفز على بعض الجمل لتشابه في العبارات الواردة في الفقرة.**

جاء في النسخة المشار إليها أعلاه الصفحة ٢٩١، السطر ٠٥:

للاستدراك بعد النفي، فأنت توجب بها للثاني ما نفيت عن الأول، فمن ها هنا تشابها، تقول: ما قام أحدٌ إلا زيد، فزيد قد قام ويفرق بينهما: أنّ لكن لا يجوز أن تدخل بعد واجب، إلا لترك قصة إلى قصة تامة نحو قولك:

إن الشاهد هنا هو عبارة "يفرق بينهما". بين ماذا وماذا ما دام المثال واحد "ما قام أحد إلا زيد". ويثبت جورج بوهاس هذا النقص بالعودة إلى النسخة المخطوطة حيث يعرض النص على النحو التالي:

"تقول: ما قام أحد إلا زيد، فزيد قد قام **وتقول ما قام أحد لكن زيد فزيد قد قام** ويفرق بينها أن...."

إن الفائدة العامة التي يمكن جنيها من هذا العمل هو أنه يطرح قضايا جوهرية ومنهجية توجيهية للمتعامل أو الراغب في التعامل مع الكتب التراثية اللغوية. بالإضافة إلى أن جورج بهاس بعمله هذا يقرب القارئ العربي وغير العربي من كتاب يعتبر من أمهات الكتب النحوية العربية، ويثير لديه فضول التنقيب عن محتوياته. وعبر هذا التنقيب سيكتشف المرتكزات الأساس للنحو العربي. وسيعلم، أيضا، أن المتداول من نسخ تراثية ما زال في حاجة إلى تمحيص وتعميق للرؤية والتحليل. وقد ختم مقاله، المشار إليه في الهامش ١٦، بدعوة الباحثين لإعادة تحقيق كتب التراث وفق المناهج الحديثة على اعتبار أن المناهج التي اعتمدتها بعض التحقيقات أصبحت متجاوزة وغير صالحة. ويشيد بعمل همبرت في هذا الصدد والنتائج التي توصلت إليها في بحثها المخصص لـ "كتاب سيبويه".

٤- ٢- جورخ بهاس و"كتاب" سيبويه

لقد اهتم جورج بهاس كثيرا بـ "كتاب" سيبويه، واشتغل عليه في محطات زمنية مختلفة ومن زوايا عدة. وسأعمل على ذكر بعضها فقط:

- تحقيق وإعادة قراءة "كتاب" سيبويه": عمل في هذا الشأن، بمعية مجموعة من المتخصصين في التراث اللغوي العربي، على جمع ومقارنة المخطوطات والنسخ المحققة لـ "الكتاب". وقد تبين له عبر هذه المقارنات أن النسخ المتداولة تحمل العديد من الأمور المبهمة والغامضة وفي بعض الأحيان يصل هذا الغموض والإبهام حد التناقض. لكن تقديره وتثمينه للمكانة العلمية التي يمتاز بها سيبويه فقد خلص للتالي: "إذا صادفت في "الكتاب" غموضا ما فمرده إلى الناقل (أو الناسخ) وليس إلى المؤلف. (...) ثم إن دراسة التراث اللغوي العربي باعتماد موارد جديدة من شأنها أن تزيل هذا الغموض والتناقضات التي نلحظها في النسخ المتداولة

وأن تمنحنا قراءات منطقية ومنسجمة وواضحة".[1] وقد تبلورت أفكاره هاته عبر تأطيره لبحث الدكتوراه الذي أنجزته جنفيف همبرت Geneviève Humbert بإشرافه[2] والذي تمت مناقشته عام ١٩٩٢ والذي حمل عنوان "Premières recherches sur le Kitâb de Sibawayhi" ("أبحاث أولى في كتاب سيبويه"). وقد تم تجويده وتنقيحه وتعديله وفق توجيهات وملاحظات لجنة المناقشة، ونشره عام ١٩٩٥ بعنوان: " Les voies de la transmission du Kitāb de Sibawahi "

- حوسبة "كتاب" سيبويه: وضع جورج بهاس سنة ٢٠٠٩، بمعية جمال الدين كولوغلي وباحثين آخرين هما أحمد القادري وأهيف سنو، مشروعا لتشكيل (وضع الحركات) كتاب سيبويه وحوسبته عبر تحويله إلى مدونة قابلة للاستثمار في أبحاث لسانية تعمق المعرفة بهذا الكتاب وعبره باللسان العربي[3]. وقد تم قطع بعض الأشواط في تحقيق وإنجاز هذا المشروع حيث نشر الباحثان مقالا عام ٢٠١١ بعنوان: " Vers un corpus éléctronique du Kitāb de Sibawahi"[4] أوضحا فيه محطات المشروع، وما تم تحقيقه، والمحطات المنتظرة. فالمحطة الأولى كانت هي رقمنة الكتاب برمته، وتم الاعتماد فيها على النسخة المحققة من لدن عبد السلام هارون، ثم تم تحويله آليا من الخط العربي إلى رموز النسخ الأصواتي وبعدها إدخال رموز الصوائت في هذا النسخ. ثم إعادته إلى الخط العربي لتيسير قراءته حيث يصبح مشكولا. وقد بلور الفريق نظاما حاسوبيا قادرا على التعامل مع النص باعتباره مدونة نحو استخراج الاصطلاحات، والشواهد، وأسماء الأعلام، ... وتحديد عدد ورودها وأسيقة ورودها، ....

ويتطلع بهاس وفريقه إلى نشر نسخة ورقية من "الكتاب" مشكولة بعد إنجاز المشروع الذي تحقق منه لحدود تاريخ المقال المذكور جزءًا غير يسير. فعملية الرقمنة والتشكيل خضع لها "الكتاب" برمته لكن الحوسبة خصت فقط الجزء الأول منه والخاص بالنحو. أما الجزء الخاص بالتصريف فما زالت لم تتم حوسبته. كما يتطلع الفريق إلى وضع النسخة المحوسبة على شبكة الإنترنيت بصورة تفاعلية تمكن الزائر من مساءلتها واستثمار ردودها في أعماله العلمية.

- ترجمة "الكتاب" إلى اللسان الفرنسي: يعمل الفريق على تجميع العديد من المقاطع التي تمت ترجمتها من "الكتاب" من لدن أعضائه ونشرها. إذ بتتبعنا للأعمال المنجزة من لدن جورج بهاس والباحثين الذين يشتغلون معه، وطلبته، نلاحظ أن العديد من نصوص "الكتاب" قد تمت ترجمتها بعد إعادة تحقيقها ولا يحتاج مشروع

---

(١) للمزيد من التفاصيل بخصوص الغموض الذي يهم بعض فقرات "الكتاب" لسيبويه، نحيل القارئ على المقال التالي:
Bohas Georges and Ahmad al-Qādirī 1997 : À propos de quelques difficultés du Kitāb, *Studia Islamica*, No. 85, pp. 163-169, Brill, https://www.jstor.org/stable/1595876

(2)Geneviève Humbert 1992 : Premières recherches sur le Kitâb de Sıbawayhi, Thèse pour l'obtention du doctorat, sous la direction de Georges Bohas , Paris 8

(٣) **لقد وضع الباحثان هذا المشروع على موقع "مختبر تاريخ النظريات اللسانية". ولكل غاية مفيدة نضع بين يدي القارئ العنوان الإلكتروني لهذا المشروع:** http://htl-old.linguist.univ-paris-diderot.fr/kitab.htm

(4)Kouloughli Djamel, Georges Bohas 2011 : « Vers un corpus électronique du Kitāb de Sībawayhi », LLMA, , 9, pp.60-67

الترجمة سوى التجميع وإكمال الفقرات التي لم تتم ترجمتها بعد وتنسيقها وإخراجها. وتعد عملية ترجمة أي منجز علمي من لسانه الأصل إلى لسان آخر أعلى مراتب تثمينه وتقديره. فلولا قيمته العلمية لما حظي بهذا الجهد.

٥- جهود جورخ بهاس في تثمين وتطوير المنجز اللغوي في المعجم العربي

جاء اهتمام جورج بهاس بالمعجم العربي عبر انشغاله بآليات تشكيل الكلم العربي. فكل الكتابات التصريفية والمعجمية تقدم لنا من جهة مفهوم "الحروف الأصول" أو مفهوم "الجذر" باعتبارها مسلمة يجب الأخذ بها في تحليل الكلم العربي وفي تصنيف المعاجم العربية. ومن جهة ثانية تقدم لنا المعجم العربي وكأنه يمثل حالة لسانية للسان العربي منسجمة ومتوافقة زمانيا ومكانيا. إن عدم الوقوف عند هاتين النقطتين وقفة تأملية نقدية في المنطلق هو الذي يجعل النتائج المحصل عليها تكاد تتشابه وتتماثل. لذا عمل جورج بهاس على مساءلة مفهوم "الجذر" والبحث في البنيان الداخلي والنسقي للمعجم العربي. وفي هذا الشأن يقول: "إننا ندرس المعجم العربي لاكتشاف التنظيم المركزي لهذا المعجم ومبادئ تطوره"[1] (ص: ٥). فالمعجمي ليس مطالبا فقط بمقابلة لفظة بمختلف المعاني التي تستعمل لها بحسب السياقات والمقامات، ولكنه مطالب أيضا بمعالجة الظواهر المعجمية التي تفرزها المادة المعجمية المشكلة للمدخل: "الترادف"، "المشترك اللفظي"، و"التضاد"، ....

فمشكل معاجم اللسان العربي، سواء منه تلك التي أنجزها معجميون عرب نحو اللسان لابن منظور أو القاموس المحيط للفيروزآبادي، أو المستشرقون نحو معجم كازمرسكي Kazimirski (١٨٦٠)، يتمثل في تصنيف مداخلها بناء على الجذر (الحروف الأصول) وترتيبها ترتيبا ألفبائيا. إن هذا التصنيف والترتيب يحجب الرؤية، حسب التصور المعجمي لجورج بهاس، ويجعل المتعامل مع اللسان العربي لا يدرك العلاقات التقاطعية التي تحملها الكلمات العربية رغم اختلاف بعض حروفها الأصول.

ويمثل لنا لهذه التقاطعات عبر معطيات من اللسان العربي. فمثلا لو أخذنا الكلمات التالية:

بَتَرَ، وبتِرَ، وأبتَر، وانبَتَر، وانبتار فسنجدها جميعها تدل على القطع وأن القاسم المشترك بينها الحروف الثلاثة "الباء والتاء والراء". ولكن إذا وسعنا الدائرة وأدخلنا كلمات أخرى تختلف معها في هذا القاسم المشترك في كليته ولكن تشترك معها في جزء منه: بتَعَ، انبَتَع، بَتَكَ، بَتَلَ، بَلَتَ، برَتَ، سبَتَ، .. فهذه الكلمات تدل هي أيضا جميعها على معنى القطع. ودون شك أنكم لاحظتم الجزء المشترك بين هذه المعطيات والمعطيات الأولى، إنه حرف الباء وحرف التاء. لذا دعا بهاس لتجاوز التصور المعجمي المبني على الجذور إلى تصور مبني على ما اصطلح على تميته "الأَتَل" Etymon. وقد اختار له الرمز є للدلالة عليه. فالأتل هو عبارة عن عنصر يمتاز بمستوى من التجريد أعلى من "الجذر". وهو ثنائي يأتلف من صامتين فقط. ويمكن توسيعه عبر زيادة عنصر ثالث أو رابع بحسب متطلبات الصيغة الصرفية. فهذه العناصر سواء منها ما ينتمي للأتل أو تلك التي يتم زيادتها لا تخضع لترتيب معين وإنما هي مجرد توليفات خالصة. ولم يتوقف بهاس عند هذا الحد من التجريد، بل افترض وجود مستوى أعلى تجريدا من الأتل وهو

---

(1)Georges Bohas 1997: Matrices, étymons, racines. Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe, Peeters, Leuven, Paris,.

مستوى المصفوفة Matrice، ويرمز له بالرمز µ. فهذا المستوى يمنحنا تجاوز النظر المبني على "الفونيم" Phonème، أو الحرف بالتعبير العربي، إلى مستوى أكثر دقة وتجريدا يتصل بالتكوين الداخلي لهذا "الفونيم"، إنها "السمات" Traits المميزة له.

وبناء على هذا التصور، يصبح المعجم العرب منظما بمستويات ثلاث:

- "المصفوفة (µ) وهي عبارة عن توليف يجمع موقعين تلفظيين نحو [شفوي، تاجي] يرتبطان بحمولة دلالية.
- الأتل (є) وهو توليف غير خاضع لأي ترتيب يجمع فونيمين من الفونيمات المنتسبة للموقعين التلفظيين الواردين في المصفوفة نحو [ب، ت]
- الجذع ويمثل الأتل بعد توسيعه بالزيادة سواء أكانت هذه الزيادة بتكرار الصامت الخير أو بحشو صامت جديد. والعناصر الصامتية الأكثر تأهيلا للحشو هي العلل، والأنفيات، والمائعات، والحلقيات."

(بهاس ١٩٩٧، ص: ٠٩)

وقد ذهب جورج بهاس بطرحه هذا مدى أبعد حيث اعتبر أن معطيات اللسان العربي بنسقيتها الداخلية وانسجام توليفاتها تضع افتراض دي سوسير الخاص باعتباطية الدليل اللساني على المحك.

وقد أنجزت أعمال كثير في إطار أبحاث ماجستير وأبحاث دكتوراه بإشراف بهاس أحاطت بمختلف المداخيل المعجمية للسان العربي وفق هذا التصور الأتلي. وأسفرت هذه الأبحاث على نتائج من شأنها أن تفتح بابا جديدا لتمثل المعجم العربي.

٦- جهود جورخ بهاس في تعليم اللسان العربي والمنجز اللغوي العربي

لقد عمل بهاس منذ التحاقه بالجامعة الفرنسية على ترسيخ تعليم اللسان العربي للناطقين بالفرنسية وغيرها. فقد ارتكز إلى تجربته في تعلم هذا اللسان منذ بداية سبعينات القرن العشرين حيث كان طالبا ممنوحا بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق. واستثمر مقترح الوزير الأول الفرنسي ريمون بار سنة ١٩٨١ لأجل تثبيت تعليم العربية بالمؤسسات الثانوية الفرنسية وتكوين أساتذة أكفاء لهذا الغرض، حيث طور البرنامج الذي كان قد بدأه بجامعة باريس ٨ بمعية زميليه الأستاذ بن الشيخ، والأستاذة الشابي المتعلق بدروس تحضيرية لمباريات الكفاءة والتبريز في العربية. وقد كانت هذه انطلاقة التكوين للمؤطرين المتخصصين في العربية. لكن هذه المسيرة عرفت تعثرات كثيرة، وواجهت عقبات متنوعة تعمل على تهميش العربية في الوسط التعليمي الفرنسي. وقد حاول جورج بهاس ويحاول إلى يومنا تجاوزها لقناعته بأهمية العربية لغة وفكرا وثقافة، وبدورها التاريخي في تطور الفكر الإنساني. وقد توجت أعماله الخاصة بتدريس العربية بإنجاز كتاب تعليمي لفنون التعبير العربي بمعية الأستاذة فايزة القاسم والأستاذ محمود فخري[1]. وهو كتاب غني بالتعابير المدخلية للفقرات والروابط بينها، وبنماذج أسلوبية يحتاجها كل باحث أو طالب ينجز عمله بالعربية.

---

(1)Bohas Georges, Fayza El Qasem, Mahmoud Fakhoury **2006 : L'art de rédiger en arabe moderne** فن التعبير بالعربية المعاصرة**. ENS LSH, pp :242.**

وإلى جانب اهتمامه بتدريس وتكوين مدرسي العربية، فقد اهتم بتدريس المنجز اللغوي العربي لطلبة الجامعات الباريسية وباقي الجامعات الفرنسية. فمنذ ثمانينات القرن العشرين وهو يكون أجيال من الطلبة الجامعيين الفرنسيين وغير الفرنسيين ومنهم عربا في مختلف علوم العربية: صواتة، وصرافة، ومعجم، وتركيب، وتحقيق، وعروض،... وقد تخرج على يديه العديد من الدكاترة المتخصصين في اللسانيات عامة وفي قضايا اللسان العربي على وجه الخصوص منهم طلبة عرب ومنهم طلبة غير عرب. ولمعرفة مواضيع الأطاريح التي أشرف عليها أو ناقشها في مجال البحث اللساني نحيل القارئ على الموقع الالكتروني الوارد في الهامش[1]. كما انصب اهتمامه في السنوات الأخيرة على تحقيق وترجمة العديد من المخطوطات السردية التي عثر عليها في تمبوكتو والتي تتناول سيرة الملك الظاهر بيبرس.

خاتمة

إن الذي يهمنا من سردنا لما سبق هو أن تراثنا اللغوي لو لم يكن يحمل في ثناياه قيمة علمية كبيرة لما نال كل هذه الحظوة والعناية من لدن هؤلاء الباحثين العلماء المتخصصين في هذه المجالات اللسانية وعلى رأسهم جورج بهاس. لكن يجب أن نستفيد من آليات اشتغالهم وطرق نظرهم. فتثمينهم للمنتج اللغوي التراثي العربي لم يأخذ شكل تكرار واجترار وتمجيد وتنويه بل عمدوا في تقديرهم لجهود علمائنا ولغويينا إلى العمل على التعمق في أفكارهم واستجلاء أبعادها وإزالة الشوائب عنها والبناء عليها لتشييد صرح جديد من النظر اللغوي إزاء لساننا العربي، ويزيد من معرفتنا به، ويمكننا من إنتاج معرفة لغوية (نحو) مبنية على متطلبات عصرنا واحتياجاته. فكما أن أعمال هؤلاء المستعربين أو المستشرقين الذين أثنوا على جهود العلماء واللغويين العرب لم تكن مجرد خطابة تمجيدية واجترارية لما أنجزوه، بل كانت أعمال تطويرية وإبداعية تسعى في تجاوزهم بالمعنى العلمي للكلمة، فنحن العرب أيضا يجب ألا نكون خطابيين ممجدين لأعمال هؤلاء المستعربين بل يجب أن نعمل ونوجه طلبتنا للعمل على فهم هذه الأعمال واستلهام أسس الفكر النقدي الذي بنيت عليه للإسهام في بناء معرفة لغوية بلساننا العربية تتسم بالجدة والجودة وتستجيب لحاجيات مجتمعاتنا وتلبي طموحاتنا للنهوض بوضع اللسان العربي للاستمرار في أداء وظائفه التعليمية والدينية والثقافية والعلمية.

وفي ختام هذا البحث، ونظرا لكثرة أعمال جورج بهاس وتنوع اهتماماته اللسانية، فإننا نحيل القارئ، على البيبليوغرافيا أدناه، وهي تقتصر على بعض النماذج من أعماله ذات الصلة المباشرة بالموضوع:

Georges Bohas. L'illusion de l'arbitraire du signe. Presses Universitaires de Rennes, pp.122, 2016, 978-2-7535-5042-1.

Georges Bohas. Une manière facile d'identifier les mètres Khaliliens. *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 2010, pp.77-89.

Georges Bohas, Jean-Patrick Guillaume, Djamel Kouloughli. The Arabic linguistic tradition. Georgetown University Press, pp.XII-163, 2006.

Georges Bohas, Fayza El Qasem et Mahmoud Fakhoury. L'art de rédiger en arabe 202exts202 فن التعبير بالعربية المعاصرة. ENS LSH, pp.242, 2006.

(1)https://www.theses.fr/028315545

6. Katia Zakharia, **Georges Bohas**. Sîrat al-malik al-dhâhir Baybars سيرة الملك الظاهر بيبرس IFPO, pp.379, 2006.

Georges Bohas. Matrices, étymons, racines. Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe, Peeters, Leuven, Paris, 1997.

Georges Bohas. Métrique arabe : une alternative au modèle xalîlien. *Langue française*, Armand Colin, 1993, 99, pp.97-106.

Georges Bohas. Contribution à l'étude de la méthode des grammairiens arabes en morphologie et en phonologie : d'après les grammairiens arabes « tardifs. Lille : Atelier national de reproduction des thèses, 1982.

Georges Bohas. Métrique arabe classique et moderne, Thèse de doctorat de troisième cycle, Vincennes, Université de Paris VIII, 1975.

Georges Bohas. : A propos de l'édition du Kitāb al-ʾuṣūl : l'accès aux 203exts, *in* Proceedings / of the colloquium on Arabic grammar, Budapest, edited by Kinga Dévényi and Tamás Iványi, 1991

ونحيل القارئ الراغب في زيادة المعرفة بهذا الباحث، وبالكتب والمقالات التي ألفها خدمة وتثمينا للمنجز اللغوي العربي، ولمعرفة عناوين الأطاريح التي أشرف عليها أو ناقشها ذات الصلة، على المواقع الإلكترونية التالية:

http://www.icar.cnrs.fr/membre/gbohas/
https://www.researchgate.net/profile/Georges_Bohas
http://www.theses.fr/fr/?q=Georges+Bohas

المصادر والمراجع

Bohas Georges : **Matrices, étymons, racines. Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe**, Peeters, Leuven, Paris, 1997.

Bohas Georges : « Métrique arabe : une alternative au modèle xalîlien », ***Langue française***, Armand Colin, 1993, 99, pp.97-106.

Bohas Georges : Contribution à l'étude de la méthode des grammairiens arabes en morphologie et en phonologie : d'après les grammairiens arabes "tardifs, Lille : Atelier national de reproduction des thèses, 1982.

Bohas Georges : « A propos de l'édition du Kitāb al-ʾuṣūl : l'accès aux textes », *in* **Proceedings of the colloquium on Arabic grammar**, edited by Kinga Dévényi and Tamás Iványi, **The Arabist المستعرب** , Budapest Studies in Arabic 1991

Bohas Georges et Ahmad al-Qādirī : « À propos de quelques difficultés du Kitāb », **Studia Islamica**, No. 85, pp. 163-169, Brill, 1997 https://www.jstor.org/stable/1595876

Brame, M. (1970) : **Arabic Phonology: Implications for Phonological Theory and Historical Semitic**, Ph.D. Inédit, MIT.

Geneviève Humbert : **Premières recherches sur le Kitâb de Sibawayhi,** Thèse pour l'obtention du Doctorat, sous la direction de **Georges Bohas** , Paris 8, 1992

Katia Zakharia et Georges Bohas : Sîrat al-malik al-dhâhir Baybars سيرة الملك الظاهر بيبرس 6. IFPO, pp.379, 2006.

Kouloughli Djamel et Bohas Georges : « Vers un corpus électronique du Kitāb de Sībawayhi », LLMA, , 9, pp.60-67- 2011

Kouloughli Djamel Eddine, Bohas Georges et Maria Mouhieddine: « Constitution d'un thésaurus de la poésie arabe autour du diwan de jamîl buṯayna », dans **Langue et Littérature du Monde Arabe** (LLMA), ENS éditions. 2011

Georges Bohas efforts in the study and valorization of the Arabic linguistic and literary heritage

Abstract

French universities and French academics have contributed significantly to the study of Arab tradition in the linguistic and literary fields, and to the valorization of the productions and efforts of Arab grammarians.

In this article we aim to achieve two objectives: the first is the presentation of a pioneer who has left a considerable imprint through his efforts and his scientific contributions in these directions. It is the French linguist Georges Bohas. This choice is justified by its scientific notoriety due to research and studies carried out and scientific knowledge accumulated for more than half a century.

Indeed, he has written and published numerous articles and books in different linguistic fields, dealing with the Arabic language and its internal levels: phonology, morphology, lexicon ..., Arabic metrics, Arabic grammar, and the didactics of the Arabic language.

The second objective of this study is to present the horizons and perspectives that Bohas' works open to Arab and non-Arab researchers in order to deepen our knowledge in the field of linguistics in general and the Arabic language system in particular and to encourage our future researchers to explore these ways for linguistic production in order to meet the needs of Arab societies towards their language and to improve our knowledge of this language in order to ensure its development and continuity.

كتاب «سيبويه في الدراسات الغربية المعاصرة»

«ميكائيل كارتر» نموذجًا

محمد الوحيدي

أستاذ اللغة واللسانيات المشارك بجامعة مولاي إسماعيل بالمغرب

ملخص

يشغل سيبويه موقعا مركزيا في التقليد النحوي العربي. لذلك كان «للكتاب» أهمية محورية في تاريخ الفكر اللغوي العربي باعتباره نصا تأسيسيا للفكر اللغوي العربي عموما. فلا يعدو كل ما جاء بعده أن يكون شروحا وتوسيعات لما وضع أسسه سيبويه في هذا الكتاب. ولعل هذا الوضع التأسيسي هو الذي جعل الكتاب محل جدالات كبيرة ما تزال متصلة إلى اليوم. ولم تقتصر هذه الأهمية على التراث العربي، بل انتقلت إلى الأدبيات الغربية التي اهتمت بالفكر النحو العربي القديم. وهكذا أولى المستعربون (أو المستشرقون) كتاب سيبويه عناية خاصة؛ فنقلوه جزئيا أو كاملا إلى بعض لغاتهم، ووضعوا له الفهارس، واهتموا بترجمة مصطلحاته وشرحها. وكان «الكتاب» جزءا من الجدالات التي أثارتها الأدبيات الغربية حول النحو العربي القديم، من قبيل أصالة النحو، وصلته بالمنطق الأرسطي وغير ذلك من القضايا. تهدف هذه الورقة إلى بحث بعض الجوانب في اهتمام الغربيين بكتاب سيبويه، والقضايا التي طرحوها انطلاقا من التركيز على أعمال أحد أبرز الذين اشتغلوا باللسانيات العربية القديمة وخاصة سيبويه، وهو المستشرق الإنجليزي ميكائيل كارتر الذي خصص القسط الأكبر من دراساته لسيبويه والكتاب.

كلمات مفتاحية

الكتاب، أصول النحو، منطق، ترجمة، مصطلح نحوي.

[بينما يتفق أغلب المستعربين أن لا شيء يُعرَف يقينا حول أصل النحو العربي، فإن الحقيقة التي لا جدال فيها هي أن الكتاب يوجد في صلب تكوين اللسانيات والنحو العربيين. لقد كان أثر أول عمل شامل مكتوب في النحو العربي عميقا جدا إلى درجة أنه حدد الأسلوب بالنسبة للنحاة العرب المتأخرين.]

Amal E. Marogy 2010 *Kitab Sibawayhi: Syntax and Pragmatics*, Leiden: Brill, p 1.

تقديم

لا يخفى أن اهتمام الغرب (أوروبا تحديدًا) بدراسة العربية قديم ؛ إذ يتلازم ونشوء ما يسمى الاستشراق، الذي ارتبط بميلاد الوعي بالذات وبالآخر (العالم الإسلامي). وقد تجسدت هذه العناية في السعي إلى تعلم اللغة العربية وتدريسها، لأن ذلك كان الوسيلة الوحيدة لمعرفة هذا الآخر وتراثه. وقد ازداد الاهتمام بتاريخ الدراسات العربية في أوروبا منذ العمل الرائد الذي قدمه يوهان فُك[1] ؛ حيث سعى الكثيرون إلى كشف الدواعي العلمية (البحثية) والإيديولوجية التي جعلت الغربيين يهتمون بدراسة العربية منذ أن قدَّم بطرس المبجَّل أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية، وكذلك القيمة المعرفية لتلك الدراسات.

وقد كان التراث النحوي في صلب هذه الدراسات ؛ لذلك أولى المستعربون أهمية لكتب النحو العربي ترجمة وتعليقا. ثم عملوا على صناعة كتب نحوية خاصة بهم تساعد الطالب على تعلم العربية. وقد اشتد الاهتمام بالتراث النحوي في الدراسات الغربية المعاصرة، بدراسة تاريخ النحو العربي، وأعلامه، وكتبه، وقضاياه. ولا شك أن دواعي هذا الانشغال لم تعد هي نفسها التي كانت وراء دراسة العربية وعلومها في بداية النهضة الأوروبية والقرون التي تلتها ؛ إذ أصبح الجانب الأكاديمي أقوى وأجلى عبر التركيز على الجوانب التاريخية والمنهجية والمعرفية التي تثيرها الدراسات النحوية.

تروم هذه الورقة إضاءة بعض مظاهر اهتمام الغربيين بالنحو العربي. وقد اخترنا الأدبيات التي اهتمت بالنص المؤسِّس للنحو العربي، «كتاب» سيبويه. لقد شغل سيبويه وكتابه موقعا محوريا في الدراسات الغربية للتراث النحوي العربي ؛ إذ يعد نصا نموذجيا لطرح المشكلات التاريخية والمنهجية التي ترتبط بنشأة الدراسات اللغوية عند العرب، وطبيعة أصولها ومبادئها، وقيمتها المعرفية. ويعد المستشرق الإنجليزي ميكائيل كارتر أحد أهم الباحثين الغربيين الذين درسوا سيبويه ؛ إذ كرس له حياته المهنية والعلمية حتى عُدَّ أحد المختصين فيه.

والورقة منظمة على النحو الآتي : في الفقرة الأولى سنتحدث عن مظاهر عناية الغربيين باللغة العربية ونحوها منذ عصر النهضة. ثم نتناول في الفقرة الثانية اهتمام الدارسين الغربيين بكتاب سيبويه واحتفاءهم به، شرحا وتعليقا وترجمة. وفي الفقرة الثالثة سنعرض القضايا التي عالجها ميكائيل كارتر في دراساته المتنوعة لسيبويه والكتاب. ثم نختم ببعض الخلاصات.

---

(١) يظل كتاب البروفيسور يوهان فُك (*Die Arabischen Studien in Europa: bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts*) أوفى دراسة تستقصي تاريخ الدراسات العربية في أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي إلى بداية القرن العشرين. وبالرغم من قيمة الكتاب، فإن الترجمتين العربيتين التي اطلعت عليهما لا تعكسان، في رأيي، القيمة التاريخية والمعرفية لمضامين هذا الكتاب.

١. عناية المستعربين الغربيين بالعربية والنحو

١.١. تعلم اللغة العربية وتعليمها في أوروبا

نشأت بين العالم الغربي والحضارة العربية الإسلامية علائق متشابكة ومتعددة الجوانب. ولم تكن الحروب الصليبية وحروب الاسترداد إلا جزءا من القصة؛ «فإذا كانت هذه الفصول وأشباهها مصدرا لكثير من العداء للإسلام، فقد كان هناك تقريبا تيار خفي من الرؤى المتصارعة التي تدفقت نحو أوروبا لتحسين التقليد المهيمن. لقد كانت للسفراء، والتجار، وعلماء الدين، والفنانين، والشعراء، والناس من كل الطبقات، والحجاج، والرقيق، روابط مع الشرق، وأولئك الذين عادوا إلى الديار حملوا معهم قصصا من الإعجاب والكراهية»(١).

ويرجع اهتمام الغربيين باللغة العربية والإسلام إلى القرن الثاني عشر الميلادي، تحديدا عندما قام بطرس المبجَّل (١٠٩٢-١١٥٦م) Petrus Venerabilis بنقل القرآن الكريم إلى اللاتينية (١١٤٣م). وقد شهد القرن الثالث عشر الميلادي محاولات كثيرة في هذا الباب، من قبيل وضع معجم لاتيني-عربي، أو معجم مفردات اللغة العربية. لقد كان اهتمام الغرب باللغة العربية في بادئ الأمر لأسباب تبشيرية؛ إذ كان جل الذين اهتموا بالعربية رجال دين مسيحيين، أمثال ريموندوس مارتيني، وريموندوس لولوس، ويبدرو ألَكالا، الذي نشر سنة ١٥٠٥م معجما عربيا-إسبانيا ونحوا للعربية موجَّهين للعمل التبشيري بين المسلمين الذين كانوا يُكرَهون على اعتناق المسيحية بعد سقوط غرناطة. لكن هذا الاهتمام لم يتحول إلى دراسة اللغة العربية دراسة فيلولوجية، واكتفى الغربيون بنقل الكتب العربية إلى اللاتينية في مجالات الطب، والفلك، والفلسفة، لأن العرب حافظوا على التراث الإغريقي، وكانت كتبهم سبيل الغربيين إلى معرفة ذلك التراث(٢). لقد تعزز الاهتمام باللغة العربية ذاتها مع نشوء الحركة الإنسية في إسبانيا وإيطاليا. وساهم ظهور حروف الطباعة العربية في تعزيز هذا التوجه؛ حيث قامت مطبعة المِديتشي بنشر كثير من المؤلفات العربية من قبيل *القانون* لابن سينا، *والعناصر* لأُقليد، ومؤلفات ابن رشد.

خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر زاد نشاط المستعربين واهتمامهم باللغة العربية. وقد كان للمسلمين الذين يقعون أسرى في أيدي الأوروبيين دور محوري في هذه الحركة. يقول روبرت جونز في هذا الخصوص:

«في زمن كانت فرص اللقاء بشخص له معرفة بالعربية محدودة للغاية، و[كانت] حتى فرصةُ القدرة على استعمال شخص يستطيع إنجاز نسخة موثوقة لنص عربي مهم بعيدةً، كانت أخبار وصول أسير مسلم إلى بلاط أوروبي مصدر إثارة بين المستعربين. ليس فقط لأن هناك إمكانية تعلم شيء من العربية من الأسير، بل لأنه قد يكون قادرا على تقديم خدمات كاتب أيضا. فضلا عن هذا، إذا تم إقناعُه بالتخلي عن عقيدته أو إكراهُه على ذلك وتعميدُه، يمكنه أن يبلغ جمهورا أوسع من الأوروبيين باعتباره مسيحيا أكثر مما يستطيعه مسلما، لأن معرفته وأفكاره قد يتم نشرها»(٣).

---

(1) David Blanks and Michael Frassetto, 1999 “Introduction”, In David Blanks and Michael Frassetto (Eds.) *Western Views of Islam*, New York: St. Martin’s Press, p. 2.

(٢) يوهان فُك **الدراسات العربية في أوروبا**، ترجمة سعيد بحيري ومحسن الدمرداش.

(3) Robert Jones, 1988 *Learning Arabic in Renaissance Europe*, Unpublished Doctoral Dissertation, London University. p 64.

إضافة إلى ذلك، أسهم المسلمون الزائرون لأوروبا بحظ وافر في هذا الخصوص؛ حيث كان لسفارات المسلمين في أوروبا دور كبير في تعليم العربية للمستعربين. يشير روبرت جونز إلى أن البعثة الديبلوماسية التي أرسلها السلطان المغربي أحمد المنصور الذهبي السعدي إلى إنجلترا سنة ١٦٠٠م كانت فرصة سانحة بالنسبة للمستعرب البريطاني ويليام بيدويل William Bedwel لتطوير معرفته بالعربية. كما أن سفارة السلطان مولاي زيدان السعدي إلى هولندا سنة ١٦٠٩م ضمت شخصيات كان لها صلات بالمستعربين الغربيين، نذكر منهم محمد بن عبد العزيز الثعالبي، وأحمد بن قاسم الحجري (المعروف بأفوقاي) صاحب الرحلة الشهيرة «رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب»، التي اختصرها باسم «ناصر الدين على القوم الكافرين». لقد كانت لهؤلاء المسلمين صلات وثيقة بالمستعربين ساعدتهم على تنمية معارفهم بالعربية. وهكذا تشير كثير من المخطوطات الأوروبية إلى تعاون أحمد بن قاسم الحجري مع كثير من المستعربين الغربيين أشهرهم طوما الإربيني (١٥٨٤-١٦٢٤) Thomas Erpenius[1].

وهكذا أقبل الغربيون على تعلم العربية، يستغلون كل فرصة تسنح لهم لتعلم العربية أو تطوير معرفتهم لها. وتذكر الدراسات رحلة سليمان بن يعقوب الشامي الصالحاني، المعروف بسليمان الأسود Solomon Negri (١٦٥٦-١٧٢٧)، في نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر، الذي ارتحل من دمشق إلى أرجاء أوروبا يعلِّم العربية للدارسين والباحثين أمثال لويس بيكي، فريديريك روستغارد، كرستيان بنيديكت ويوهان غالينبيرغ.

ولم يقتصر الاهتمام بالعربية تعلما وتعليما على العمل المؤسسي من خلال تأسيس مراكز للدراسات العربية في لايدن، وكمبريدج، وأكسفورد وباريس، بل كانت هناك طرق أخرى، على هامش العالم الأكاديمي، لتعلم العربية عبر نوع من التعليم الفردي أو الخاص أو ما يسمى «مجموعات الدعم المتبادل» (في إنجلترا مثلا)، وهذا يدل على أنه كانت «هناك مجالات أوسع من الفرص لتعلم هذه اللغة أكثر مما افتُرِض سابقا»[2].

لقد سعى المستعربون الأوروبيون إلى توسيع دائرة الذين يعرفون العربية، وكرسوا جهودهم لهذه الغاية. وهكذا ألقى طوما الإربيني في ٥ نوفمبر ١٦٢٠ خطبة بعنوان «حول قيمة اللغة العربية» يبرز فيها قيمة العربية ويحث الناس على تعلمها. يقول مخاطبا جمهوره:

«أعرِضوا عن أولئك الذين يبثون الفرقة بيننا ويسعون لإبعادكم، بزعم صعوبات خيالية، عن دراسة هذه اللغة البديعة. أعترف أنها كانت، من قريب، تطرح علينا صعوبات. لكن ذلك كان لأن الوسائل الضرورية «القواعد، المعلمين، والكتب» كانت مفقودة. لكن الآن أرجو أنكم لن تشكوا من قلتها. من أجل ذلك، اِبدأوا ذلك الآن أيها السادة: انتبهوا لهذه الدراسة النبيلة، امنحوها سويعات كل يوم، وتأكدوا أنه بعد أشهر قليلة سوف أستدعيكم لتشهدوا بالأشياء التي قلتها آنفا»[3].

(1) *Ibid*. p 101.
(2) Jan Loop, 2017 b. "Introduction", p. 2.
(3) Thomas Erpenius, «on the Value of the Arabic Language», Robert Jones (Trans.) *Manuscripts of the Middle East*, I, p 25.

من أجل بلوغ هذه الغاية، وضع طوما الإربيني برنامجا بيداغوجيا لتوفير الوسائل الديداكتيكية الضرورية لتحقيق هذه الغاية؛ حيث نشر النحو العربي *Grammatica Arabica*، وملحقا للمعجم العربي *Lexicon Arabicum* الذي وضعه فرنسيسكوس رافائيلوجينوس. ثم نشر أول طبعة نقدية لكتاب الأمثال العربية *Proverbia Arabica* مع ترجمتها اللاتينية والتعليق عليها[1]. وقد كان ذلك جزءا من حركة واسعة اهتمت بالنحو العربي تواصلت حلقاتها منذ القرن السادس عشر إلى اليوم.

٢.١. النحو العربي عند الغربيين

كان الإقبال على تعلم اللغة العربية أحد الأسباب التي جعلت المستعربين الغربيين يتوجهون نحو إنشاء كتب للنحو العربي تسهل عملية التعلم والتعليم. لذلك عملوا على التعريف بالنظام النحوي للغة العربية. وقد سلكوا في ذلك إحدى طريقتين: الأولى هي إصدار كتب النحو العربي أو نقلها إلى اللغات الأوروبية، بدءا باللاتينية ثم اللغات الأوروبية الأخرى لاحقا: الفرنسية، والإنجليزية والألمانية. فخلال ثلاثة قرون من الاستشراق الأوروبي، بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، قام ثمانية من المستعربين الغربيين بنشر وترجمة عشرة كتب نحوية إلى اللغات الأوروبية الرئيسة[2].

وقد لاحظ تروبو أن الكتب التي تم نشرها أو ترجمتها كليا أو جزئيا إلى اللغة العربية تعود إلى نحويين متأخرين، باستثناء «الكتاب» لسيبويه؛ إذ لا نعثر بينهم على أي كتاب نحوي من العصر الذهبي للنحو العربي[3]. لذلك «اتسمت المعرفة التي كانت للمستعربين الأوروبيين بكتب النحو العربي، حتى بداية القرن العشرين، بكونها مبتسرة إلى حد بعيد وغير كافية لتعطي فكرة دقيقة عنها»[4].

علاوة على ذلك، اتبع المستعربون الأوروبيون طريقة ثانية للتعريف بالنظام النحوي للغة العربية، تمثلت في تأليف أنحاء للغة العربية. وهكذا ظهرت الأنحاء الأولى للغة العربية في اللغات الغربية في القرن السادس عشر. وقد كانت أول محاولة في هذا الباب عمل راهب مغمور يدعى بيدرو دي ألَكالا الذي نشر سنة ١٥٠٥م كتابا قصيرا بعنوان «فنون معرفة اللغة العربية بسهولة» (*arte para ligeramente saber la lengua arauiga*). وقد خصصه للهجة غرناطة ولم يتقيد فيه بنظام النحو العربي، بالرغم من علمه بالنحو العربي؛ بل عمل على تطبيق مقولات نحو اللاتينية على لهجة غرناطة. لذلك من الصعب القول إنه يمثل أو نحو غربي للعربية الفصيحة. ثم تلا ذلك النحو الذي نشره

---

(1) Arnoud Vrolijk 2010 .The Prince of Arabists and His Many Errors, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 73, p 297.

(2) Gérard Troupeau, «Les arabisants européens et le système grammatical arabe». *Histoire, Épistémologie Langage*, tome 2, fascicule 1, 1980. Pp 3-7.

(٣) من أكثر الكتب التي نقلت إلى اللاتينية الأجرُّومية، وتفسير ذلك أن الغاية التعليمية فرضت الاهتمام بكتب نحوية صغيرة في النحو والتصريف، مثل كتاب التصريف للزنجاني أو كتاب العوامل المائة للجرجاني؛ لأنها أيسر منالا. انظر مقالة تروبو السابقة.

(٤) تروبو، «Les arabisants européens et le système grammatical arabe»، ص ٣.

ويليام بوستِل سنة ١٥٣٨م، لكنه يفتقر إلى معرفة صلبة باللغة العربية مثلما لاحظ ذلك يوهان فوك. بالرغم من مظاهر القصور البينة في هاتين المحاولتين، فإنهما أسهمتا في تأسيس الدراسات العربية في الغرب.

وقد شهدت القرون الثلاثة اللاحقة، أي بين القرنين ١٧ و١٩، الفترة الحقيقية التي ازدهرت فيها الأنحاء الغربية للغة العربية. وهكذا نشر طوما الإربيني (طوماس إربينيوس) بين ١٦١٣ و١٦٣٦ ثلاثة أعمال تعد اللبنات الأولى للأنحاء الغربية في أوروبا: «*خمسة كتب في النحو العربي*» (١٦١٣)، «*أسس العربية*» (١٦٢٠)، وأخيرا، أشهر كتبه «النحو العربي» ***Arabica Grammatica*** (١٦٣٦). ويمثل هذا العمل الأخير نقلة نوعية «لأن الإربيني غيَّر طريقته الأصلية التي كان يكتفي فيها بترجمة النظام إلى ما يقابله في اللاتينية إلى إعادة صياغة جذرية للبنية العربية من أجل أن تتلاءم والنماذج الكلاسيكية المفروضة في الأنحاء الإغريقية واللاتينية. وقد جعل هذا التغيير العربية مفهومة أكثر للقارئ الغربي الذي اعتاد سلفا على النظام المستخدم في تدريس اللغات الكلاسيكية»[1].

ظل نحو طوما الإربيني أساس الدراسات العربية في الغرب طيلة القرنين التاليين؛ حيث تمت ترجمته إلى اللغات الأوروبية، وظل نموذجا يحتذيه كل الذين كتبوا أنحاء غربية للنحو العربي. ومن أمثلة ذلك الأنحاء التي صنعها يوهان هيرت (١٧٧٠)، والترجمة الإنجليزية التي قدمها جون ريشاردسن له (١٧٧٦)، والنحو الذي كتبه يوهان ياهن في الألمانية (١٧٩٦). مع بداية القرن التاسع عشر، بدأت تتبلور معالم المدرسة الفرنسية للاستشراق، وقد انعكس ذلك في الدراسات العربية التي انطبعت إلى حد بعيد بعمل البارون سِلفِستر دي ساسي Silvestre De Sacy الذي كان له تأثير كبير على الدراسات النحوية العربية طيلة ذلك القرن[2].

إضافة إلى نشر نصوص من التراث النحوي العربي بعنوان «أنطلوجيا النحو العربي»[3]، ألَّف دي ساسي «النحو العربي» ***La Grammaire Arabe***، الذي يعد أول كتاب فرنسي في النحو العربي. ولعل أبرز سمات هذا الكتاب أنه يلائم وصف ومصطلحات النحاة العرب المعروفين لديه. ولا تخفى الغاية التعليمية من هذا الكتاب؛ إذ وجهه للطلبة المقبلين على تعلم العربية.

لقد شهد القرن التاسع عشر إنشاء الغربيين مصنفات كثيرة في النحو العربي. ويعد النحو الذي ألفه كاسباري من أهم الإسهامات في هذا الباب. فهو يمثل مزجا لأجود العناصر في كتب من سبقوه. وقد أعيد نشر نحو كاسباري -الذي نشره باللاتينية- في الألمانية، ثم نقله رايت Wright إلى الإنجليزية بين ١٨٥٩ و١٨٦٢. ولعل الميزة الجوهرية لهذه الأنحاء التي أُلِّفت في الغرب في النصف الثاني من القرن ١٩ أنها تعكس فصلا متناميا بين نمطين من التحليل. أحدهما يعتمد التقليد النحوي العربي الأصلي؛ والآخر يقوم على اعتماد الكتابة العربية الفعلية -شعرا أو نثرا- في صياغة النحو العربي. وهكذا تم التخلي عن نسق النحاة العرب لصالح بحث فيلولوجي مستقل يتجاهل التحليلات السابقة

(1) Carolyn Killean, 1984 «the development of western grammars of Arabic», Robert Jones, p 223.

(٢) نفسه، ص ٢٢٤.

(3) Silvestre de Sacy, *Anthologie Grammaticale Arabe*, 1829. Paris.

للغة العربية [1]. وتمثل الأنحاء التي ألفها المستشرقون الألمان على الخصوص، نذكر من هؤلاء نولدكه، بروكلمان، وريكندورف، نموذجا واضحا لهذا التوجه [2].

وجملة القول، لقد حاول المستشرقون الغربيون بدايةً فرض النسق اللاتيني-الإغريقي ومصطلحاته على النحو العربي. ثم أدركوا لاحقا ضرورة الفصل بين وصف العربية على أساس تحليلات تقوم على المصطلحات اللسانية الغربية والوصف الذي يعتمد تحليلات النحاة العرب. لكن المستشرقين الغربيين منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اعتبروا أن كتابة نحو غربي للغة العربية لا تقتضي اعتماد القواعد التي صاغها النحاة العرب، بل إن كتابة نحو مرجعي للعربية يتطلب الرجوع إلى اللغة العربية من خلال النصوص العربية. وهذا واضح في الأنحاء التي ألفت في ما يسمى «العربيةُ المعاصرةُ» *modern literary Arabic*.

٢. سيبويه في الدراسات الغربية

١،٢. دراسة التراث النحوي العربي

تركز اهتمام المستعربين الغربيين على توفير الأدوات البيداغوجية التي تيسر لطلاب الدراسات العربية في المراكز الغربية تعلم العربية. لذلك كان التوجه العام هو ترجمة بعض المؤلفات النحوية الأساسية وصياغة أنحاء غربية للغة العربية لهذه الغاية. غير أن القرن العشرين شهد تحولا في اهتمام الدارسين الغربيين بالتراث النحوي العربي؛ حيث اتجه كثير من المستعربين إلى دراسة هذا التراث النحوي وتحليله. وقد كانت وراء هذا الاهتمام دوافع كثيرة تتمحور حول القيمة التاريخية والمعرفية لهذا التراث النحوي.

لقد أدرك كثير من الدارسين الغربيين أهمية النظرية النحوية العربية التقليدية، باعتبارها «إحدى التقاليد (الأدبيات) الكبرى في تاريخ اللسانيات؛ لكنها ما تزال مجهولة للسانيات الغربية الحديثة»[3]. لذلك سعوا إلى «تقديم هذا التقليد النحوي ليس فقط بتلخيصه، بل بوضعه في سياق يجعله متاحا لأي لساني تلقى تكوينه في اللسانيات المعاصرة»[4].

وإذا كانت الدوافع الشخصية تفسر اهتمام كثير من الدارسين بالتقليد النحوي العربي، فإن هذا الانشغال تفسره رؤية لهذا التراث وخصائصه. في هذا الخصوص، يشير كيس فرشتيغ إلى السمات المحددة للتراث النحوي العربي التي حملته على الاهتمام به، وهي: الاستقلال/الأصالة، التسامح تجاه الاختلاف، والاستمرارية/التجانس[5]. ويمكن التمييز بين منظورين في مقاربة التراث النحوي العربي القديم. يقوم الأول على التحليل التاريخي «الذي يكتفي بدراسة تطور النظريات في السياق الاجتماعي، ومحتوى المصطلحات، ومسألة التأثير الخارجي، وتماسك النظريات، دون

(1) Killean, western grammars of Arabic, p 228.
(2) *ibid* p. 228-229.
(3) Jonathan Owens, 1988 *The Foundations of Grammar*, Amsterdam: John Benjamins, p 1.
(4) *Ibid*. p 1.
(5) Kees *Versteegh* 1988 «Pourquoi Etudier la Tradition Grammaticale?», p 208.

الانشغال بمسألة الحقيقة»[1]. في هذا التصور، ليس الغرض تقييم النظريات النحوية وصحتها، بل فهمها في إطار السياق التاريخي الذي نشأت فيه.

خلافا لهذا الموقف، يميل بعض المستعربين الغربيين إلى التعامل مع التراث النحوي العربي باعتبار القيمة المعرفية لنظرياته. فهم يدرسون النحو العربي «ليَفِيدوا منه مباشرة، بأن يأخذوا منه معرفة صحيحة باللغة العربية وتحليلا أحسن مما تقدمه الأنحاء الأوروبية»[2]. وهكذا يكون الهدف من وراء دراسة الأدبيات النحوية القديمة «إجراء مقارنة بمناهج اللسانيات المعاصرة ونتائجها. من ثَم، يُعتقَد أنه يمكن أن نجد في التراث النحوي تحليلات شبيهة ب[تحليلات] اللسانيات المعاصرة، أو تحليلات أكثر نجاعة واقتصادا»[3]. بهذا المعنى، فالتقليد النحوي العربي القديم بالرغم من قدمه، ليس مفصولا أو مفارقا زمنيا، بل إنه ما يزال أساسا للممارسة النحوية العربية في العالم العربي وفي الترجمات الغربية[4].

في هذا الخصوص، يدافع جوناثان أوينز في دراسته للتراث النحوي العربي القديم عن القيمة الإجرائية والتحليلية لكثير من المفاهيم والأدوات النحوية العربية. وهكذا يفترض أن التحليل التركيبي في النظرية النحوية القديمة يتأسس على ثلاثة عناصر أو مسلّمات:

أ) تشكل الوحدات فئات أو طبقات كلمات قائمة على علاقة الاستبدال؛

ب) تمثل مواقع الاستبدال وظائف نحوية؛

ج) ترتبط الوظائف النحوية فيما بينها بعلائق تبعية *dependency relations* تحدد الحالات الإعرابية وعلاماتها.

إن هذا التحليل يجعل «الممارسة النحوية العربية تبدو شبيهة بالبنيوية «المتبصرة» لأن النظرية النحوية المعاصرة تنهض في الحقيقة على الأساس نفسه الذي يشكل عماد النظرية العربية»[5][6].

٢,٢. سيبويه «حارس» اللغة وواضع النحو

انشغلت الأدبيات الغربية بأعلام الفكر اللغوي، لكن لا أحد يضاهي الاهتمام الذي لقيه سيبويه بين الباحثين الغربيين، باعتباره الوجه الأشهر في تاريخ الثقافة الإسلامية. ويرجع ذلك إلى دوره المحوري في تاريخ الثقافة العربية باعتباره «المؤسس» الفعلي للنحو العربي، بل الفكر اللغوي بوجه عام. وهو يكاد يحجب الدور الذي قام به أستاذه

(1) *Ibid*, p 213.
(2) Kees *Versteegh* 1988 «Pourquoi Etudier la Tradition Grammaticale?», p 212.
(3) *Ibid*, p 213.
(4) Johnathan Owens 1997 «The Arabic Grammatical Tradition», p 46.
(5) *Ibid*, p 51.
(٦) شكلت هذه المسألة موضوع جدل بين اللسانيين العرب المعاصرين. وهكذا ذهب البعض إلى أن التراث النحوي القديم يتضمن عناصر ما تزال صالحة لوصف العربية المعاصرة، فضلا عن قيمته المعرفية (مثلا تحليل أحمد المتوكل للتراث النحوي والبلاغي باعتباره وظيفيا في جوهره). بالمقابل، يعتبر فريق آخر أن هناك قيمة تاريخية للفكر النحوي العربي القديم، لكن لا ينبغي إسقاط هذه التحليلات على الوصف اللساني المعاصر للغة العربية، لأن هذا سوف يسقطنا في نوع من اللاتاريخية *anachronism* (انظر عبد الفاسي الفهري بخصوص هذا الموقف).

الخليل بن أحمد الفراهيدي في تاريخ التفكير اللغوي، لولا أن هذا الأخير ارتبط أكثر بدوره في إقامة علم العروض وتأسيس المعجميات العربية، من خلال معجم «العين».

وتكشف أدبيات الغربيين -صراحة أو ضمنا- عن دوافع هذا الاهتمام. وهي ترتبط على العموم بالموقع المركزي للمؤلَّف الوحيد الذي تركه سيبويه -الكتاب- الذي قام به في تاريخ التفكير اللغوي العربي، بل الفكر الإسلامي. فالتقليد النحو العربي في تاريخه ليس إلا استمرارا وتوسيعا لما أصَّله سيبويه في الكتاب. علاوة على هذا، يشير كثير من الدارسين إلى الدور الذي قام به سيبويه في تدوين اللغة العربية، نحوها وصرفها وأصواتها، ومعيرتها. فالكتاب ليس مصدرا للتحليل النحوي/التركيبي للغة العربية فقط، بل هو مصدر للمتن اللغوي نفسه الذي دونه سيبويه -نقلا عن أساتذته وعن الرواة - في الكتاب.

في هذا السياق، انتبه فلوريان كولَمنز إلى هذا الجانب فيما قام به سيبويه، وجعله ضمن أبرز الوجوه أو الأصوات التي عملت على حماية اللغة؛ فسيبويه بهذا المعنى أحد «حراس اللغة» ***guardians of language*** الذين حفظوا اللغة. لقد انشغل سيبويه «بتنظيم معطياته نسقيا واستخراج الاستخدام الصحيح منها، وقد كانت غايته من تأليف كتابه أكاديميةً تماما»[(1)]. وهكذا يدخل ما قام به سيبويه في مجال السياسة اللغوية؛ فهو «لم يوفر فقط أداة ضرورية للسياسة اللغوية، لكنه، عبر تأسيس اللغة المعيارية على أقدم لهجة في صحراء البادية، حدد المسار الذي ينبغي أن تتبعه السياسة اللغوية للعربية»[(2)].

لقد جمع سيبويه متنا ضخما لا يدانيه في شموله عمل آخر. لكن ما جعل الكتاب عملا مرجعيا لا يمكن لأحد الاستغناء عنه إلى اليوم ليس فقط حجم المعطيات التي يتضمنها، ولكن أيضا البنية النسقية المتماسكة، وطريقة الاستدلال والبرهنة. لقد كان وصفه لخصائص اللهجات العربية القديمة مقنعا وقويا؛ إذ يمكن الوقوف على هذه السمات في اللهجات العربية المعاصرة. لقد لعب سيبويه، ومعجم الخليل، دورا محوريا في ترميز اللغة العربية ومعيرتها ما يزال أثره قائما إلى اليوم. علاوة على ذلك، تمثل اللغة التي دونها سيبويه في الكتاب شاهدا على إحدى مراحل تطور اللغة العربية في تاريخها الطويل. لذلك عَدَّ أوينز سنة ٧٩٠م - وهو التاريخ الذي كان فيه سيبويه ما يزال حيا - نهاية ما يسميه طور اللغة العربية ما قبل الانتشار أو التوسع ***pre-diasporic Arabic***؛ لأن سيبويه كان شاهد عيان على هذه المرحلة. وهكذا يمثل سيبويه أساسا للمقارنة بين اللهجات العربية المعاصرة والمصادر العربية القديمة، لأنه أقدم مصدر للغة العربية المدونة[(3)].

لقد اكتسب سيبويه، عبر الكتاب، وضعه المركزي في تاريخ التقليد النحوي العربي لسببين: أحدهما أنه ترك متنا لغويا ما يزال مصدرا يعوَّل عليه لمعرفة تراكيب اللغة العربية في عصره، وأساسا لاسترجاع سمات العربية التي ما يزال بعضها حاضرا في اللهجات العربية المعاصرة. والآخر أنه شكل الأساس الذي قام عليه البناء

(1) Florian Coulmans, 2016 *Guardians of Language*, Oxford: Oxford University Press, p 26.
(2) *Ibid*, p 28.
(3) Jonathan Owens, 2006 *A linguistic History of Arabic*, Oxford: Oxford University Press, p 3.

النظري للتحليل النحوي في تاريخه الطويل؛ فما كتبه النحاة يمثل توسيعا وتطويرا لما صاغه سيبويه من قواعد ومبادئ لتحليل تراكيب اللغة العربية.

٣,٢. «الكتاب» في الأدبيات الغربية

يجمع كثير من الدارسين الغربيين المشتغلين بالدراسات النحوية العربية على القيمة العلمية والتاريخية *لكتاب* سيبويه؛ «فهو أحد الكنوز العظيمة للثقافة البشرية إذ ليس هناك شيء آخر يشبهه. وتقدم صفحاته الألف وصفا متطورا جدا ومفصلا لكلام العرب. وهو يمثل في منهجه نموذجا للصرامة العلمية، إذ يستقي حجته من عشرات اللهجات العربية ومتن مدون ضخم. وباعتباره عملا وصفيا تماما في شكله، تكشف مبادئه الضمنية المنظمة خيالا نظريا رفيعا للغاية وحساسية للحدس اللغوي»[1].

في هذا السياق، تشير برناردز (١٩٩٢) Bernards إلى سمتين تحددان التقليد النحوي العربي: أولاهما مركزية «كتاب» سيبويه في الدراسات اللسانية العربية منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). والثانية هي أن هذا التقليد يتمفصل حول مدرستين فكريتين نحويتين متنافستين: مدرستي البصرة والكوفة. فكتاب سيبويه يمثل على الأرجح أول نحو عربي يتضمن كل ظواهر ومظاهر التركيب والصرف (والصواتة). وتدل الاستمرارية بين سيبويه والنحاة من بعده على أنه لقي قبولا منهم من البداية باعتباره «التحليل النحوي بامتياز» وأنه لا يحتاج أن يضاف إليه أو يستدرك عليه.

لقد أسس سيبويه، عبر *الكتاب*، التقليد النحوي العربي بظواهره وتقسيماته ومصطلحاته وتحليلاته. من أجل ذلك، لا يمكن دراسة هذا التقليد دون العودة إلى المرحلة التأسيسية التي تكوَّن فيها النظام النحوي العربي. ولعل هذا ما يفسر اهتمام الأدبيات الغربية بسيبويه والكتاب. وقد انصب هذا الاهتمام على استكشاف مظاهر جديدة في نظريته، عبر فحص مصطلحاته، ومقولاته، والحجة اللسانية الإمبريقية التي يعتمدها في صياغة تحليلاته وقواعده. وهناك دراسات اهتمت بوضع سيبويه في سياق الميراث النحوي الذي تركه وتأويل وقراءة نسقه في ضوء النظريات المعاصرة.

يقارب انشغال المستعربين الغربيين بالكتاب القرنين منذ أن نشر البارون سلفيستر دي ساسي نصوصا منه في «*أنطلوجيا النحو العربي*» (*Anthologie grammaticale arabe*) سنة ١٨٢٩. وقد كان هارتويغ درنبرغ Hartwig Derenbourg أول من نشر النص الكامل لكتاب سيبويه في باريس بين عامي ١٨٨١ و١٨٨٩. ثم ظهرت ترجمة كاملة مع تعليقات في الألمانية على يد غوستاف ياهن (١٨٩٥). ثم نشر جيرار تروبو (١٩٧٦) معجمه المفهرس للكتاب الذي ما يزال مرجعا لا غنى للباحث عنه.

علاوة على نشر كتاب سيبويه وشرحه والتعليق عليه، ظل الكتاب موضوعا للدرس يجتذب اهتمام الدارسين الغربيين إلى اليوم. ونستطيع أن نكتشف ذلك في الأدبيات الواسعة التي صدرت عن سيبويه والكتاب سواء في سلاسل شهيرة، مثل تلك التي تصدر عن دار بريل للنشر، أو في المجلات الغربية المتخصصة في الدراسات العربية. وتتنوع القضايا التي تضعها هذه الكتابات على بساط البحث؛ إذ تلامس قضايا وأسئلة كبرى حول سيبويه والدراسات النحوية العربية بوجه عام، كما إنها تتناول مسائل جزئية دقيقة في الكتاب، الأمر الذي يكشف معرفة واسعة ودقيقة

(1) Gregg Reynolds, 2011 *Re-imagining the Kitāb of Sībawayhi*, Draft, p 27.

بالكتاب والنحو العربي القديم. ويمكن تلخيص أهم القضايا التي انشغلت بها الدراسات الغربية المعاصرة في ثلاث: ١) تاريخية كتاب سيبويه؛ ٢) الكتاب وتكوُّن النحو العربي؛ ٣) التحليل اللساني للكتاب.

من القضايا المثيرة للجدل تدوين الكتاب ومخطوطاته وطرق نقله؛ إذ إنها من الجوانب المثيرة والغامضة المحيطة بالكتاب غموض حياة سيبويه نفسه. ويمثل العمل الذي أنجزته جنيفييف أمبير Geneviève Humbert بعنوان «*طرق نقل كتاب سيبويه*» مرجعا أساسيا في هذا الباب. فقد عرضت لمخطوطات سيبويه وطرق انتقالها؛ حيث أحصت سبعا وسبعين (٧٧) نسخة من مخطوطات الكتاب موزعة على المكتبات في أوروبا والهند والعالم العربي. وأحد الجوانب المشكلة في دراسة الكتاب هو التغير الملاحظ بين المخطوطات الكثيرة والطبعات المعروفة، منذ الطبعة الأولى لدرنبرغ. لذلك تسجل أمبير أن الكتاب، في المخطوطات، أقل ثباتا مما توحي به طبعاته؛ فالنص عرف حالات متتالية، وله تاريخ بدأ من وفاة سيبويه. لذلك ينبغي أن نتخلى عن فكرة أن يكون النص قد تم إقراره نهائيا[1].

في الاتجاه نفسه، انشغلت الدراسات الغربية المعاصرة بالدور الذي قام به سيبويه في المرحلة التكوينية للنحو العربي. وهكذا عالجت برناردز (١٩٩٢، ١٩٩٧) الدور الحاسم الذي لعبه أبو العباس المبرد في تلقي كتاب سيبويه وقبوله من قبل النحويين كسلطة علمية. وقد عملت على تسليط الضوء على هذه المسألة عبر رصد مظاهر التحول من نقد الكتاب وتحليلاته في كتابه «الرد على سيبويه» إلى قبوله بالكتاب وتكريسه له كمرجعية أساسية في التقليد النحوي العربي. لقد وضع المبرد بذلك نهاية لمحاولات التشكيك في سيبويه ونقده، ومهد السبيل إلى فهم أحسن لأفكار سيبويه والاعتراف التالي بميراث الرجل.

علاوة على الأهمية المركزية التي يطرحها كتاب سيبويه في سياق تكوُّن ومأسسة التقليد النحوي العربي، شُغِلت الدراسات الغربية بالقيمة المعرفية للتحليل اللساني الذي يتضمنه الكتاب. وقد عملت هذه المحاولات على إثبات مظاهر التوازي والتشابه بين النظرية اللسانية المعاصرة والتقليد النحوي الذي طوره النحاة العرب القدماء. بعبارة أخرى، عمل الدارسون الغربيون منذ ميكائيل كارتر (١٩٧٣) على موقعة النظرية النحوية العربية داخل إطار النحو الغربي المعاصر؛ إذ يمكن فهم التحليل النحوي القديم في ضوء هذا التصور. في هذا السياق، اعتبر جونثان أوينز أن هناك ثلاثة مفاهيم أساسية للنظر النسقي للتحليل النحوي القديم: *البنية*، *الفئة*، *والتبعية*؛ فالمفردات ترد في فئات في مواقع داخل البنية وترتبط فيما بينها تركيبيا بعلائق تبعية. وقد كان كارتر أول من نبه إلى إمكانية المقارنة بين التحليل السيبويهي والأدوات التحليلية في النظريات النحوية المعاصرة من قبيل الاستبدال والتحليل المكوني.

في الاتجاه نفسه، اعتبر بوهاس وجماعة في كتاب «التقليد اللغوي العربي» (*the Arabic Linguistic Tradition*) أن الفرضية التلفظية *enunciative hypothesis* تمثل عنصرا محوريا في منهجية سيبويه. فهي تقوم على عمليات ينجزها المتكلم للتأثير في السامع. وهكذا يتم تحليل العبارات لكشف أوجه الشبه والاختلاف بينها في ضوء العمليات التلفظية التي تتم على مستوى الإعمال والإلغاء والإعراب.

(1) Geneviève Humbert, 1995 *Les Voies de Transmission du Kitāb de Sībawayhi*, Leiden: Brill, p 27.

وجملة القول إن كتاب سيبويه أثار إعجاب الغربيين فمحضوه اهتمامهم وحرصوا على دراسته لاستكشاف أسراره وكنوزه، ومعرفة تاريخه باعتباره النص التأسيسي لتقليد نحوي له موقع مركزي في تاريخ الفكر اللغوي الإنساني. في الفقرة القادمة سنقف عند أحد نماذج هذا الاهتمام بهذا العمل الفريد، عبر عرض ما قام به ميكائيل كارتر، أشهر من اهتم بكتاب سيبويه بين الغربيين المعاصرين.

٣. سيبويه و«الكتاب» في دراسات كارتر

١.٣. عناية كارتر بسيبويه: نظرة عامة

يعد ميكائيل كارتر Michael G. Carter واحدا من أشهر المستعربين الغربيين في القرن العشرين. اهتم كارتر، منذ منتصف الستينات من القرن الماضي (تحديدا ١٩٦٨ سنة مناقشة أطروحته حول كتاب سيبويه)، بالتراث النحوي العربي ترجمة ودراسة ونشرا. فقد انشغل بدراسة مظاهر مختلفة في النحو العربي وقضايا يطرحها تكوُّن الفكر النحوي العربي. كما أنه عمل على تقديم بعض نصوص النحو العربي، عندما قام بنشر كتاب «*نور السجية في حل ألفاظ الأجرومية*» لمحمد الخطيب الشِّربيني، وترجمه إلى الإنجليزية وعلَّق عليه[١]. لكن اسم كارتر ارتبط أكثر وبقوة بسيبويه.

يعترف كثير من الدارسين أن كارتر هو أفضل من تخصَّص من الغربيين في سيبويه؛ إذ لم يتوقف عن العناية به منذ أن أنجز رسالة خصصها لدراسة «مبادئ التحليل النحوي عند سيبويه». وقد نشر كارتر أعمالا كثيرة متتالية حول الفكر النحوي وأسسه وآلياته عند سيبويه، فأنجز مقالات أكاديمية، ومداخل تعريفية في موسوعات مختلفة للتعريف بسيبويه وكتابه. ويعد كتابه «*سيبويه*» (كارتر ٢٠٠٤) خلاصة ما قدمه حول سيبويه؛ إذ يمثل تركيبا للأفكار التي طورها حول سيبويه والكتاب طوال أربعة عقود. ولا يخفي كارتر اقتناعه بأن سيبويه هو المنشئ الفعلي للنحو العربي، وأن كل ما جاء بعده سار على النهج الذي اختطه في الكتاب. وقد انشغل بطرح قضايا جوهرية في دراسة وتاريخ النحو العربي، من قبيل مسألة أصالته أو تأثره بمؤثرات خارجية، وسيرورة تكوُّنه، والمبادئ والأصول المنهجية التي قام عليها الكتاب، وقيمتها المعرفية والتاريخية.

يكشف كارتر في مقدمة كتابه عن سيبويه الأسباب التي جعلته يفتتن بما أنجزه إمام النحاة؛ إذ يرى أن السمات الفكرية الشخصية التي تمتع بها أهلته لأن ينجز أهم ما أبدعه الفكر العربي-الإسلامي: النحو. لقد كان سيبويه -في نظر كارتر- المؤسس الفعلي للنحو. يقول في هذا الخصوص: «سيبويه ليس فقط مؤسس النحو العربي، بل إنه أيضا [مؤسس] اللسانيات العربية، والأمران مختلفان. علاوة على هذا، تكشف كل صفحة في «*الكتاب*» بوضوح أنه كان عبقريا، [و] كان تصوره للغة ذا معنى كلي. وعندما نضع في الاعتبار أنه ربما لم يكن يتكلم العربية سليقة، إذ كان فارسي الأبوين، فإن ما أنجزه يبدو شيئا مدهشا للغاية».[٢]

---

(١) نشر كارتر النص وترجمته الأنجليزية سنة ١٩٨١ بعنوان "*Arab Linguistics: An Introductory Classical Text with Translation and Notes*". واللافت للنظر أن التحقيق العربي لهذا النص لم يظهر إلا في السنين الأخيرة (سنة ٢٠٠٧)، عندما نُشِر النص بتحقيق الشيخ سيد بن شلتوت.

(2) Carter, M.G, 2004 *Sībawayhi*, Oxford: Oxford University Press, p 1.

ولا يتوقف تأثير سيبويه عند النحو بمعناه المعياري ؛ بل يخص كل جوانب الوصف اللساني. ويؤكد كارتر الطابع الوصفي للعمل الذي قام به سيبويه في «*الكتاب*». وقد صدر في ذلك عن تصور للغة، بل نظرية للغة قبل التصدي للمعطيات والوقائع اللغوية من أجل اكتشاف المبادئ التي تنتظم تلك المعطيات. لذلك يعتقد كارتر أن «تحديد ووصف هذه اللغة في صورتها المثالية كان الإنجاز الأهم للكتاب الذي خلَّد سيبويه لاثني عشر قرنا، وما يزال الوثيقة التأسيسية لكل التطورات اللاحقة في اللغة العربية»[١].

٢.٣. «الكتاب» وتاريخية النحو العربي عند كارتر

لا شك أن «الكتاب» لسيبويه هو أول كتاب وضع في النحو. لذلك، ظل في صلب الجدالات حول مسائل تتصل بتاريخ النحو العربي ونشأته. ويشير كارتر إلى «أن ما يلفت النظر أن لا يكون -فيما يبدو- لعمل ضخم مثل «*الكتاب*» سوابق؛ إذ يصعب مقاومة الرغبة في البحث عن تأثيرات أو نماذج سابقة»[٢]. في هذا الخصوص، تبنى تصورا يرى أن التأثير الخارجي -الإغريقي تحديدا- لا يمكن أن يفسر نشأة النحو العربي، وأن عوامل تخلُّقه كانت داخلية؛ حيث ربط أكثر بين النحو والفقه. علاوة على ذلك، يفترض أن «الكتاب» يمثل المرحلة النسقية في تاريخ النحو العربي.

٣.٢.١. «الكتاب» *وأصل النحو*

يعد أصل النحو العربي من القضايا التي ما فتئت تثير الجدال بين الدارسين الغربيين. فقد افترض أغلب المستعربين أن العرب أخذوا النحو عن الإغريق (مباشرة أو من طريق السريان). ولعل ميركس Merx أول من صاغ افتراض الأصل الإغريقي للنحو العربي، عندما حاول أن يبرهن على أن النحاة العرب طوروا علم النحو باحتذاء النموذج الإغريقي الذي كان متاحا لهم عبر الرسائل المترجمة، تحديدا الترجمة السريانية لنحو ديونوسيوس دي ثراكس المعروف المسمى «*Technē Grammaikē*». وقد عبر لِشتنشتاتر Lichtenstädter عن الفرضية الإغريقية ***the greek hypothesis*** حين أكد بكثير من اليقين «أن التصورات الأساسية لفقهاء اللغة العرب مأخوذة من النحو الأرسطي الذي انتقل إلى الفكر العربي عبر وساطة حقيقية للدارسين السريان»[٣]. وبالرغم من أن كثيرا من الدارسين الغربيين المنصفين منذ أواسط القرن التاسع عشر أمثال إيفالد ورينان برهنوا أن هذا الزعم قائم على الجهل، فإن الفرضية الإغريقية ما تزال تجد من يدعمها ويدافع عنها[٤].

ويعد كارتر أحد أبرز المستشرقين الذين تصدوا لدحض فرضية التأثير الخارجي في نشأة النحو العربي؛ إذ استدل على قصورها وتهافت الأسس والمزاعم التي تقوم عليها. في هذا الخصوص، يؤكد أنه «بالرغم من أنه قد يكون

(1) *Ibid*. p 2.
(2) *Ibid*. p 2.
(3) *cited in* Carter, «The Origins of Arabic Grammar», p 1.
(٤) نشير ههنا إلى أن بعض المستشرقين الذين حملوا لواء فرضية التأثير الخارجي الإغريقي في النحو العربي قدموا مراجعة نقدية لمواقفهم. وهكذا لم يجد كيس فرشتيغ -وهو أحد أبرز الذين تبنوا فرضية التأثير الإغريقي- غضاضة في أن يعلن أن إحدى السمات الجوهرية التي تعرِّف النحو العربي هي استقلاله. فرغم كون التقليد النحوي قد يحوي بعض العناصر التي ترجع إلى التأثير الأجنبي، فإن تلك العناصر ظلت معزولة وأن دورها لم يكن حاسما أو جوهريا في تطور النحو العربي.

صحيحا أن بعض العناصر من الثقافة الإغريقية ربما تكون تسربت إلى النحو العربي، فإن كثرة المفاهيم والمصطلحات الفقهية والأخلاقية في أول كتاب للنحو العربي (كتاب سيبويه) تدفعنا إلى البحث عن أصول النحو العربي في معجم ومناهج الفقه الإسلامي»[١].

يرفض كارتر الدور الإغريقي عبر الوسيط السرياني في نشأة النحو العربي، ويبرهن على أن الأطروحة الإغريقية، التي يصفها بأنها لا تاريخية، لا تتناقض فقط مع ما يعده أول كتاب للنحو العربي، بل تتجاهل حقيقة أن المصادر العربية سكتت تماما عن أي تأثير خارجي. بالمقابل يقترح أن تُرَدَّ أصول النحو العربي إلى العلوم الإسلامية، تحديدا (أصول) الفقه.

وهكذا يرجع كارتر تهافت الفرضية الإغريقية إلى جملة من العناصر نوجزها على النحو الآتي[٢]:

أ) تقوم أطروحة التأثير الإغريقي على أساس تاريخي أساسه الترتيب التالي: نحو إغريقي> نحو سرياني> نحو عربي. لكن العرب طوروا نظرياتهم النحوية (على سبيل المثال التقسيم الثلاثي للكلم) قبل أن تصبح المؤلفات الإغريقية متاحة لهم. لذلك فافتراض التأثير الإغريقي سيكون لا-تاريخيا.

ب) تنهض هذه الأطروحة على حكم أوروبي مسبق غير مفهوم يرى في الإغريق مصدر كل تجديد علمي في العصر الوسيط. ويستندون في هذا الزعم على أن العرب اعتمدوا ابتداء من القرن التاسع على ترجمات التراث اليوناني في الفلسفة والطب والرياضيات والفلك ونحو ذلك.

ج) من الأمور التي غفل عنها المدافعون عن ادعاء التأثير الخارجي أن المصادر العربية لم تشر إلى هذا التأثير؛ فلو كان هناك تأثير لما أنكرته المصادر العربية كما أشار إلى ذلك إرنست رينان.

د) لعل أكثر مظاهر قصور الفرضية الإغريقية وضوحا أنها لم تُعرَض على النحو العربي نفسه. فلم يعرِّف الهلِّينيون نوع النحو الذي يزعمون أنه تم نقله من الإغريق.

انطلاقا من هذه الملاحظات، يرى كارتر أن المفاهيم الإغريقية ليست واردة تماما بالنسبة للنسق النحوي الذي بناه النحاة العرب منذ سيبويه، ليس لأن هناك فروقا بين اللغتين، بل لأن تصور سيبويه للنحو يختلف جذريا عن التصور الذي بناه الإغريق. من أجل ذلك، يقترح كارتر البحث عن أصول النحو العربي داخل النسق الفكري الإسلامي نفسه، عبر الاستدلال على ما يسميه رمزي بعلبكي «الفرضية الفقهية» ***the legal hypothesis***. وهكذا أقام كارتر في كثير من دراساته علاقة وثيقة بين النحو و(أصول) الفقه؛ إذ يؤكد «أن النحو لا يكون له معنى إذا لم يتم ربطه بالجوانب العملية للنظرية الإسلامية أو بالسلطة التي كان يتمتع به النحاة داخل المجتمع الإسلامي. باختصار، يجب أن نعد النحو فرعا من الأخلاق، كما كان، على سبيل المثال، في المسيحية الوسيطة»[٣].

(1) Carter, «The Origins» p 1.
(2) *Ibid.* p 4-5.
(3) Carter, «The Ethical Basis of Arabic Grammar», p 9.

يزعم كارتر أن هذه العلاقة الوثيقة بين النحو والفقه بدأت تجلياتها في أول كتاب في النحو، أي كتاب سيبويه. وهكذا يفترض أن المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي قد تم تكريسها أيام سيبويه. وهذا يعني أنه كان في متناوله نسق كامل للتأمل المجرد في السلوك البشري، يمكن نقله إلى ميدان اللغة لينتج نظرية نحوية مقبولة. يمكن القول إذن إن سيبويه كان له الفضل في تنظيم المعطيات اللغوية في متن خاضع لمعايير تتجذر في الممارسة الفقهية.

لقد فحص كارتر الجهاز المفاهيمي الذي اعتمده سيبويه في الكتاب، فلاحظ فيه الأثر الفقهي الواضح. ويمكن أن نقتصر هنا على ثلاثة أدلة مصطلحية/مفهومية تثبت الأساس الفقهي للنحو في تصور سيبويه:

١) المعايير الأربعة التي اعتمدها سيبويه لصحة الكلام (الحسن-القبيح-المستقيم-المحال) ذات طبيعة أخلاقية؛

٢) يرد مفهوما المنزلة والموضع المرتبطان بالقياس الأصولي الفقهي في سياقات فقهية ونحوية؛

٣) توجد مفاهيم نحوية كثيرة (البدل، العوض، سعة الكلام، خيار، حد، حجة، أصل، دليل، نية...) يمكن أن تفهم في ضوء استخداماتها الفقهية.

تفيد هذه الحجج المصطلحية أن النحو العربي تأثر بالنسق الإسلامي الذي تخلَّق داخله، ومن ثم يمكن «أن نستنتج بشكل أكيد أنه إذا كانت المصطلحات المنهجية للتحليل النحوي اختراعا إسلاميا، فإن إمكانية التأثير الأجنبي في المصطلحات العربية، حتى لو تم إثباتها، تنحصر في عدد قليل من المصطلحات التي تعالج المقولات والأعراض»[(١)].

يشير كارتر (المرجع نفسه) إلى أن معرفتنا بالكتاب تمكننا من دحض نتيجتين نظريتين تقتضيهما الفرضية الإغريقية. إحداهما أن تأويل الهلِّينيين للنحو العربي يفترض علاقة سببية ضرورية بين الإغريقية والسريانية والعربية؛ وهذا يفتح الباب لمقاربة لا تاريخية للموضوع. والأخرى، وهي الأخطر، تقتضي أن النحو العربي برمته يعتمد على المبادئ الإغريقية. وهذا الخطأ يفسر كثيرا من الجهل والإحباط الذي نلاحظه في نقد «*الكتاب*». علاوة على هذا، تعكس هذه الفرضية أيضا نوعا من الاحتقار للنحاة العرب الأوائل.

تقود هذه الملاحظات إلى أن النحو الذي تمثله سيبويه وتجسد في تحليله النحوي كان نتيجة لسيرورة داخلية للنسق الفكري الإسلامي، ولم يكن نتيجة احتذاء النموذج الإغريقي. ومن ثم لا ينبغي البحث عن مظاهر التأثير الخارجي الإغريقي في النحو في هذه المرحلة. ونستطيع أن نستنتج من هذا «أن بعض الأفكار الإغريقية دخلت في وقت لاحق إلى النحو العربي، لكن فقط بعد أن تم استيعابها داخل الفكر الإسلامي ككل، وكذلك نتيجة عجز العرب عن فهم الطبيعة الوظيفية للنسق النحوي عند سيبويه»[(٢)].

٢.٢.٣. «*الكتاب*» *وتكوُّن النحو العربي*

أثارت سيرورة تكوين النحو العربي جدلا واسعا بين الدارسين عربا وغربيين. وإذا كان «الكتاب» لسيبويه أول كتاب في النحو، فإن الجدل لم يتوقف حول مسألة ترتبط بهذه الفترة من تاريخ النحو العربي: من كان أول نحوي عربي؟ انشغل

(1) Baalbaki Ramzi, 2007 «Introduction», *The Early Islamic Grammatical Tradition*, p 9.
(2) Carter, «The Origins» p 5.

كارتر (١٩٧٢ [٢٠٠٧]، ١٩٨٥، ٢٠٠٤) بمعالجة هذه المسألة عبر دحض الفرضية الإغريقية، وأيضا عبر إعادة قراءة الفرضية القديمة التي تجعل أبا الأسود الدؤلي أو نحوي عربي. ويعتقد كارتر أن سيبويه «كان أول نحوي حقيقي» وأنه المؤسس الفعلي لعلم النحو. وقد اعتمد لدعم هذه الفرضية على فحص دلالة عبارة «نحويون» التي وردت في الكتاب. ولعل كارتر هو أول من أعاد تأويل هذه العبارة لإعادة صياغة التاريخ التكويني للنحو العربي في أطواره الأولى.

تبنى كارتر كما أسلفنا تصورا يدحض فرضية التأثير الإغريقي، وقد كان عليه أن يفحص دور *الكتاب* في سيرورة تكوين النحو العربي. يتأسس هذا التصور على تمييز ثلاثة أطوار في تكوين النحو العربي:

١) الطور الأول: يعود إلى النصف الثاني من القرن السابع الميلادي ويرتبط أساسا بتدوين النص القرآني ومبادئ الكتابة العربية.
٢) الطور الثاني: يشمل المحاولات الأولى لبناء نحو عربي، ويمثله من يدعوهم سيبويه في الكتاب «نحويون».
٣) الطور الثالث: وهو المرحلة التي يجسدها النسق النحوي الذي وضعه سيبويه في الكتاب دون الرجوع إلى أي تقليد سابق.

يمثل سيبويه وفق هذا المنظور بداية الطور الثالث في تطور النحو العربي، أي طور النحو النسقي/المنهجي. فالكتاب بهذا المعنى يعد أول كتاب في النحو؛ أما ما كان قبله، فلا يعدو أن يكون محاولات بدائية أو أولية. لذلك، يعتقد كارتر أن سيبويه لم يعتمد في الكتاب على أي تقليد سابق في الدراسة النحوية؛ بل إنه كان أول عمل من نوعه وكان أثره حاسما فيما أعقبه. يقول في هذا الباب:

«المرحلة الثالثة للنحو هي تصور *الكتاب* وظهور النحو العربي كما نعرفه اليوم. فكل النحو العربي مشتق إما من *الكتاب* أو من التدريس الشفوي لمعاصري سيبويه. لكن الكتاب ليس نتاجا لتقليد من الدراسات النحوية، بل هو أول عمل من نوعه. ولهذا السبب يمكن أن نؤرخ للمرحلة الثالثة للنحو العربي، وهي في الوقت نفسه مرحلة التدشين، ابتداء من النصف الثاني للقرن الثامن (٧٥٠ م)»[1].

يؤسس كارتر اعتباره سيبويه أول نحوي بالمعنى الحقيقي على الاستدلال على غياب تقليد نحوي يمكن أن يكون قد اعتمد عليه. في هذا الخصوص، تتبع كارتر استخدام دلالة كلمتي «*نحو*» و«*نحويون*» في الكتاب. لقد عمل على البرهنة على أن كلمة «نحو» لم تستخدم للدلالة على فن أو علم النحو -أي كمقابل لمصطلح ***Grammar***- قبل القرن التاسع الميلادي. لذلك، يؤكد كارتر أن سيبويه لم يستعمل قط كلمة نحو بمعنى العلم أو الصناعة التي تشكلت بعده، بل قصد به فقط «طريقة العرب في كلامهم». وهكذا «يمكن تفسير ظهور معنى جديد للنحو باعتباره انعكاسا لتغير كيفي في المقاربة، [...] أي تبني منهج سيبويه الوصفي لأغراض معيارية وتعليمية. ومن ثم، فإنه يمكن أن يُترجَم النحو كما استُخدِم في الكتاب بالطريقة التي يتكلم بها الناس فعلا»[2].

(1) *Ibid*, p ٢٥.
(2) Carter, 1985 «When Did the Arabic Word *Nahw* First Come to Denote Grammar? », p 266.

من جهة أخرى، يعد كارتر أول من حاول إعطاء دلالة جديدة لكلمة *نحويون* التي وردت في الكتاب في سياق البرهنة على أن النحو باعتباره عملا منهجيا مكتملا بدأ مع سيبويه، وليس قبله. يحيل لفظ نحويون في الكتاب على مجموعة من العلماء الذين لم يذكر أسماءهم -وليس ضمنهم شيوخه الذين أخذ عنهم (الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب)- والذين اختلف معهم في بعض المسائل. ويعتقد كارتر أن لفظ «نحويون» كما ورد في الكتاب ينبغي أن يربط بدلالة «النحو» على «الطريقة في الكلام»، لا على العلم أو الفن. لذلك يزعم «أنه من الصعب أن نشك في أن ما كان يعنيه بـ[كلمة] نحويون «الذين يهتمون بطريقة الناس في كلامهم»، لكن لم يكن هناك بَعْدُ أي علم «للنحو»، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك «نحاة» بالمعنى التقني»[1].

بهذا المعنى، لم يكن قبل كتاب سيبويه تقليد نحوي يمكن أن يكون قد اعتمد عليه. ويورد كارتر بعض الحجج تدعم هذا الزعم. من ذلك أن سيبويه نفسه عندما قدم إلى البصرة ليتعلم الفقه والحديث، لم يكن هناك حقل للدراسة النحوية قائم بذاته. والاعتبار الثاني أن سيبويه أو كتب الأخبار لم تشر إلى أي كتاب في النحو؛ فلو وُجِدت لم يتردد في ذكرها، خصوصا أنه كان حريصا على ذكر مراجعه. من ثم، يمكن القول «إن *النحويين* يمثلون طورا بدائيا للنحو قبل زمن سيبويه. من جهة أخرى، ينبغي أن نأخذ في الحسبان أنه لا المؤرخون العرب ولا سيبويه نفسه اعتبروا أن النحويين لعبوا دورا مهما في تطور النحو»[2].

نلاحظ إذن أن كارتر اجتهد لكي يمنح سيبويه فضل تأسيس النحو بمعنى الدراسة النسقية للغة العربية. لذلك يرى أن المفهوم التقني للنحو لم يكن موجودا قبل سيبويه؛ وهو أيضا لم يستخدمه بهذا المعنى في كتابه. من ثم «ينبغي أن نستنتج أنه لو كان هناك مثل هذا المصطلح، أو لو كان سيبويه يعلم بأي من الأنشطة (بما في ذلك الإغريقية أو السريانية)، لكان لها صدى الكتاب»[3].

من جهة أخرى، حاول كارتر أن يرد على كل الذين انتقدوا الكتاب واتهموه بالافتقار إلى نسق منهجي وتفسيرات مقنعة، وأخذوا عليه الغموض والسطحية. وقد ساءه أن يُتَّهَم بأنه أقل حذقا، أو أن موهبته الفكرية أقل من موهبة أستاذه الخليل. لذلك يؤكد أنه «بالرغم من القدرة البارزة للخليل ويونس، وإسهامها المادي في الكتاب، فإنه لم يكن في إمكانهما أن يبنيا النسق النحوي الذي طوره سيبويه»[4]،[5].

---

(1) Carter, *Sibawayhi*, p 4.
(2) Carter, «The Origins» p 7.
(3) *Ibid*, p 8.
(4) *Ibid*, p 25.
(٦) أبدى كثير من الباحثين تحفظا على هذه الصورة التي يرسمها كارتر لسيبويه باعتباره عبقريا يظهر فجأة في بيئة فكرية لم تكن تعرف إلا الإرهاصات الأولى للفكر النحوي. بل إن ما يقوله سيبويه نفسه عن الرواة والشيوخ الذين أخذ عنهم تفند تمثيل الواقع على هذا النحو. في هذا الخصوص، يؤكد رفائيل طلمون أن سيبويه كان ينشط في حقل لم يكن بكرا، وهذا ما تدل عليه الجدالات التي صاحبت الكتاب. وتدل بعض الكتب لنحاة ينتمون للمدرسة الكوفية على وجود تفكير نحوي متقدم قبل سيبويه. لكن هذا لا يمنع من القول إن *الكتاب* يظل أول دراسة نسقية لنحو العربية.

٣.٣. بنية «الكتاب»: الأصول والمنهج

يكشف النحو العربي عن نسق تحليلي متماسك وقائم على مفاهيم وأدوات واضحة؛ فوصف الظواهر والمعطيات يصدر عن أصول منهجية عامة راسخة وأدوات تحليلية مشتقة منها. واللافت للنظر أن هذه الأصول المنهجية تمثل أساس الوصف الذي قدمه سيبويه في الكتاب، حتى لو لم تكن صريحة كما سيحدث لاحقا. في هذا الخصوص، يؤكد كارتر أن سيبويه كان يملك تصورا واضحا حول كتابه، كما يظهر من طريقة تنظيمه، ومعالجته للمعطيات اللغوية (المتن اللغوي)، والمصطلحات التي يستخدمها.

لعل أحد الجوانب المنهجية في الكتاب ما يتعلق بالمتن اللغوي الذي تعامل معه سيبويه؛ إذ إنه منظم وفق معايير تحدد وضع كل مكونات هذا المتن وعناصره. ومعلوم أن معطيات (شواهد) سيبويه تحوي كلام الأعراب، وأشعار العرب، والقرآن، والحديث، وأمثال العرب، وما اصطنعه النحاة. والملاحظ أن هذه المعطيات/الشواهد مرتبة بحسب درجة «طبيعيتها»، لذلك يمنح كلام الأعراب درجة أعلى في الحجية.

علاوة على دور السماع في استكشاف النسق النحوي وقواعد العرب في كلامها، يشغل القياس موقعا مهما داخل الأصول المنهجية التي يعتمدها سيبويه. فقد نظر سيبويه إلى القياس «كأداة أساسية في تحليل كلام العرب وفي تنظيم المتن المسموع وتقليص الشذوذ إلى الحد الأدنى. وبهذا المعنى، يختلف سيبويه عن النحويين المتأخرين الذين يستخدمون القياس بطريقة نظرية صرف وصناعة بنى مركبة لا يجيزها المتكلمون، أو أداة للحكم على مقبولية الاستخدام اللغوي، وفي كثير من الأحيان رفضه والطعن عليه»[(1)].

أما فيما يخص المصطلحات المستخدمة في الكتاب، يؤكد كارتر -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- أن المصطلحات النحوية التي استخدمها سيبويه في الكتاب تمتح من المجال الفقهي. وأساس ذلك تصوره للغة باعتبارها سلوكا اجتماعيا ينظم وفق معايير أخلاقية. فاللغة بهذا المعنى «مجتمع» من الكلمات يخضع لقوانين يخضع لها الأفراد في سلوكهم الاجتماعي.

يصدر *الكتاب* إذن، في نظر كارتر، عن منظور واضح للغة باعتبارها نسقا اجتماعية يخضع لقواعد ومعايير أخلاقية تضبط سلوك المتكلمين. وقد عبر سيبويه في هذه الرؤية عن نسق منهجي واضح تجليه أدوات ومفاهيم تحليلية، ومصطلحات تجسد الانسجام الداخلي للنسق النحوي باعتباره مكونا للنسق الفكري الإسلامي العام، وليس عناصر استعيرت من ثقافة غريبة طبقت على اللغة العربية كما يدعي أصحاب فرضية التأثير الأجنبي.

٤.٣. قراءة «الكتاب» في ضوء اللسانيات الحديثة

لم يجتذب *كتاب* سيبويه اهتمام الغربيين فقط لكونه أول دراسة نحوية نسقية للعربية، بل لقيمته المعرفية باعتبار منظوره للغة، والأدوات التحليلية التي اعتمدها في معالجة ظواهر اللغة العربية. وهكذا عمل كثير من الدارسين الغربيين إلى إجراء مقارنة بين بعض المفاهيم والأدوات التحليلية التي تضمنها *الكتاب* وبعض المفاهيم التي اعتمدتها اللسانيات

---

(1) Baalbaki, *The Legacy of the Kitab*, p 52.

المعاصرة. في هذا الخصوص، كشف ميكائيل كارتر عن بعض الجوانب في القيمة اللسانية للتحليل السيبويهي والعلاقة بين كتاب سيبويه واللسانيات المعاصرة.

لا يتردد كارتر في الكشف عن تصوره لكتاب سيبويه باعتباره نسقا تحليليا تثوي خلفه نظرية واضحة للغة. وهكذا يقرر أن «أول نحو عربي نسقي، كتاب سيبويه، يقدم نمطا من التحليل البنيوي لم يكون معروفا في الغرب حتى القرن ٢٠»[١]. وهكذا يعقد كارتر مقارنة بين المقاربة البنيوية المعاصرة للغة والمقاربة التي يمكن استكشافها في ثنايا *الكتاب* لسيبويه. ويجمل كارتر تصوره للعلاقة بين التصور اللغوي الضمني في الكتاب والمنظور البنيوي المعاصر للغة على النحو الآتي:

«بينما يكرس كل النحاة العرب صورة اللغة العربية باعتبارها لغة منطوقة، فإننا نشعر أن هذا الافتراض مبرر تقنيا فقط عند سيبويه: فهو يعالج اللغة المكتوبة كما لو أنها كانت نقلا صوتيا للمنطوق، ويؤسس كل تحليله على فكرة أن الكلام نشاط اجتماعي يقع داخل سياق للمتكلم والمخاطَب. وهذا أمر مهم لسببين: الأول أنه يقتضي أن الكلام يمكن أن يعالج كشكل من السلوك، كنوع من المواضعة الاجتماعي، وثانيا، ونتيجة لذلك، أن المخاطب يقوم بدوره الخاص في تحديد الشكل اللغوي الذي يستخدمه المتكلم»[٢].

انطلاقا من هذا التصور، يجمل كارتر المظاهر المعاصرة للتحليل البنيوي في كتاب سيبويه في جملة من العناصر[٣]:

أ) يعامل سيبويه اللغة كنوع من السلوك الاجتماعي عبر استخدام مفاهيم تقنية استعارها من التحليل الفقهي. لذلك يصح القول إن سيبويه وسع مفهوم الفعل المقبول ليشمل الكلام المقبول. هذا التصور يذكرنا بالنظرة التي كرستها اللسانيات المعاصرة منذ دي سوسير للغة باعتبارها شكلا من أشكال السلوك الاجتماعي.

ب) يكشف تنظيم أبواب الكتاب (إعراب/تركيب، صرف، صواتة) عن تصور معين للغة يوافق مفهوم التمفصل المزدوج في اللسانيات المعاصرة. في هذا الخصوص، يشير كارتر إلى «أن الكتاب يتَّبع تماما وبدقة الترتيب الذي يقتضيه مفهوم التمفصلين، وهو طبقات الكلمات، والتركيب، والصرافة، وأخيرا الصواتة»[٤].

ج) لكن التحليل التركيبي الذي يتضمنه الكتاب لا يقف عند الخصائص الخطية للسلسلة المنطوقة، بل ينظر في المواقع التي تشغلها المكونات داخل العبارة ووظائفها. وهكذا يمكن، في نظر كارتر، مقابلة مفهوم الموضع عند سيبويه بمفهوم الفئة التوزيعية؛ إذ إن هناك تجليا واضحا للتوزيعية البلومفيلدية في التحليل الذي يتضمنه *الكتاب*.

د) أخيرا يشير كارتر إلى أن *الكتاب* يحوي أمثلة كثيرة لتطبيق مبدأ الجهد الأقل الذي يحكم كثيرا من عمل اللغة البشرية، خاصة في تحليل الظواهر الصوتية.

(1) Carter, 1973 «An Arab Grammarian of the Eighth Century A. D.: A Contribution to the History of Linguistics», p 146.
(2) *Ibid*, p 147.
(3) Carter, 1980 «Sibawayhi and modern linguistics».
(4) *Ibid*, p 23.

تشير الأمثلة الكثيرة التي أوردها كارتر في مناسبات مختلفة وأعمال متعددة إلى أن سيبويه وصل إلى نتائج شبيهة بما وصلت إليه اللسانيات المعاصرة، لكن باتباع مناهج وطرائق خاصة تنبني على منظوره للغة. إن الغرض من هذه الموازنة هو أن يوضح «كيف يدين النحاة المتأخرون بالكثير لسيبويه، الذي يظل إلى اليوم المصدر الموثوق للمعطيات الأصلية والكفاية المنهجية. وعندما تقاس أفكاره إلى [أفكار] اللسانيات الغربية المعاصرة سيصبح عمق تحليله وتماسكه واضحا، ملاحظاته وخلاصاته تماثل أغلب تصوراتنا الحديثة، وهذا توافق علمي لا يدل على صلة تاريخية، بل يثبت فقط حقيقة القول القديم إن العقول العظيمة تفكر بالطريقة نفسها»[1].

٤. خاتمة

لا شك في أن سيبويه هو أحد صناع الإنسية الإسلامية؛ فكتابه يمثل أحد العناصر التأسيسية للثقافة والفكر الإسلاميين. لذلك ظل خلال قرون يثير اهتمام الدارسين الغربيين الذين خصوه بدارسات تبرز مظاهر العبقرية فيه، لكنها أيضا سعت إلى فهم كثير من الأسرار التي ما تزال تلفه. ويمكن القول إن مايكل كارتر يظل أهم من كَتَب عن سيبويه وكتابه. فهو لا يخفي انبهاره بالكتاب الذي يصدر عن عبقرية فذة مكنته من أن يبدع نسقا نحويا تكرس على مر السنين. ولم ينشغل كارتر بالمنجز خلال أكثر من أربعة عقود لأنه يؤمن بعبقريته ودوره في تأسيس النحو -وهو أمر لم يكن ليتأتى حتى لشيخه الخليل بن أحمد- فقط، بل لأنه يسلط الضوء على مرحلة مهمة من تاريخ النحو العربي. فقراءة كتاب سيبويه تساعدنا على إعادة كتابة مرحلة من العصر التكويني للتقليد النحوي العربي الذي ما تزال جوانب كثيرة منه عصية على التفسير والتحليل.

(1) Carter, 2012 «Forward», *In* Marogy Amal E. (Ed.), p x.

المصادر والمراجع

١) تروبو، جيرار. «نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه»، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، ع.١، ١٩٧٨م، ص: ١٢٥-١٣٨.

٢) الحديثي، خديجة. **كتاب سيبويه وشروحه**، بغداد: مطابع دار التضامن، ط١، ١٩٦٧م.

٣) الحديثي، خديجة. **دراسات في كتاب سيبويه**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٨٠م.

٤) الحريص، ناصر فرحان. «مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه :التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية»، **جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها**، ع ١٩، ٢٠١٧م، ص: ٣٧٣-٤٣٢.

٥) طلمون، رافي. «نظرة جديدة في قضية أقسام الكلام: دراسة حول كتاب ابن المقفع في المنطق»، **الكرمل**، ع. ١٢، ١٩٩١م، ص: ٤٣-٦٧.

٦) شاهين، عبد الصبور. **في التطور اللغوي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٥م.

٧) عبد التواب، رمضان. **دراسات وتعليقات في اللغة**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٤م.

٨) عمايرة، إسماعيل أحمد. **المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية**. عمان: دار حنين، ط٢، ١٩٩٢م.

٩) فوك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**. ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٠م.

١٠) فوك، يوهان. **الدراسات العربية في أوربا حتى مطلع القرن العشرين**. ترجمة وتقديم وتعليق: سعيد حسن بحيري ومحسن الدمرداش، القاهرة: زهراء الشرق، ط١، ٢٠٠٦.

1) Auroux, Sylvain et al. (Eds.) 2000 *History of the Language Sciences*, Vol 1, Berlin: Walter de Gruyter.
2) Ayoub, Georgine and Kees Versteegh (Eds.) 2018 *The Development of a Tradition: Continuity and Change*, Leiden: Brill.
3) Baalbaki, Ramzi, 2004 *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*, Hampshire: Ashgate.
4) Baalbaki, Ramzi, 2008 *The Legacy of the Kitab: Sībawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory*, Leiden: Brill.
5) Bernards, Monique 1992 *Establishing a Reputation: the Reception of Sībawayhi's Book*, Doctoral Dissertation, the Radboud University Nijmegen.
6) Bernards, Monique 1997 *Changing Traditions: Al-Mubarrad's Refutation of Sībawayh and the Subsequent Reception of the Kitāb*, Leiden: Brill.
7) Bernards, Monique 2012 «Pioneers of Arabic Linguistics», In Bilal Orfali (Ed.), *In the Shadow of Arabic: The Centrality of Language to Arabic Culture* pp. 197-220.
8) Carter, Michael G. 1972 «Twenty Dirhams' in the Kitāb of Sībawaihi», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol 35, No 3. Pp. 485-496.
9) Carter, Michael G. 1973 «Ṣarf et ḫilāf, contribution à l'histoire de la grammaire arabe», *Arabica*, T. 20, fasc. 3, pp. 292-304.
10) Carter, Michael G. 1980 «Sibawayhi and modern linguistics», *Histoire Épistémologie Langage*, T. 2, fasc. 1, pp. 21-26.
11) Carter, Michael G. 1981 «The Use of Proper Names as a Testing Device in Sībawayhi's», *Historiographia Linguistica*, Vol.8, N. 2-3, 345–356.
12) Carter, Michael G. (Ed.) 1981 *Arab Linguistics: An Introductory Classical Text with Translation and Notes*, Amsterdam: John Benjamins.

13) Carter, Michael G. 1985 «When did the Arabic word *naḥw* first come to denote grammar?», *Language & Communication*, Vol. 5, No. 4, pp. 265-272.
14) Carter, Michael G. 1990 «Arabic Grammar», In *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, M. J. L. Young et al. (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 118-138.
15) Carter, Michael G. 1994 «Writing the History of Arabic Grammar», *Historiographia Linguistica*, Vol 21, No 3. pp 385-414.
16) Carter, Michael G. 1973 «Language and Law in the Ṣāḥibī of Ibn Fāris», *Arabica*, T. 20, fasc. 3, pp. 139-147.
17) Carter, Michael G. 2001 «A Missing Link between Law and Grammar, the Intiṣār of Ibn Wallād», *Arabica*, T. 48, fasc. 1, pp. 51-65.
18) Carter, Michael G. 2004 *Sībawayhi*, Oxford: Oxford University Press.
19) Carter, Michael G. 2007 «The Origins of Arabic Grammar», *In* Ramzi Baalbaki (Ed), *The Early Islamic Grammatical Tradition*, pp: 36-65, Aldershot: Ashgate.
20) Carter, Michael G. 2012 a. «Forword», *In* Marogy Amal E. (Eds), pp: ix-x.
21) Carter, Michael G. 2012 b. «The Parsing of Sībawayhi's Kitāb, Title of Chapter 1, or Fifty Ways to Lose Your Reader », *In* Marogy Amal E. (Eds), pp: 101-118.
22) Carter, Michael G. 2015 «The Grammar of Affective Language in the Kitāb », *In* Marogy Amal E. and Kees Versteegh (Eds), pp: 36-65.
23) Carter, Michael G. 2018 «A Twelfth Century League Table of Arab Grammarians», *In* Ayoub Georgine and Versteegh (Eds), pp: 76-95.
24) Coulmas, Florian 2016 *Guardians of Language: twenty Voices Through History*, Oxford: Oxford University Press.
25) Dannenfeldt, Karl H. 1955 «The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic», *Studies in the Renaissance,* Vol. 2, pp. 96-117.
26) De Sacy, Silvestre [1904] 1829. *La Grammaire Arabe*, Tunis: Société Anonyme de L'imprimerie Rapide, 3ème édition.
27) Goldziher, Ignaz 1994 (trans. Dévényi and Ivaniy) *On the History of Grammar among the Arabs*, Amsterdam: John Benjamins.
28) Humbert, Geneviève 1995 *Les Voies de La Transmission du Kitāb de Sībawayhi*, Leiden: Brill.
29) Jones, Robert, (translated) 1986. Thomas Erpenius (1584-1624) «on the Value of the Arabic Language». *Manuscripts of the Middle East*, I, pp. 15-25.
30) Jones, Robert 1988 *Learning Arabic in Renaissance Europe*, Unpublished Doctoral Dissertation, London University.
31) Killean, Carolyn G. 1984 «The Development of Western Grammars of Arabic», *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 43, No. 3, pp. 223-230.
32) Kouloughli Djamel.2005 «Carter, M. G., Sibawayhi», *Histoire Épistémologie Langage*, (27) 2, pp. 182-189
33) Larcher, Pierre 2007 «Les origines de la grammaire arabe, selon la tradition: description, interprétation, discussion», In Everhard Ditters and Harald Motzki (Eds.) *Approaches to Arabic Linguistics*, Leiden: Brill, pp: 113-134.
34) Lochon, Christian 2015 «Arabe, Langue D'Europe Depuis des Siècles», URL: https://francesyrie.org/fichiers/rubriques/arabe-2015-langue-d-europe.pdf
35) Loop, Jan et al. (Eds.) 2017 a. *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden: Brill.
36) Loop, Jan 2017 b. «Introduction», in Loop, Jan et al. (Eds.), pp. 1-12.
37) Marogy Amal E. 2010 a. *Kitāb Sībawayhi: Syntax and Pragmatics*, Leiden: Brill.

38) Marogy Amal E. 2010 b «Kitāb Sībawayhi and Modern Linguistics. A Synoptic View of a Complementary Relationship», *Synergies Monde arabe,* n° 7 pp. 29-34.
39) Marogy Amal E. (Ed.) 2012 *The Foundations of Arabic Linguistics: Sībawayhi and Early Arabic Grammatical Theory*, Leiden: Brill.
40) Marogy Amal E and Kees Versteegh (Eds.) 2015 *Kitāb Sībawayhi: Interpretation and Transmission*, Leiden: Brill.
41) Owens, Jonathan 1984. « Structure, Class and Dependency: Modern linguistic theory and the Arabic grammatical tradition», *Lingua*, 64, pp: 25-62.
42) Owens, Jonathan 1988. *The Foundations of Grammar: An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam: John Benjamins.
43) Owens, Jonathan 1990. *Early Arabic Grammatical Theory: Heterogeneity and Standardization*, Amsterdam: John Benjamins.
44) Owens, Jonathan 1997. «The Arabic Grammatical Tradition», In Robert Hertzon (Ed.) *The Semitic Languages*, Oxford: Routledge.
45) Owens, Jonathan 2006. *A Linguistic History of Arabic*, Oxford: Oxford University Press.
46) Reynolds, Gregg 2011 *Re-imagining the Kitāb of Sībawayhi*, Draft. www.academia.edu/32384466/gregg_reynolds_re-imagining_the kitab_of_sibawayhi.pdf
47) Rousseau Jean 1980. «F. Bopp et la pratique de la grammaire arabe», *Histoire Épistémologie Langage*, tome 2, fascicule 1, *Éléments d'histoire de la tradition linguistique arabe*. pp. 53-66; doi : https://doi.org/10.3406/hel.1980.1053
48) Shah, Mustafa 2003 a «Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Kūfan Tradition», *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 1, pp. 47-78. http://www.jstor.org/stable/25728093.
49) Shah, Mustafa 2003 b «Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Baṣran Tradition», *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 2, pp. 1-47. http://www.jstor.org/stable/25728108
50) Suleiman, Y. 1989 «On the Underlying Foundations of Arabic Grammar: A Preliminary Investigation», *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 16, No. 2, pp. 176-185. www.jstor.org/stable/195150.
51) Talafheh, Amjad, 2003 *La terminologie grammaticale complexe dans le Kitāb de Sībawayhi*, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2.
52) Talmon, Rafael, 2000 «Naḥwiyyūn in Sībawayhi's kitāb», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol 30, N°.2, p. 12-38.
53) Troupeau, Gérard 1963. «Deux traités grammaticaux arabes traduits en latin», *Arabica*, T. 10, Fasc. 3, pp. 225-236. www.jstor.org/stable/4055067.
54) Troupeau, Gérard 1980. «Les arabisants européens et le système grammatical arabe», *Histoire Épistémologie Langage*, tome 2, fascicule 1, *Éléments d'Histoire de la tradition linguistique arabe*. pp. 3-7. doi : https://doi.org/10.3406/hel.1980.1048.
55) Versteegh, Kees, 1977 *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: Brill.
56) Versteegh, Kees, 1980 «Hellenistic Education and the Origin of Arabic Grammar», *Progress in Linguistic Historiography*, E.F.K. Koerner (Editor) Amsterdam: Benjamins, pp. 333-344.
57) Versteegh, Kees, 1988 «Pourquoi Etudier la Tradition Grammaticale?», *Le Maroc et La Hollande*, Abdelmajid Kaddour et al. (Eds.), Rabat: Uiversité Mohamed V, pp. 207-2017.
58) Versteegh, Kees, 1995 «Western Studies on the History of Arabic Grammar 1969-1994», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol 30, N°.2, p. 12-3.

Abstract

No doubt, Sibawayhi (d.796) occupies a central position within the grammatical arabic tradition, since he is the founder of Arabic Grammar. His 'Al-Kitaab' (the book) is the foundational text of the linguistic desription of the Arabic language. Therefore, this book has ever been at the center of linguistic tradition among arabic commentators. Moreover, Sibawayhi, and his book, has always excited western interest. So, many writers have been interested in its content by commenting, translating, and thouroghly studying. Among them, Michael G. Carter has devoted much attention to sibawayhi and his kitaab. Moreover, he has founded a project for this end, dedicated to translating and commenting sibawayhi's book. This paper tries to give a sketchy outline of the issues raised by the study of sibawayhi's kitaab in academic arabicist tradition, more specifically, in Carter's scholarship.

الجلسة الثالثة

النثر العربي القديم في منظور الدرس الأجنبي: آراء ومقاربات

- **قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ**

محمد مشبال

- **"الفكر خارج ذاته" أو رأيان في تجنيس المقامة**

بسمة عروس

- **موقف كراتشكوفسكي من إحدى الدراسات في مجال الأدب العربي القديم رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري أنموذجًا**

رفيقة بن ميسية

- **ألف ليلة وليلة: رؤية فرنسية**

سلوى الميمان

- **الجاحظ بين المقاربة الاستشراقية والمقاربة المقارنتية**

مسالتي بشير

قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ

محمد مشبال

أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب بتطوان في المغرب

ملخص

تنطلق هذه الدراسة من فكرة مفادها أن قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ ينبغي تقديرها في سياق الدراسات الأدبية والاستشراقية الغربية التي سادت قبل منتصف القرن العشرين؛ فالمناهج السائدة في هذه الفترة مناهج خارجية تعنى بدراسة العلاقة بين الأعمال الأدبية والمؤثرات الخارجية، لأجل ذلك كانت قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ، لا تتجه إلى دراسة نصوص هذا النثر في بنيتها الأدبية الجمالية أو الفكرية، بقدر ما تتجه إلى دراسة المؤثرات السياسية والاجتماعية والعقائدية التي تفاعلت معها. والحق أن الباحث استطاع بهذه المقاربة أن يضيء للقارئ جانبا مهما من معنى هذه النصوص، لا يمكن طمس قيمته مهما قلّلنا من أهمية هذا النوع من المقاربات اليوم، بما في ذلك اهتمامه بالبحث في تفاصيل سيرة المؤلف (الجاحظ)، والمحيط الذي عاش فيه. وعلى الرغم من هذا التوجه الخارجي في قراءة شارل بلا، إلاّ أنها لم تعدم إشارات إلى بعض سمات هذا النثر والأنواع التي ينطوي عليها، كما أنها قدمت للقارئ نظرة تعاقبية تاريخية لهذا النثر، لا يمكن إنكار قيمتها. وعلى نحو ما حرصنا على تقدير هذه القراءة في سياقها المعرفي التاريخي، حرصنا أيضا على تقديرها في سياق الدراسات الاستشراقية للأدب العربي، التي لا يمكن إنكار فائدتها في الكشف عن مشكلات هذا الأدب، مهما ارتكزت هذه الدراسات على بعض مقولات الاستشراق وأطاريحه التي حاولنا مناقشة بعضها في هذه المداخلة.

كلمات مفتاحية

الجاحظ - النثر القديم - صورة المرأة - البلاغة والحجاج - الاستشراق.

إن قيمة أية قراءة أو دراسة للأدب العربي -سواء أكان صاحبها عربيا أم أجنبيا- تكمن فيما تضطلع به من أدوار في الكشف عن مشكلات هذا الأدب وأسئلته العميقة. ويفترض أن أي قراءة أجنبية علمية لأدبنا العربي، أن تغني هذا الأدب، مادامت أنها قراءة تصدر عن سياق حضاري وثقافي وعلمي مغاير للموضوع المقروء؛ إنها تُقبل عليه محمّلةً بإرث ثريّ من الأسئلة والأدوات والرؤى. ولكن هذه القراءات الأجنبية قد لا تبرأ من أحكام غير علمية نتيجة مقولات جاهزة متجذرة في تمثلات الذات للآخر (أو الغرب للشرق)، ولكنها تظل أحكاما غير مؤثرة في قيمة هذه القراءات وإسهامها في التعريف بالثقافة العربية والكشف عن مقوماتها.

في هذه الدراسة سنقف على إسهام المستعرب الفرنسي شارل بلا (١٩١٤- ١٩٩٢) في التعريف بالجاحظ وقراءة نثره، ومناقشته في بعض الأحكام أو التفسيرات التي قدمها. ولكن قبل ذلك، ينبغي أن ننبّه إلى أن قراءته لا تنفصل عن السياق الثقافي الأدبي الذي أنجز فيه كتاباته؛ فهو من منظورنا الآن مؤرخ تقليدي للأدب؛ يُعنى في المقام الأول بسيرة الكاتب وصورته الخاصة والعامة، وبالبيئة الاجتماعية والجغرافية والاقتصادية والثقافية التي أسهمت في تكوين عقله، وبتتبّع أعماله تاريخيا، ورصد مصادرها وتأثيراتها اللاحقة.

هذا المنظور التقليدي في دراسة الأدب، ليس عديم القيمة الآن، على الرغم من تطور الدراسات الأدبية في الفترة التي أعقبت الفترة التي كتب فيها شارل بلا دراساته عن الجاحظ؛ فإذا استحضرنا نقد تزفيطان طودوروف لإفراط الدراسات الأدبية الحديثة في عزل الأعمال الأدبية عن سيرة مؤلفيها والسياقات التي أنتجت فيها، والاهتمام المطلق بـ «المقاربات الداخلية والمقولات النظرية الأدبية»[1]، فإننا سنمنح قراءة شارل بلا الأهمية التي تستحقها، لأنها تدرس الأعمال الأدبية باعتبارها خطابا عن العالم؛ أي إنها أعمال ذات علاقة بسيرة صاحبها الخاصة والعامة، وذات ارتباط بالسياقات السياسية والإيديولوجية والأدبية التي تفاعلت معها.

صحيح أن شارل بلا ليس ناقدا أدبيا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي لم يعن بتحليل أعمال الجاحظ تحليلا داخليا يقرّبنا من أدب الجاحظ تقريبا شافيا، ولكن شغفه الشديد بالجاحظ وسعة اطلاعه على أعماله ترجمة وتحقيقا وتأريخا، أسعفه في وضع يده على عديد من سماتها، والكشف عن المعاني التي تنطوي عليها. إذ يمكننا القول إن دراساته الجاحظية لا يمكن الاستغناء عنها لأي دارس لأدب الجاحظ وتصوره البلاغي والنقدي والفكري.

وتعتمد مقاربتنا لقراءة شارل بلا لأعمال الجاحظ، على تناول الموضوعات الآتية:

١. صورة الجاحظ (سيرة حياة).
٢. تصنيف أعمال الجاحظ.
٣. أعمال الجاحظ والسياق.
٤. سمات نثر الجاحظ.
٥. صورة المرأة.

(١) تزفيطان طودوروف، الأدب في خطر، ص.١٨

١. صورة الجاحظ (أو سيرة حياة)

نستطيع القول إن أهم جانب شغل شارل بلا في دراساته عن الجاحظ، هو إعادة بناء سيرة حياته الخاصة والعامة، من خلال المعلومات المتوفرة سواء في آثاره أو في آثار غيره ممن امتدحه أو انتقده، أو من خلال النوادر التي تحكي شهرته الواسعة. ولأنه أديب عبقري واسع الشهرة، فقد تعرضت صورته إلى عديد من المبالغات التي تقصد إلى التسلية غير مكترثة بالواقع.

ألح الباحث على صفة الحرية والاستقلال التي اتسمت بها نفسية الجاحظ، وقد مكنته معرفة هذه الصفة من تفسير سبب عدم بلوغه مكانة مرموقة في الكتابة الديوانية وانتقاد رأي ابن شهيد الذي فسر ذلك بعيوبه. ولكن ضجره بمنصب كاتب الديوان وميله إلى الاستقلال لا يعنيان أن كتاباته لم ترتبط بالمؤسسة الحاكمة؛ فالباحث يؤكد أن الجاحظ في قسم كبير من مؤلفاته كان كاتبا شبه رسمي مكلفا بإذاعة إرادات حكومية أو تبسيط أفكار دينية والدفاع عن العباسيين.

كما تطرق الباحث إلى علاقات الجاحظ بالخلفاء والوزراء والكتاب وكبار المعتزلة والإخباريين؛ وقد ألقت هذه العلاقات الضوء على عديد من كتاباته، وفسّرت دلالاتها السياسية والدينية.

باختصار، لقد قدم لنا شارل بلا صورة مفصلة عن حياة الجاحظ الخاصة والعامة، عن تكوينه الفكري والأدبي والعقائدي والسياسي، وعن صورته في النوادر وفي مرآة الكتاب الذين جاؤوا بعده.

٢. تصنيف أعمال الجاحظ

شكّل التصنيف إحدى أدوات شارل بلا في مقاربة أعمال الجاحظ، وهو جزء من عمله باعتباره مؤرخا للأدب؛ فقد صنفها ثلاث تصنيفات؛ اعتمد أحدهما على معيار الأصالة؛ حيث يمكن التمييز في أعماله بين كتابات أدبية اقتصر فيها تدخل الجاحظ على الاختيار والتقديم والتعليق على الوثائق (الحيوان والبيان والتبيين والبخلاء)، وهي أعمال موجّهة بشكل ممتع لإفادة القارئ، وبين كتاباته الأصيلة التي تبرز موهبته الأدبية الكاتب وجهوده الفكرية؛ وينتمي إلى هذا الصنف رسائله وكتاباته السياسية الدينية التي ضاع معظمها بعد سيطرة أهل السنة على المعتزلة؛ وهي رسائل تكشف عن العلاقة بين السياسة الرسمية ونشاط الجاحظ المعتزلي الذي دافع عن العباسيين ضد النابتة والشعوبية والشيعة.

واعتمد التصنيف الثاني على معيار الموضوع والغرض؛ وبناء على هذا المعيار، قسم شارل بلا أعمال الجاحظ ثلاثة أصناف:

١. الصنف الأول يتمثل في الكتب الدينية والسياسية، وهي كتابات لها علاقة بالقضايا الكلامية وبالأحوال السياسية (كتاب العثمانية ورسالة النابتة ورسالة نفي التشبيه والرد على النصارى ومناقب الترك..).

٢. الصنف الثاني يتمثل في كتابات تنزع إلى «تكوين ثقافة عربية شخصية منشود إحداثها بواسطة عملية اصطفائية» (الحيوان والبيان والتبيين والبخلاء).

٣. الصنف الثالث يتمثل في كتاباته أو رسائله الأخلاقية التي اتبع فيها «بعض التقاليد الأدبية الموروثة من الأدب الفارسي» ولكنها لا تخلو من ابتكار وإبداع تدل على أصالة لا ريب فيها[١].

وأما التصنيف الثالث فقد كان على أساس نوعي ؛ فقد أقر بأن الجاحظ أرسى تقريبا كل الأنواع التي ستنمو في اتجاهات مختلفة[٢]، ووسع مفهوم الأدب ليشمل النقد الأدبي وعلم الحيوان والجغرافيا حيث ألف «كتاب البلدان» الذي لم تبق منه سوى مقاطع تشير إلى أنه كتاب في الجغرافية الإنسانية[٣]، وابتكر بفضل قدرته على الملاحظة شكلا للأدب الشخصي الذي يصور السجايا والمجتمع[٤]، وقد مثل لهذا النوع من الأدب بكتاب «التربيع والتدوير» ؛ وهو في نظره أعظم آثاره أهمية وأكثرها نفاسة[٥].

مثل هذه التصنيفات لا تخلو من أهمية بالنسبة إلى الناقد الأدبي أو محلل الخطاب الذي يروم التعامل مع نصوص الجاحظ.

٣. أعمال الجاحظ والسياق

لاشك أن أهم ما يسم قراءة شارل بلا للجاحظ، هو استثماره للسياق الخارجي بمكوناته المتعددة الجغرافية والبيئية والاجتماعية والسياسية والعقائدية والثقافية في تفسير كتاباته، وهو ما تثبته عنايته في المقام الأول برسم صورة حياة الجاحظ ؛ فهذه القراءة تؤمن بأنه لا يمكن تقدير أدب الجاحظ تقديرا حقيقيا، إلاّ بإدراك علاقته بحياة صاحبه وبمعتقداته الدينية ومواقفه السياسية ؛ لأن الأدب ليس مجرد صياغة جمالية ممتعة، بل هو خطاب يتفاعل مع العالم من حوله ؛ ولعل هذا ما جعل الباحث يقرّ بأن الجاحظ استلهم كتاباته من الوسط الاجتماعي الذي نظر إليه وتأمله، بينما صُنعت معظم الكتابات بعده من الاقتباسات[٦]، كما أنه فسّر ميله إلى التهكم بالوسط البصري الذي عاش فيه «وهو وسط سادت فيه الخفة والتهكم وعمّه الميل إلى العبث والتندر [..] وكان على الجاحظ من جهة ثانية أن يقاوم أثناء مكثه في بغداد تيارا عاما من الجد والكآبة والصرامة»[٧]. إن الوسط البصري -مسقط رأس الجاحظ- الذي خصّه شارل بلا بدراسة وافية، ظلّ يتجلّى في كتاباته حتى بعد إقامته في بغداد ؛ فقد بصم عقله بثقافة قائمة على العقل والمنطق، لأن البصرة مدينة تميزت بواقعيتها وعقلانيتها[٨]. ومع ذلك فقد ترجمت كتاباته الأحوال الثقافية والسياسية في بغداد ؛ فقد اكتسب الجاحظ خلال إقامته بالعاصمة معارف يونانية وفارسية وهندية، على نحو ما دفعته أحوالها السياسية إلى

(١) راجع هده الأفكار في محاضرة شارل بلا «أصالة الجاحظ»، ص. ٨-٢٤.

(2) La prose arabe à Bagdad, p.411.
(3) Ibid, p. 414.
(4) Ibid, p.411.

(٥) أصالة الجاحظ، ص. ٩.

(6) La prose arabe à Bagdad, p.416.

(٧) الجاحظ في بغداد وسامراء، ملحق بكتابه «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء»، ص. ٣٧٤.

(٨) أصالة الجاحظ، ص.١١. وأنظر أيضا :

Aldjahidz, Encyclopédie de L'islame, p.395.

الاهتمام بقضايا جديدة في كتاباته. ويقول شارل بلا «إن الجاحظ يعطينا في كتاب الحيوان ملخصا لمناقشات التي كانت تجري في الصالونات البغدادية».[١]

وباستثمار الباحث لعلاقة كتابات الجاحظ بسياقاتها التي انبثقت عنها، استطاع أن يحدد المحتوى السياسي الديني لبعض الكتب، منها كتاب «العثمانية» الذي ألفه في سياق دفاعه عن شرعية حكم العباسيين ومناهضة الشيعة[٢]، على نحو ما استطاع أن يحدد مشاريع بعض مؤلفات الجاحظ، أو استراتيجياتها التي توجهها في الخفاء[٣]؛ فـ «كتاب الحيوان» بموضوعاته وقضاياه المتنوعة في علم الحيوان وعلم الكلام والفلسفة وعلم الاجتماع وماوراء الطبيعة والأدب الشعبي والنقد الأدبي وغيرها من المعارف، يخفي غرضا أساسا وغاية بعيدة وهي إظهار ما تحمله الطبيعة من أدلّة على قدرة الله سبحانه وتعالى، وعلى إتقان صنعه، ولطيف حكمته.

ولفهم استراتيجية كتابي «البيان والتبيين» و«البخلاء» والغرض الذي ينطويان عليه، ينبغي أن نستحضر سياق الصراع بين العرب والأعاجم (الفرس) الذين تحولوا من عبيد محكومين إلى سادة يشغلون أعلى المناصب ويهددون الوجود العربي لأنهم يتظاهرون بالإسلام بينما يدينون بالمجوسية، ويحتقرون العرب لإيمانهم بتفوق ثقافتهم وحضارتهم. هذا السياق الذي وعاه الجاحظ جيدا، هو الذي حمله على تأليف هذين الكتابين؛ حيث سعى في كتاب البيان لإظهار ما يتميز به العرب من قدرة على الخطابة وقول الشعر؛ فكل مختاراته الأدبية في هذا الكتاب تخدم غرضه في الرفع من مكانة العرب وإخماد الأعاجم. وهو الغرض نفسه الذي تحكم في إنتاج كتاب البخلاء، الذي سعى فيه إلى إظهار صفة الكرم التي طبعوا عليها، في مواجهة الأعاجم المشهورين بالبخل.

ولم تخل قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ من استثمار سياق تاريخ النثر العربي؛ حيث عمل على تتبع الناثرين المتميزين أمثال الجاحظ وابن قتيبة والمسعودي والتوحيدي، بالتركيز على تتبع الخط الذي أسسه الجاحظ، راصدا ممثليه الذين جاؤوا بعده. وتحوز القراءة التي قدمها[٤] -على قصرها- أهمية كبرى لأنها تضيء الطريق لدارس أعمال الجاحظ بشكل خاص؛ فالنظر إلى نثر الجاحظ في ضوء علاقته بنثر سابقيه واللاحقين عليه، إحدى وسائل الدراسة التي تبصّره بإمكانات هذا النثر.

٤. سمات نثر الجاحظ

لم تخل قراءة شارل بلا لنثر الجاحظ من إشارات إلى سماته، ولكنها تظل إشارات عابرة وعامة لا تشكل موضوع اهتمامه؛ وعلى الرغم من ذلك، فإن دارس الجاحظ لا يمكنه إلا أن يستثمرها بشكل من الأشكال، في أي مقاربة دقيقة لهذا النثر؛ من هذه السمات المشار إليها: الاستطراد و«الفوضى التأليفية»، وهي سمة اقتضاها إمتاع القراء الذي كان الجاحظ حريصا عليه. كما أشار إلى سمة مزجه بين الجد والهزل، والبكاء والضحك. وعلى الرغم من وعيه

---

(١) الجاحظ في بغداد وسامراء، ص. ٣٧٢

(2) Al-djahidz, p.396.

(٣) راجع: أصالة الجاحظ، ص. ١٧-٢١. وأيضا مادة الجاحظ في الموسوعة الإسلامية (بالفرنسية)، ص. ٣٩٦.

(4) La proze arabe à Bagdad, pp: 407-418.

بالطبيعة الحجاجية لأسلوبه، حيث أشار إلى بلاغته[1] بالمفهوم الإقناعي الذي استثمره أهل السلطان في الدعاية، إلا أنه لم يعن بإبراز وجوه حجاجيته، بقدر ما كان معنيا بتقديم وصف لسماته اللغوية بشكل عام؛ فأسلوبه يقوم على التكرار للإفهام، وعباراته موزونة غير مقفاة، وهي طريقة لاستيحاء الشعر دون الالتزام بقيوده. وهذا النثر صعب لم يستعمله جميع كتاب النثر، وإن كان التوحيدي قد اقتفاه بعد الجاحظ[2]. وقد حاول شارل بلا أن يقدم وصفا دقيقا لأسلوب الجاحظ أو عبارته على النحو الآتي: »[3]

«إذا أردنا أن نحدد بإيجاز سمات أسلوب الجاحظ، فإننا نستطيع القول إنه يتميز بامتداد الجملة المركبة المكونة من جمل مترابطة أو من جمل اعتراضية، حيث تتجمع لغة بثرائها النادر لتشكل وحدات بكمية متعادلة أو متقاربة، وبمعان مترادفة أو متقابلة، دون اللجوء إلى القافية إلا عرضا. وقد يحدث أن تغطي جملة واحدة صفحة بكاملها، وهذا النفس غير المألوف مازال يحير الناشرين الذين قد يحدث لهم إما إغفال أداة ضرورية لبنية الجملة، أو وضع نقطة والرجوع إلى السطر في منتصف الجملة. ومما لاشك فيه أن الجاحظ ليس كاتبا سهلا وأن أفكاره التي لا تخلو من الفوضى، لا تتسلسل دائما بشكل واضح. ومن هنا ندرك أن نسق الجملة المركبة يصبح عصي القبض أحيانا على أولئك الذين لم ينفكوا عن التحليل المنطقي.»

٥. صورة المرأة

يرى شارل بلا أن هناك صورتين للمرأة في كتابات الجاحظ؛ صورة منقولة بوساطة الأقوال المروية التي يسوقها في مؤلفاته، مكتفيا بالسكوت عنها دون أن يدلي بأي تعليق، وإن مال الباحث إلى تفسير هذا الموقف بأنه دلالة على استنكار الجاحظ، لأنه «إذا استحسن قولا شرحه ولو بإيجاز»[4]، وهي أقوال تكرّس الصورة التقليدية للمرأة المرتبطة بالشرّ والفتنة وقلّة العقل وغيرها من السمات السلبية. وصورة جديدة مبتكرة لم يكتف فيها الجاحظ باستدعاء الأقوال ورواياتها، بل جعل المرأة موضوعا للكتابة في أكثر من مؤلَّف؛ وهو ما حمل الباحث على أن يـ «دّعي له الأسبقية في الدفاع عن المرأة لأنه أول من اهتم بحاجاتها ولذّاتها ومؤهّلاتها ونفسيتها، ووضعها أو كاد يضعها والرجل في مرتبة واحدة، وإن اتخذ منها في ظاهر الأمر موقفين متفاوتين حسب مقتضيات الظروف وضرورات التأليف. »[5]

وقد وقف الباحث -في تحليله لصورة المرأة عند الجاحظ- على كتابين؛ أحدهما مفقود موسوم بـ «فصل ما بين الرجال والنساء وفرق ما بين الذكور والإناث» لم يبق منه سوى ملخّص أشار إليه الجاحظ في تصدير كتابه «الحيوان»، أو فقرات يسيرة في رسالة عنوانها «النساء» أو «العشق والنساء». فقد بيّن الجاحظ في هذا الكتاب - سواء أكان مفقودا في حقيقة الأمر أم حال المرض بين الجاحظ وبين إتمامه- الخصال المحمودة والمذمومة لكل جنس، و «في أيّ موضع

---

(١) يقول إنه يعني بالبلاغة هنا: «البلوغ والنفاذ إلى القلوب والأذهان»، نفسه، ص. ٢١.

(٢) نفس، ص. ٢١-٢٢.

(3) La prose arabe à Bagdad, p.412.

(٤) شارل بلا، الجاحظ والمرأة، حوليات الجامعة التونسية، ص. ١٣.

(٥) نفسه، ص. ١٢.

يغلبن ويفضلن وفي أي موضع يكنّ المغلوبات والمفضولات ونصيب أيهما في الولد أوفر، وفي أيّ موضع يكون حقّهن أوجب وأيّ عمل هو بهن أليق، وأيّ صناعة هُنّ فيها أبلغ»[1].

وعلى الرغم من أن شارل بلا لا يحلِّل النصوص، إلا أن عرضه لرسالتي «النساء» و«القيان»، يكشف عن طبيعة رؤيته للنثر العربي بشكل عام، ونثر الجاحظ بشكل خاص؛ فقد تتبّع في عرضه لأقوال الجاحظ في رسالة النساء حججه لإثبات فضل المرأة ومنزلتها من قلب الرجل، دون أن يهتم بوصف بنية هذه الحجج، لأنه غير معني -كما قلنا- بالتحليل النصي سواء أكان أسلوبيا أم حجاجيا.

يدّعي شارل بلا أنه سيكتفي بعرض أقوال الجاحظ دون تدخل بالشرح والإيضاح، ولكننا نستطيع أن نستنتج أنّ عرضه موجّه بوعي يدرك النص باعتباره متوالية من الحجج؛ يقول: «فلم يكتف بذلك [..] وطلب دلائل أخرى [..] وممّا يدلّ على علوّ مرتبتها [..] ومما يدلّ أيضا على فضل النساء [..] غير أنّ أقوى الحجج لتفوق المرأة [..] ».[2] وبهذا الإدراك نفسه قارب قضية الحجاب والسفور في رسالة «القيان»[3] حيث قدّم حججا قاطعة على أن السفور و«اختلاط النساء بالرجال في الحياة الاجتماعية فضلا عن الحياة العائلية» ليس حراما، لكن شارل بلا مهتم بمضمون الدعوى وليس ببنيتها الحجاجية، لأجل ذلك لا يستفيض في تحليل خطاب الجاحظ الحجاجي عن دعواه، لكنه في مقابل ذلك يناقش هذه الدعوى ويتساءل عن غياب نصوص سردية في مؤلفاته تثبت هذا الاختلاط باستثناء نادرة يُستنتج منها أن الضيوف كانوا يجلسون إلى العائلة رجالا ونساء، ولكن شارل بلا يرفض الاستناد إلى هذه الحجة بناء على أن هذه النادرة «موجودة في الفولكلور الكوني ولعلّها دخيلة»[4]. لكن ما الغرض من هذا الاستدراك الوجيه الذي قدّمه الباحث على دعوى الجاحظ، وغياب نصوص من مؤلفاته تشير إلى وقائع الاختلاط رغم أنه يقرّ به؟! وبتعبير آخر لماذا لم يسرد علينا الجاحظ في كتبه الحياة الاجتماعية والعائلية التي يظهر فيها الاختلاط ليكون حجة على دعواه؟ لم يقصد شارل بلا باستدراكه هذا سوى إلى تنبيهنا إلى أن الجاحظ بما عرف عنه من تصوير للمجتمع برواية النوادر والحكايات، لم يسرد علينا تفاصيل الحياة اليومية للعائلة ليكون ذلك حجة للقارئ المعاصر على الدعوى التي يدافع عنها. ويمكننا أن نستخلص نحن من هذا الاستدراك أمرين؛ أحدهما أن الحياة العربية الاجتماعية العائلية القديمة تظل محجوبة عنا نحن المعاصرين، في غياب أدب سردي يرصد التفاصيل اليومية. ثانيهما، أن الجاحظ لم يكن معنيا بهذه الدعوى خارج حدود رسالة القيان، وبناء عليه لا تمثّل قضية الحجاب والسفور التي تناولها في هذه الرسالة قضية مركزية في نثر الجاحظ مثلما تمثلها بالنسبة إلينا نحن المعاصرين، وإنما تستمد أهميتها في سياق خطابه عن النماذج الهامشية في المجتمع مثل السود والبخلاء والنساء والقيان والبرصان والعرجان والعميان وغيرها.

---

(١) نقلا عن شارل بلا، المرجع نفسه، ص. ١٣.

(٢) نفسه، ص. ١٤-١٥.

(٣) أقر شارل بلا في مقدمة ترجمته لرسالة القيان أنها من بين أعمال الجاحظ التي تستحق الترجمة لما تمتلكه من قيمة أدبية وتاريخية واجتماعية، كما أقرّ أنها تقتضي الإلمام ببعض تفاصيلها، وهي تفاصيل صعبة جدا:
CH. Pellat, Les esclaves chanteuses de Gahiz ; Arabica 10 (1963)

(٤) نفسه، ص. ٢٣-٢٤

وعي شارل بلا بحجاجية رسالة القيان الذي لم يصحبه تحليل دقيق لهذه الحجاجية، يناظره إعجابه بهذه الرسالة واستحسانه لها الذي لم يصحبه تعليل لإحساسه بالمتعة تعليلا نقديا دقيقا؛ يقول عقب قراءته لصفحة من الرسالة: «لم أتمالك من قراءة هذه الصفحة البارعة المبنى والمعنى لأني ألتذُّ بها وأشعر بلذّة متجدِّدة كلّما أقرؤها؛ فلو لم يكن أبو عثمان كتب غير هذا النص لكفى على دقّة عيانه شاهدا وعلى عبقريته دليلا ولتخليده سببا»[1].

أن يستدلّ الباحث بنثر الجاحظ على عبقريته دون تحليل دقيق وتفسير مفصّل، يناظر استدلاله ببصره بأمور القيان على سيرة حياته؛ أي «أنه عاشرهن واختلف إلى دورهنّ واختبرهن مباشرة أو بصفة غير مباشرة، فلعلّ ذلك دعاه إلى تفضيل المملوكات على المهيرات وإلى إيثار الإماء على الحرائر؛ فأظن أنه لم يتزوّج قطّ بل اقتصر على اشتراء جارية أو جوار». فالباحث معنيٌّ في دراساته الجاحظية بشكل عام ببناء سيرة المؤلف، والانتصار له بإثبات ريادته في أمور عدّة منها دفاعه عن المرأة. لكنه يدرك أن الجاحظ لا يمكن أن يتجاوز الثقافة التي ينتمي إليها أو «يخالف التقاليد الثابتة والعقائد الراسخة مخالفة تامة» على الرغم من «طرافته وعبقريته وحرية تفكيره»؛ فقد «حاول أن ينصف النساء فلم يرجح كف الميزان لأحد الجنسين إلاّ بعد أن قاس العلل ووزن الحجج، ومع ذلك لم يبلغ نتيجةً حاسمة بل عبّر عن آرائه الصائبة بتحفُّظ واحتياط فقال: «ولسنا نقول إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر ولكنّا رأينا ناسا يزدرون عليهن أشدّ الزراية ويحتقرونهنَّ أشدّ الاحتقار ويبخسونهنّ أكثر حقوقهن».»[2]

تركيب

١. إذا كان المستشرقون قد أفادوا الثقافة العربية بدراساتهم، مثلما صنع شارل بلا في دراساته وترجماته وتحقيقاته لكتابات الجاحظ، فإن هؤلاء يظلون أوفياء لبعض الصور النمطية المتجذرة في تمثلاتهم للآخر العربي؛ ففي دراسته التي أحلنا عليها سابقا «الجاحظ في بغداد وسامراء» فسّر بروز النثر بتحول في سياق التلقي الذي طرأ عليه العنصر الأجنبي الذي يتميز باستخدام العقل بدل العاطفة؛ وهي مقولة نمطية غير علمية تنطلق من تفوق للذات على الآخر؛ يقول: «فلو سلمنا بأن الشعر في أوائل القرن الثالث للهجرة قد حافظ على مكانته وتأثيره في بعض العناصر العربية فهو لم يعد يؤثر التأثير ذاته على المسلمين الأعاجم الذين هم أكثر حساسية بالبراهين العقلية، ثم إن الشعر قد أخذ حينئذ يفقد مراكزه تجاه هجوم النثر الناشئ. وقد تعاطى النثر-في القسم الأكبر منه- جماعة من الأعاجم الذين حاولوا بعد عبد الحميد الكاتب وابن المقفع إدخال العنصر الإيراني في الإسلام فترجموا ووفقوا بين الأدبين الفارسي والعربي، وبكلمة أوضح أسبغوا الشكل العربي على فكر وأبحاث أجنبية.»[3] بيد أن الباحث في دراسته عن النثر في بغداد[4]، لم يشر صراحة

---

(١) نفسه، ص. ١٩.

(٢) نفسه، ص. ٢٥.

(٣) ملحق كتاب الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص. ٣٦٤.

(4) La prose arabe à Bagdad, p.410.

إلى دور العنصر الأجنبي في بروز النثر، ولكنه يفهم ضمنيا في ثنايا حديثه عن تأثير صعود العباسيين إلى السلطة وما اقتضاه من مخاطبة العقل بدل القلب، والإقناع بوساطة حجج صارمة، وهي مَهَمَّةٌ لا يضطلع بها سوى النثر. وقد نصّب الجاحظ نفسه محاميا للأسرة الحاكمة، وألف كتيبات تحمل المعارضين على تأييد الحكم العباسي. لعل هذا التفسير هو الأقرب إلى الإقناع؛ أي إن السياق الثقافي السياسي والديني بما اتسم به من صراع حول السلطة والصراع حول إثبات الذات في المعركة الإيديولوجية مع «الشعوبية»، هو الذي يفسر توجه كتابات الجاحظ إلى النثر واستثمار الكفاية الحجاجية، وليس مخاطبة متلق جديد يغلّب الاستجابة العقلية على الاستجابة العاطفية.

٢. لاحظ شارل بلا أن النقاد العرب على الرغم من إقرارهم بعبقرية الجاحظ الأدبية ووصفهم له بأنه «معلم العقل والأدب»، إلاّ أنهم لم يقدموا لنا ما يعلّلون به إعجابهم[1] ولم يفسّروا هذا الوصف؛ يقول مفصّلا ملاحظته: «لم يسألوا أنفسهم كيف علّم العقل وكيف علّم الأدب، وما هو العقل وما هو الأدب، وكيف تعلمهما منه من جاء بعده؟ فإني أعتقد بل أوقن بأنهم لم يفهموا معنى هذا الحكم السديد ولا تفهموا مداه البعيد، وأقوى دليل على ذلك أن الأجيال المتتالية والطبقات المتتابعة لم تكترث»[2] بكتاب «التربيع والتدوير». وتترجّح ملاحظة شارل بلا أو نقده للنقاد القدامى بين موقفين؛ أحدهما موضوعي عندما يفسر إهمالهم للنثر بميلهم للشعر (إلى جانب القرآن الكريم) واعتباره الأجدر في نظرهم بتحليل أسلوبي. وثانيهما ذاتي عندما نعتهم بالعجز عن فهم الحكم الذي وصفوا به أدب الجاحظ. ووجه الذاتية في هذا النعت؛ هو أن عدم تفسيرهم وتعليلهم لوصفهم المذكور، ليس دليلا على قصور في الوعي؛ فقد ظل نثر الجاحظ طوال تاريخ الادب العربي يخضع لقراءات عامة، بما في ذلك قراءة شارل بلا التي تفانت في إبراز جوانب من أدب الجاحظ، ولكننا لا نستطيع القول إنه قدّم دراسة في تفسير عبقرية أدب الجاحظ التي ظلت محجوبة على القراء، حتى وقت قريب.

٣. يفسر شارل بلا تسويغ الجاحظ إلحاحه على استخدام الهزل في كتاباته بأنه «مكروه عند العرب لعدم ملاءمته للحِلم والوقار»[3]؛ وهو تفسير غير مقنع ويفتقد إلى الأدلة. فالأمر لا يتعلق بموقف سلبي مطلق من الهزل، ولكنه يتعلق بجواز استخدامه في الأدب أو الكتابة مجاورا للجد.

(1) Ibid,p. 412.

(٢) أصالة الجاحظ، ص. ٩.

(٣) أصالة الجاحظ، ص. ٢٣.

المصادر والمراجع

١. تزفيطان طودوروف، **الأدب في خطر**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

٢. شارل بلا، **أصالة الجاحظ**، دار الكتاب، الدار البيضاء «دفتر شواطئ البحر الأبيض المتوسط»، ١٩٦٢.

٣. شارل بلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة ابراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق ١٩٦١.

٤. شارل بلا، **الجاحظ والمرأة**، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣٢، السنة ١٩٩١

5. CH. Pellat, AL-GAHIZ jugé par la postérité, Arabica, T. 27, Fasc. 1 (Feb., 1980), pp. 1-67. Published by: Brill. Stable URL: http://WWW. jstor.org/stable / 4056500. Accessed: 19-07-2016 10:55 UTC
6. CH. Pellat,La prose arabe à Bagdad, Arabica, Volume spécial à l'occasion du 1200 é anniversaire de la fondation de Bagdad, 1962.
7. CH. Pellat, Les esclaves chanteuses de Gahiz ; Arabica 10 (1963), pp. 121-147. Published by: Brill. Stable URL: http://WWW. jstor.org/stable / 4055471. Accessed: 09 /11/2013 08:52
8. Encyclopédie de L'islam, T. II(C-G) Brill-Maisonneuve et Larose /Leyde-Paris/ 1977 (novelle édition)

Charles Pellat reading Al DJahiz prose: a critical approach

Abstract

We should take in consideration that the approach of Charles Pellat, al Dhahiz prose must be seen in its context, we mean by context the orientalism and European studies directed to Arabic literature and civilization. And since methodology in general has an impact on studies and the way it is conduct and its achievement, we can notice that in these studies, methodology has an external tendency oriented to explore the relation between literature and external influence not oriented to study the literary forms and artistic values in the text. For this reason we find that Charles Pellat study has neglected social and political factors and even religious factors that were in a deep interaction with literature. Al Djahiz prose has an importance in itself; this article tries to emphasize this, despite the importance of these approaches. We tried also to discuss the orientalism and its assessment in its context of chronological evolution and historical view. However, cannot ignore the benefits of the orientalism and the role he played in elucidating and discovering issues in the Arabic literature.

«الفكر خارج ذاته» أو رأيان في تجنيس المقامة جايمس مونرو وجاكو حامين أنتيلا

بسمة عروس

الأستاذ في الأدب والنقد، في كلية الآداب بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

ينظر هذا البحث في الكيفية التي طرح بها بعض المستعربين قضية الجنس الأدبي في المقامات وذلك بغاية فهم الآليات النظرية التي استعملت للغرض ومعرفة اتجاههم في تجنيس المقامة وتوصيف انتمائها. فقد بات معلوما أن اهتمام الباحثين من غير العرب بالأدب العربي كثيرا ما ينصب على ملاحظة المظاهر التي تبدو قريبة من الواقع الأدبي لانتمائهم الثقافي مما قد يوقعهم في الإسقاط رغم حرصهم على توخي الموضوعية أو على البحث عن المسالك العامة التي تبرز موقع الأدب العربي من الآداب العالمية وقد نظرنا في هذا البحث في رأيين في تجنيس المقامة الرأي الأول هو للمستعرب الأمريكي «جيمس مونرو» والرأي الثاني هو للمستعرب الفنلندي «جاكو حامين أنتيلا».

كلمات مفتاحيّة

مقامة، تجنيس - رواية بيكاروسية - تطوّر الأجناس الأدبية - المحاكاة الساخرة.

مدخل نظري

ما من شك في أن نظرية الأجناس الأدبية نظرية غربيّة المنشأ والأصول، على الرغم من الأصوات التي تنادي بوجود تصوّر ضمني لها في المدونة النقدية العربية ووعي بتصنيف الأنواع والمراتب لمختلف أشكال المنجز في الأدب العربي القديم[1] ولاسيما ما كان منه في النثر. لقد عرفت الثقافات الأدبية على مرّ العصور تصوّرات مهيكلة أو منظمة للمتن الأدبي لا تعني بالضرورة خارطة تصنيفية دقيقة لأنساب النصوص وسلالاتها وإنما تعني فلسفة تطرح على نحو

(١) ينظر على سبيل المثال كتاب عبد العزيز شبيل نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري جدلية الحضور والغياب، دار محمد علي الحامي، تونس ٢٠٠١.

إشكالي أسئلة الماهية النصية وضروب التفاعل مع النص وتهذيب الذوق وتشكّل المعيار النقدي، فكان الخطاب المصاحب للأدب خطابا منتجا لنوع من الفكر قائم على المقايسة والسبر المنهجي لأسس تكوّن الظاهرة الأدبية وفضاء لمساءلتها واختبارها.

وإن التجنيس - كما هو معلوم - درجة من درجات التفكير في النص الأدبي تذهب بعيدا في التجريد وتتعمّق النص تعمّقا مفضيا إلى اختباره على نحو منطقي وعلمي، ذلك أن نظرية الأجناس[1] هي بمثابة عملية شكلنة واختزال منطقي لما تتضمنه المنظومة الأدبية من موادّ أو «كائنات»، ترتبها بحسب السمات المشتركة وتضبطها في جداول وطبقات وقوائم فتصف الحدود والمجالات وتبيّن الفروع من الأصول وتحدّد العلاقات والتفاعلات ومظاهر التقاطع وتستشرف التحول والتطوّر، وبعبارة أوضح يمكن أن نقول إن نظرية الأجناس في جانبها التصنيفي تخلص لعملية ترييض للأدب في حين أن التجنيس يشبه حل المعادلات والكشف عن مجهول بردّه إلى العمليات والعلاقات المقننة داخل المساقات والأنساق المعروفة. تعمل حركة التجنيس على ردّ النص الى المنظومة التي تهيكل منزلته ومحلّه، وإرجاع ما بدا فيه متفلتا أو منحرفا عن النواميس إلى صيغة تستوعبه ففي منطق التجنيس لابد من إدراج المنجز الأدبي داخل الخارطة الناظمة ولم شعث ما تفرق منه وشرد بتنضيده صلب المنظومات المهيكلة. وذلك بعكس الحركة التي تنشئ التصنيف الأجناسي إذ تطرح خانات افتراضية وهياكل نظرية يفترض أن يشغلها النص الأدبي بوفائه لمتضمناتها النظرية وخصائصها الخطابية. وفي مستوى الفراغ القائم ما بين النظرية ومعاييرها وقوالبها الجامدة، والنص المستعصي أبدا على الاندراج فيها، يقع مجال ممارسة التجنيس ووصف التجاذب الحاصل بين الطرفين.

ليس التجنيس مشغلا بسيطا أو مباشرا في تناول النص الأدبي ومعالجته إذ هو نوع من التقصي في البحث قوامه استنباط وتشريح وتفكيك واختبار للفرضيات بغية الوصول إلى نتيجة، فقد استقرّ لدى جمهور الباحثين والمهتمين بالدرس الأدبي أن مفهوم الجنس الأدبي مفهوم أصيل في النظرية الأدبية ولازم، لم تستطع التطورات النظرية التي تمخضت عن نظريات تحليل الخطاب ومقاربات ما بعد الحداثة[٢]، أن تزيحه من المشهد النظري أو تقترح بديلا عنه رغم اجتهادها في إبراز تهافته وعدم جدواه والخور النظري الذي ينساق إليه البحث لما يجعل سؤال التجنيس هدفا له وغاية[٣].

---

(1) Théorie des genres, (ouvrage collectif), Hans Robert Jauss, Gerard Genette, Karl Vietor, Jean Marie Seaffer, Robert Scholes, Wolf Dieter Stempel, ed Seuil, 1986.

(٢) هي مؤلفات كثيرة لا يمكن حصرها ويمكن على سبيل المثال أن نذكر كتاب جاك دريدا "Parages" الذي تضمن أطروحة أساسية مفادها بطلان مفهوم الحدود أو محاولة إقامتها في المشهد الأدبي:

Derrida Jacques, Parages, ed Galilee, 1986.

(٣) من المفيد أن نشير هنا إلى أن التمرد على مفهوم الجنس الأدبي سابق لهذه النظريات إذ يمكن أن نذكر رأي عالم الجمال الإيطالي بنيديكتو كروتشة وغيره كالرومنسية الألمانية والفرنسية وآرائها الداعية إلى عدم إيلاء مفهوم الجنس الأدبي قيمة معيارية أو التمسّك به.

ويعدّ الخوض في تجنيس المقامة ، الموصوفة بداية بالبدعة الأدبية[1] والجنس المستنبط النشأة ، دليلا على محاولة استيعاب هذا الجنس الأدبي من قبل نظرية الأجناس الأدبية وتحويلا له من نسق أدبي عربي له شروطه البلاغية والأسلوبية وقيمه الجمالية إلى نسق مختلف نسبيا قد تكون له شروطه المختلفة بلاغيا وأسلوبيا وجماليا ومن ذلك مثلا المقارنة بين المقامة والمحاكاة الساخرة (parodie) ونصوص مقامات الهمذاني وما يعرف بقصص البيكاروس (picaresque novel) أو قصص الصعلكة والتشرّد. ويمكن أن نضيف في هذا السياق مقاربات أخرى لا ترمي إلى خلع مسميات أجناس غير عربية على المقامة وإنما تصف وضعيتها وتستعمل مصطلحات من قبيل الجنس المضاد والجنس الجامع وغير ذلك.

ومن بين الدراسات الأجنبية التي اهتمت بتجنيس المقامة بوصفه مبحثا فرعيا أو أساسيا من ضمن مشاغلها النظرية كتاب

1- James T Monroe, the Art Badii ALzaman AL Hamadhani as picaresque narrative, Americain university of Beyrouth, 1983

ومنها أيضا محاولة المستعرب الفنلندي جاكو حاميين أنتيلا في كتابه عن تاريخ جنس المقامة

2- Antilla, Jaakko Hameen, Maqama, A history of a Genre, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002

Series: Diskurse Der Arabistik (Book 5)

Publisher: Harrassowitz (December 31, 2002)

وليست هاتان الدراستان الوحيدتين في بابهما ولكننا اخترنا الخوض فيهما لوضوح مبحث التجنيس ووضوح القصد إليه فضلا عن كونهما تمثلان مدرستين مختلفتين نسبيا في دراسة المقامة بشكل خاص ودراسة الأدب العربي بشكل عام. فكتاب جايمس مونرو[2] يعدّ مثالا على المدرسة الأمريكية للاستعراب في تعاملها مع الأدب العربي ولاسيما وأن المؤلف متخصص في الأدب العربي والأدب المقارن وأن جل ما كتبه انصرف إلى الاهتمام بالثقافة الأندلسية ومظاهرها الأدبية ومقارنتها بنظيراتها من الثقافات وهو ما من شأنه أن يفيدنا حول طبيعة الفكر الذي يتعامل مع المقامة في ميله إلى التأصيل ومحاولة وضع المنجز الأدبي العربي في سياق إنساني عام والارتكاز على ما يكون فيه ممثلا لهذا البعد ومبرزا له.

---

(١) هو رأي ردده القدامى والدارسون المحدثون وعلى سبيل المثال ما ذهب إليه صاحب اليتيمة من أن الهمذاني هو معجزة همذان وأن المقامات جزء منها وكذلك الشأن بالنسبة إلى عبد الفتاح كيليطو في دراسته المعروفة عن المقامة والأنساق الثقافية وحمادي صمود في كتابه الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة.

(٢) المستعرب الأمريكي المعروف ، الأستاذ المتميز وأستاذ الأدب العربي والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا باركلي ، ولد في ١٩٥٠ ، حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد. يركّز تخصصه على الأدب العربي القديم وخاصة على العلاقات بين الأدبين العربي والإسباني وإسهام الأدب العربي في الآداب العالمية ، مجالات بحثه تتجه خاصة نحو دراسات الشعر والغنائية ودراسة الأدب في العصور الوسطى ، من مؤلفاته دراسة عن رسالة التوابع والزوابع ومنتخبات من الشعر العربي الإسباني مقدمة للطلاب أما في المقامات فله كتاب هذا الكتاب عن مقامات بديع الزمان الهمذاني موضوع الدراسة في هذا البحث وله كتاب عن مقامات السرقسطي التي خصها بترجمة وتحقيق ودراسة.

انظر https://en.wikipedia.org/wiki/James_T._Monroe (تاريخ الدخول ١٧-٠٧-٢٠١٩).

أما النص الثاني فهو بحث جامع للمستعرب الفنلندي جاكوحامين أنتيلا[1] يرمي إلى دراسة المقامات من حيث هي جنس أدبي يخترق الأدب العربي ويختط له مسارات تغري الباحث بتتبعها بغية الظفر بتصور كامل له. ويتجلى من خلال العنوان وهو «المقامة: تأريخ للجنس» أن الغرض هو توسل المنزع التاريخي في رسم ملامح جنس أدبي ما في تحوله واختلافه أو تجانسه واطراده فضلا عن اتضاح المشغل التجنيسي وهو المنطلق في الدراسة حيث يعلن العنوان أن المقامات جنس في التاريخ الأدبي العربي وأن الكتاب هو تفصيل هذا المشروع. وهكذا يتبيّن منذ البداية أن كلتا المقاربتين للمقامة تندرج في سياق التجنيس ولكن بدرجات متفاوتة وكل مقاربة تنهل من إبستيمية ومن مرجعية معرفية مختلفة عن الأخرى فمرجعية الباحث المتشبع بنظريات الأدب المقارن، تختلف عن مرجعية الباحث الذي يولي عنايته شطر الدراسات الإسلامية أو ما يعرف بالإسلامولوجيا، وهو ما من شأنه أن يرسم ملامح استباقية للرؤية التي نكوّنها حول تجنيس المقامة.

إن مقاربة التراث العربي كما يتجلى في عيون غير عربية لما تقتصر على الوجهة التي يمثلها الاستشراق ونظرياته تقع في فلك الدراسات التي تنهل من متصورات نظرية أساسها فكرة النظرة إلى الآخر والتحيّز الطبيعي ضده أو التحامل عليه والنعرات الدينية والتراكمات التاريخية التي تسهم بطريقة غير مباشرة في تشكيل المواقف وغير ذلك مما جاء في المدونة النظرية للاستشراق -على اختلافها- وفي صدارتها المؤلف المعروف لإدوارد سعيد. ومن هذا المنطلق فإن الاتكال على هذا الزاوية يؤثر في طريقة المعالجة ويوجهها نحو مبادئه النظرية فقد بات الاستشراق قطاعا في

---

(١) مستعرب فنلندي من مواليد سنة ١٩٦٣ يعمل استاذا مختصا في اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة هلسنكي، ترجم القرآن إلى الفنلندية عام ١٩٩٥ وملحمة جلجامش عام ٢٠٠٠، له مؤلفات كثيرة بالفنلندية واللغة الإنجليزية وترجمات من العربية حصل على الإجازة في الفلسفة تخصص (الآشوريات) ثم تحوّل إلى الدراسات الإسلامية والأدب العربي . تميل بحوثة الى إبراز التعدد الثقافي والتلاقح بين الحضارات. انظر https://375humanistia.helsinki.fi/ar/jaakko-hameen-anttila/lmzyd-n-ykw-hmyn-ntyl-l~-lntrnt

(بتاريخ ١٧-٠٧-٢٠١٩)

وهو كذلك أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة إدنبره. عضو في هيئة تحرير مجلة journal of Arabic and Islamic studies

حقق ديوان أبي النجم العجلي ونشره في ١٩٩٣ مع مقدمة باللغة الإنجليزية (انظر كتاب فوت الدواوين ص ٢٣)

أما مؤلفاته باللغة الإنجليزية فهي التالية:

Materials for the Study of Ragaz Poetry. Finnish Oriental Society (1996)

A Sketch of Neo-Assyrian Grammar. State Archives of Assyrian Studies – SAAS 13, 2000.

Maqama: A History of a Genre. Harrassowitz (2002)

The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya And His Nabatean Agriculture (2006)

Case Studies in Transmission (edit.), Ugarit-Verlag, Münster 2015

.

الدراسات الثقافية والحضارية مقدماته وآلياته النظرية والإجرائية غير خافية على الباحث مما يجعل من الدراسة مقيدة منذ البداية ومحكومة سلفا بما يفرضه من مسار نظري. وكذلك الشأن في نظرية التلقي واتجاهاتها التي تركّز على القراءة وصدمة التلقي وانصهار الآفاق بين النص والقارئ الضمني والمسافة الجمالية وغير ذلك من زوايا الفحص التي لا تبتعد عن الفلسفة الجمالية ومواضعاتها.

ولهذه الأسباب لا نرى أن دراسة المنجز العربي في اللغة والأدب كما يتجلى في المؤلفات غير العربية، تكون من زاوية الاستشراق أو من زاوية التلقي فتلكما مقاربتان مفيدتان للباحث ولا شك، لكنهما تؤثران في نتائج البحث وتسمهما بميسمهما.

نقترح مقاربة إبستمولوجية ومعرفية لفحص القراءة المجراة في صلب المنجز العربي الأدبي القديم في ما تعلّق منه بتجنيس المقامات بوصف هذه المقاربة قائمة على نقد متضمنات المعرفة بعد فهم طريقة تشكّلها وبنائها وطرح الأسئلة الموفية إلى الاهتداء إلى الأسس المعرفية والاجتماعية أو ما يسمى بـ «القومية المعرفية» المسؤولة عنها والناشئة بدورها عن الأسباب الاجتماعية والظروف المحيطة بإنتاج المعرفة[1]. ويكون ذلك عبر إجراء حفريات ونبش في أركيولوجية المعرفة وبنائها. ولا خلاف في أن هذا المفهوم ينهل من فلسفة ميشيل فوكو ونظريته في فهم الخطاب المعرفي وتحققه داخل منهجية ودعائم منطقية وفلسفية تضمن القيم الأساسية التي يرمي إليها وهي المشروعية والتناغم ما بين الأهداف والمنهج والموضوع ولكنه يبقى مع ذلك غير كاف حيث يتعيّن تعزيز القراءة الإبستمولوجية بنظرية الأجناس الأدبية وكل ما يدور في فلكها من فكر يسائل الهوية النصية أو يبحث في فلسفة التصنيف وآلياته. ونفتتح هذه الدراسة أولا بقراءة «جيمس مونرو» لمقامات الهمذاني.

«جيمس مونرو» ومقولة الجنس الأدبي الضديد: الإسقاط المنهجي وصعوبة تعميم المنوال:

يستعمل المستعرب الأمريكي «جيمس - ت - مونرو» توصيفا طريفا للمقامة هو[2] counter genre «الجنس الضديد» ولا نجد على مدى الفصل الذي ترد في عنوانه هذه العبارة ذكرا لتوصيف آخر من مثل anti-genre أو ما شابهه، ذلك أن التوصيف الذي يستعمل السابقة anti ارتبط غالبا بمسميات معينة كالرواية مثلا فيقولون anti-novel (الرواية المضادة) أو البطل الضد أو المضاد anti-hero وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات في المجال الأدبي وغيره مما يمكّن من القول إن استعمال السابقة counter جاء مرتبطا بالصيغة العامة للمعنى المراد من المضادة والمخالفة في حين أن استعمال anti أحال على الحالات الفردية والأمثلة.

يتضح تبعا لهذا أن المجال الذي يخوض فيه هذا الفصل من كتاب «جيمس مونرو» عن مقامات بديع الزمان الهمذاني هو مجال لصيق بقضية الجنس الأدبي فهو يختار أن يصف المقامة انطلاقا من فحص إشكالات تجنيسها وهو

---

(1) Pluchart Jean –Jacques, Uzan Odile, une lecture épistémologiques de la théorie des parties prenantes, revue « management et sciences sociales », N19, Juillet – Decembre 2015, p 5.

(٢) انظر الفصل الموسوم ب genre and counter genre ، ص ١٩.

المشروع الذي يضعه حيال مقولة الجنس الضديد.

وبهذا نستطيع القول إن اطلاعه على مقامات الهمذاني التي تندرج عنده ضمن قصص البيكاروس لم يكن اطلاع الناقد المهتم بوصف النص ونقل ما فيه بقدر ما كان اهتمام الباحث الواعي بإشكالات النص الأدبي والمتشبّع بالدرس النظري بحيث أنه لا يقدم على تسمية المقامة بالسرد البيكاروسي إلا بعد تثبيت موقعها من الناحية الأجناسية ودراسة السمات والمقومات التي تقضي بانتمائها إليه.

ومن الواضح من طريقة العنونة أن الاتجاه الذي يذهب فيه هذا المبحث هو اتجاه ينتهي إلى الحكم بأن المقامة صورة مضادة لصورة أجناسية معروفة، تعمل بطريقة المخالفة والقلب والمباينة لما فيها من مقومات أسلوبية أو صيغ تلفظية أو بما هي برنامج خطابي كامل. ومعلوم أن الحديث عن الجنس الضديد يلتقي مع مفهوم أصيل ومعروف عند الدارسين وهو مفهوم المحاكاة الساخرة[١]، إلا أن «مونرو» يفضّل أن يستهل بحثه بالإشارة الى رواية البيكاروس عاقدا بينها وبين المقامة العربية مقارنة موضحة ومفصلة لجل المكونات التي يقوم عليها هذان الطرفان من طرفي التجنيس[٢]، حتى إنه يستهل الفصل بتصدير اقتبس فيه جملا من مقدمة الكاتب أمريكو دي كاسترو التي وضعها للنسخة الإنجليزية من سيرة[٣] «لازاريلو دي ترومس» (أو لاثاريلو دي ترومس)[٤].

وإذا ما كنا في سبيل تدبّر هذا الرأي العلمي في المقامة الذي ذهب فيه صاحبه دونما تردد إلى إقرار العلاقة بين المقامات الهمذانية وقصص البيكاروس المشهورة في الأدب الإسباني وربما في غيره من الآداب بمسميات مختلفة، فإننا نرى أن هذه الطريقة في المقاربة من شأنها أن توجد الأواصر بين المقامة العربية وجنس أدبي عالمي معروف، وهي ليست بغريبة عن باحث متخصص في الأدب المقارن ولكن أهم ما فيها بالنسبة إلينا هو أن هذا الرأي دليل على أن الأدب العربي لم يكن موغلا في عربيته ملتصقا ببيئات الإبداع المرتبطة بالصحراء والطلل أو متجذرا في فضاء الخطابة ومجتمع الحجاج وثقافة الساحات العامة أو عوالم الوجدان والروحانيات والعاطفيات فحسب، بل كان فيه مجال لأدب المتصعلكين والمشردين والطفيليين والمكدين فضلا عن أدب السخف والرقاعة والتفكّه والهزل.

إن مقاربة المقامة العربية من خلال ما فيها من منزع بيكاروسي موقف ينطوي في نظرنا على أكثر مما تتضمنه المقاربة المقارنية فهو محاولة لتصنيف الثقافة العربية الى ثقافة مخضرمة فيها ما فيها من مؤثرات وتنوع بالإضافة الى اشتمالها على وجهين أساسيين هما وجه الثقافة العالمة والثقافة الشعبية . وهكذا نرى أن «جيمس مونرو» لم ينظر إلى الأدب العربي نظرة فولكلورية ولم يعدّ المقامة تسلية رخيصة وإنما نظر إليها بوصفها نتاجا عن ثقافة إنسانية كثيفة

---

(1) Sangsue Daniel, La parodie,ed Hachette, 1994.

(2) Monroe,James.-T,The art of Badi Al Zaman as a Picaresque narrative, p 15.

(٣) نص سيري إسباني شهير لا يعرف مؤلفه على وجه التدقيق ألف في القرن السادس عشر ويعدّ إلى جانب دون كيخوته لسرفانتس، أول رواية بيكاروسية وأول رواية في الأدب الإسباني وهو عبارة عن مجموعة من الحكايا جمعت في ما بعد في نص مطول من طرف مؤلف مجهول وتروي الحكايات سيرة لازاريلو وهو صبي عاش حياة التشرّد والصعلكة منتقلا من سيد إلى سيد عبر مغامرات طريفة تعكس هشاشة المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر ومشاكله وتكشف عن دروس للنفس الإنسانية في مواجهتها مصاعب الحياة والقدر.

(٤) السابق، ص ١٩.

المكونات، غنية ومتنوعة، حوارية وتحمل طابع التعدّد. لقد أصّل المستعرب الأمريكي المقامات الهمذانية داخل نسقية من الأدب العالمي مثلت فيها المقامة حلقة داخل سلسلة تكمل ما أسهمت به باقي الثقافات الأدبية وهذا التمشي كما هو معلوم يعدّ الأساس في البحث المقارني لكننا نرى أن دراسته تجاوزت حدود ما هو مطلوب في هذا الدرس ليشيد بما تميزت به المقامة العربية ومن ورائها كل الثقافة العربية من قدرة على استيعاب التعدد والتعبير عنه واحتوائه.

وقد يكون من الإجحاف القول أن المستعرب الأمريكي أسرع بالحكم في القراءة التجنيسية واسترسل في تأويل مماثلتها برواية البيكاروس لأن الناظر في هذا المبحث المهم يلاحظ عناية بطرح عدة قضايا في علاقة بأدب الكدية والرقاعة أو الأدب البيكاروسي بشكل عام ألا وهي فلسفة تمثيل الواقع وصيغة تمثله في الأدب مما يعدّ خوضا في عمق الموضوع وعدم الاكتفاء بما نسميه بالتجنيس عن طريق المماثلة أو مطابقة الجداول بعضها ببعض، جداول الأجناس الأدبية في الآداب الغربية بغيرها من الأجناس في الأدب العربي.

ويتجلى ذلك في استرساله في مناقشة التصدير الذي اختاره من مقدمة الرواية البيكاروسية الشهيرة «حياة لازاريلو دي ترومس» حيث استغله في مناقشة التخييل السردي وطبيعة تصويره للواقع. وهكذا يتبيّن بوضوح أنه لم يكتف بالمشابهة التي يمكن أن تلاحظ بين أثرين أدبيين مختلفي المشارب والمضارب والأرومة، بل نفذ إلى صميم التكوين وشرّح الجسم المتشكّل من السرد البيكاروسي ليصل إلى نتيجة وهي أن الواقع الذي يرسمه ليس الواقع المشاكل او المشابه لما يحتمل حدوثه «وإنما هو درجة ثانية من الواقع قائمة على الشذرية والعدمية والفوضى»[1]. وانطلاقا من هذا الموقف الذي استقاه من المقدمة المذكورة يذهب «جيمس مونرو» إلى أن «إن الواقعية في القص البيكاروسي هي واقعية ساخرة وهازلة وأن التشابه في مقاطع معينة ما بين المقامات والأدب الإسباني يقودنا إلى اعتبار أن المبدأ المؤسس للمقامة هو كونها قلبا لجنس أدبي معروف يمتاز بالجدية والسمو في مضمونه وأسلوبه وردا عليه بطريقة سالبة»[2] تجعلها صورة عنه معدولا بها عن أصل وضعها. تقدم المقامة في نظر جيمس مونرو تصورا مضادا لجنسين من الأجناس الأدبية السامية nobles genres ألا وهما الحديث النبوي والسيرة أو السرد الملحمي[3].

يبدو هذا الموقف الأخير ضربا من الانزياح وتحولا مفضيا إلى قضية مختلفة ولكن الناظر المتمعن يجد أنه لا غرابة بين إنماء المقامة إلى البيكاروس وعدّها جنسا مضادا، ذلك أن البيكاروس هو نفسه في نظر جيمس مونرو صورة للجنس الضديد في الأدب الإسباني.[4] وتكتمل أطراف المعادلة بما أثثت به هذا الموقف من أفكار ومن مرجعية علمية تمتح من منهجية الأدب المقارن وما تتضمنه عقد المناسبة بين الثقافات الأدبية المختلفة ورصد المشابهة في إطار تقدير المؤثرات ودورها الحاسم ومن ذلك تتبعه لدور التقاليد الهلسنيتية وتأثيرها المحتمل في المقامة العربية فضلا عن التجاذب الحاصل بين الثقافتين اليونانية والرومانية.

---

(١) السابق، ص ١٩.

(٢) السابق، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) السابق، ص ٢٠.

(٤) السابق، ص ١٥.

يشير «جيمس مونرو» إلى الصلة العميقة ما بين المقامات والقص البيكاروسي ويعترف بأن وجهة نظر الأدب المقارن تلزم بالحديث عن تأثر الأدب الإسباني بالأدب العربي على الرغم من أن سبل ذلك وكيفيته غير واضحة بالشكل الكافي لكن في مقابل هذا لابد أن ندرك أن ظهور المقامة هو في حد ذاته ثمرة تراكمات كثيرة سببها الأول هو الأدب اليوناني وتحديدا فن الميم أو المحاكاة. لقد بيّن الباحثون في الكلاسيكيات أن إرث الحضارة الرومانية وخاصة أعمال بترونيوس وأبيليوس قدمت صورة مقلوبة ومضادة لما كانت عليه تقاليد الرومانس اليونانية وهكذا يمكن القول إنه من البدء كانت صورة المضادة قائمة في تشكل الجنس الأدبي، مما يفضي إلى القول إن هذه العلاقة القائمة بين هذه الأطراف هي علاقة ذات بعد أجناسي[1].

أثرت المحاكاة اليونانية في المقامات العربية والمقامات بدورها أثرت في الأدب الإسباني وخلال تفحص الصلات بين كل هذه الأصول نفهم طريقة انسلال الجنس الأدبي من الناحية التاريخية والجينية معا وهذا سؤال مهم بالنسبة إلى الباحث لأنه يقدم في الوقت نفسه تحليلا عن تجنيس المقامة بل يفصح عن نظرية للأصول تقوم في ما تقوم عليه على التأثر وتفاعل الثقافات[2].

إن تقصي أصول المقامة الهمذانية يتداخل مع تقصي أدب البيكاروس فمثلما كان البيكاروس وفيا لتقاليد قديمة من العمل على قلب الأجناس المعروفة والجادة ومباينتها في كل تفاصيلها، تسري هذه القاعدة على المقامات الهمذانية وتفترض أنها لعب بالأصول الأساسية المتشكلة من مقومين المقوم الأول هو شكل الحديث المسند والرواية والمقوم الثاني هو الأدب السيري وقصص البطولات الفروسية. وهكذا يتأسس القانون المنظم للتطور في الأجناس الأدبية والتفسير الذي يقدّم لنا تصوّرا عن نشأتها أو انسلالها من رحم أجناس أخرى. ولا تتوقف السلسلة عند ظهور المقامة الهمذانية فمثلما كانت المقامات ثمرة لما حدث من تفاعل تاريخي داخل تقاليد الرومانس الأوروبية أسلمها من صيغة جادة للجنس الأدبي إلى صيغة هازلة، فإن المقامة العربية كانت بدورها سببا في نشأة المقامة العبرية والفارسية وغيرها مثلما يعبّر عنه الرسم البياني التالي.[3]

A. Greek/Latin ——→ Spanish ——→ Europe.
  (1) Mime/Petronius
    Apuleius → ? → *Lazarillo* ——→ European picaresque.
  (2) Ovid ——→ *LBA*.
B. Arabic ——→ Hebrew.
  Hamadhānī → Ḥarīrī → Ḥarīzī → Ibn Zabāra.

(١) السابق، ص ١٧.

(٢) نفسه والصفحة نفسها.

(٣) نفسه، ص ١٧.

يسلم مبحث التجنيس مباشرة إلى مبحث التطور في الأجناس الأدبية وتبدو فرضية التحول من الشكل الجاد إلى الشكل الهازل بوصفها من صيغ التطوير في مسلما بها في كثير من النظريات وليست خاصة بقراءة «جيمس مونرو» حيث يتحدث بعض الشكلانيين الروس وهو توماشفسكي عما سماه «سلم القيم» وفيه أن مسار التطور في الأجناس الأدبية يتم بحسب مبدأ وهو استبدال الأجناس الجادة أو الراقية بالأجناس الوضيعة والشعبية. وهذا التطور يشتمل على فكرة أن الجنس الشعبي أو الوضيع يندس داخل الجنس الأدبي الراقي فالنص الأدبي الحقيقي هو الذي يمثل السنن والمعيار السائد ولكن هذا لا يمنع من وجود اختراقات.[١]

ولما كان تعريف المقامة بالجنس الضديد لا يغني عن تحليل المقامات الهمذانية وبيان تشكّلها من العبث بمقومات غيرها الأجناس ألفينا «جيمس مونرو» يعمد إلى تحليل بعض نصوصها بغية الظفر بما يقوي هذه الرؤية. يقر المؤلف في البداية أن أكثر من دارس للمقامة قد أكّد مسألة الشكلية في السند وعدم مصداقيته ويحيل على قراءة عبد الفتاح كيليطو وما رتبه من وظائف تتلخص في ثماني وظائف أضاف إليها هو وظيفة تاسعة تتمثل في ارتحال الراوي عن المكدي أو العكس بعد انتهاء المغامرة واكتشاف كل منهما للآخر[٢]. ويكتفي بترتيب الوظائف وربطها بين نسقية تقوم عليها كل المقامات هي نسقية العلاقة بين الظاهر والباطن والحقيقة والتخفي. ثم يركّز النظر على المقامة البشرية ويحلل مقاطع منها مبيّنا من خلالها كيف تسخر المقامات الهمذانية من تقاليد الفروسية العربية ففي التقاء بشر بن عوانة العبدي بالفتى الذي يبارزه -دون أن يعلم أنه ابنه - ، علامة على عدم تكافؤ في النزال وإيذان بانهيار مسار كامل[٣] بني داخل هذه المقامة هو مسار الفروسية والبطولة التي تقهر. تبدو هذه المقامة نموذجا مهما بالنسبة إلى «جايمس مونرو» فهو يرى فيها الدليل الناصع على ارتباط المقامات بأدب الفروسية والملاحم ارتباطا بمعنى الاستحضار لغرض النقض والتقويض فيشير إلى ذلك بوضوح في قوله إن صورة بشر هي دليل على أن المقامة البشرية هي محاكاة ساخرة للملاحم في التقليدين العربي والفارسي ويسترسل أحيانا في مقارنة بين شخصية عنترة بن شداد كما صورتها السيرة الشعبية وشخصية بشر كما تبدو في هذه المقامة. وفي حين ذهب الكثير من الدارسين إلى اعتبار المقامة البشرية غريبة عن نسيج المقامات الهمذانية وشكوا في نسبتها إليها[٤] لم يطرح هذا الإشكال عنده لأن الاختلاف في حد ذاته مطلوب فهو يؤيّد افتراضه أن أصول المقامات سيرية وملحمية.

ومن المتعيّن أن نشير إلى استعماله مصطلح الرومانس الذي لا يتفق كثيرا مع جنس السيرة في تقاليد التجنيس العربية حيث أن الرومانس تشتمل على حبكة ملحمية أو قائمة على المغامرة والصراع إلى جانب الحبكة العاطفية ، قد شجعه على التوسع في تحليل المقامة البشرية التي وافقت صفاتها مطلبه النظري من تشبيه المقامة بالوريث العربي لتقاليد

---

(1) Todorv, Tzvetan, La theorie litteraire: textes des formalists russes, ed Seuil, 1965, 309.

(٢) السابق، ص ٢٢.

(٣) السابق، ص ٣١.

(4) Zakharia Katia, Amaqama Al Bisshriyya: une epopee mystique, Arabica, revue d`etudes arabes, tome 37, 1990.

الرومانس الأوروبي مع مسحة بيكاروسية واضحة، فالمعروف أن بشر بن عوانة العبدي بطل هذه المقامة يغرم بابنة عمه ويخوض مغامرات ويسيح في البلاد بغرض جمع مهرها والظفر بها.

وهكذا يبدو النمط الذي ارتآه «جيمس مونرو» متشكلا على النحو التالي:

رومانس (فروسية + حب)



قلب النسق ↔انهيار نموذج الفروسية وقيمها ↔ انهيار نموذج الحب العذري



مقامة



مقامات الهمذاني ↔ المقامة البشرية

ولكن هذا النمط يحتاج نماذج مماثلة ليصبح صالحا للحديث عن المقامات الهمذانية بوصفها كتلة ممثلة في الأدب العربي القديم للجنس الضديد في جنوحه نحو مثال مضاد لقصص المغامرات والسير وإغراقه في تقديم نماذج تعصف بالقيم الملحمية والغنائية في مختلف الوجوه[1]، وهو ما قاد إلى تفحص نماذج أخرى غير المقامة البشرية ومنها المقامة الجرجانية التي رأى أنها تجسّم قلبا للنموذج الاعتباري والمضمون المقاصدي للحديث النبوي وكل أشكال الخطاب الشفوي الذي يحمل اتجاها وعظيا خالصا، ويستدلّ على ذلك من خلال خاتمة المقامة التي تتكشّف فيها شخصية الشيخ الواعظ عن مكدّ له في صنعته باع وملأت شهرته الآفاق، هو أبو الفتح الإسكندري. ثم توقف «جيمس مونرو» عند نموذج آخر هو المقامة القريضية التي بدت له تقويضا لنموذج الإجادة الشعرية من خلال الأبيات التي نظمها البطل المكدي بعد أن استعرض زبدة الاحكام النقدية ورأيه في صفوة شعراء العربية، فهي شعر ركيك وضعيف لا يمكن أن يرقى إلى نص ينافس عيون القصائد في الشعر العربي مثلما لا يمكن أن تقاس صورة أبي الفتح الإسكندري بصورة فحول الشعراء والنخبة من أمراء القريض في العصرين الجاهلي والإسلامي. وهكذا يخلص إلى أن المقامات الهمذانية تعمل على إحلال نموذج[2] متردٍّ وتقدمه في معرض الإشادة بوصفه قيمة ومثالا وذلك في مقابل الانحطاط بقيمة أخرى هي القيمة النبيلة المجمع عليها.

ويتعزّز هذا التصوّر بوجود مفهوم مركزي يعضد مفهوم الجنس الضديد هو مفهوم البطل الضديد أو المضاد الذي بات مصطلحا أدبيا معروفا، فبوجود هذا النموذج تصبح باقي المظاهر تداعيات له ويسهل ربطها ببعضها ضمن نسقية ناظمة. ويستدلّ «جيمس مونرو» على ذلك بما في المقامة الإبليسية من تعدّ على النموذج الأزلي للشرّ والصورة التي تمثل في المتخيل الرمز المطلق للسلبية، حيث أن أبا الفتح الإسكندري يخدع الراوي عيسى بن هشام ويوهمه أنه شيطان الشعراء وملهمهم قولهم البارع، ثم يظهر له بصورة أخرى ليكتشف في النهاية أنه اللص الذي سرق إبله واقتادها إلى كهف.

---

(١) السابق، ص ٢٦.

(٢) نفسه، ص ٣٠.

تتوارى صورة المكدي الظريف في سخفه وإيقاعه بالناس أمام صورة الشخصية المنحطة أخلاقيا التي تعمل الحيلة في كل درب ولا يردعها رادع، تتذرّع بالفاقة وجور الأيام وتصوغ خطابا للدفاع قوامه شكوى الدهر والتذمّر من جبروته، وهذه الازدواجية في سلوك بطل المقامات هي التي تقرّبه أكثر من نموذج البطل المضاد ومن النماذج التي تحفل بها البيكاروسيات ذلك أن الجانب الفكه أو الهازل لا يحجب الجانب القاتم من هذه الشخصية ولا ينفي تضلّعها في التعدّي على الأخلاق وهتكها المقدسات.

أبانت مقاربة «جيمس مونرو» المقامات الهمذانية انطلاقا من استعمال النموذج الأدبي البيكاروسي وفق ما تمليه منهجية الدرس المقارني متأسيا بمفاهيم مجاورة من قبيل الجنس الضديد والبطل الضديد والمحاكاة الساخرة فضلا عن الأمثلة الدالة في آداب ثقافات متواشجة ومتراسلة تاريخيا وحضاريا، على درجة عالية من التناغم والانسجام النظري ولاسيما وهي تقدم في شكل تحليلي يتفنن في اختيار المقاطع والأمثلة الدالة من النصوص لكنها تبقى في نظرنا مقاربة مبتورة اقتصرت على وجه تجنيسي واحد وعملت على توليف باقي المظاهر معه.

لقد كانت التقابل الكامن ما بين التراجيديا ونظريتها الكوميديا هو الملهم لكثير من شراح كتاب الشعر لأرسطو ومتدبري مادته لينطلقوا في نوع من التعميم المفضي إلى تقنين تشكيل تجنيسي هو قلب السمات والصيغ التلفظية ومقامات إنتاج القول للحصول على جنس أدبي جديد فضلا عن ترسيخ ممارسة هي المحاكاة الساخرة أو الانحراف الهازل travestissement burlesque بوصفهما أداتين من أدوات تنامي الأجناس الأدبية. ولئن لم تعدم العصور الأدبية في جل الثقافات الأوروبية نماذج نصية مهمة للمعارضة والمحاكاة الساخرة بأنواعها[(١)] فإن أشهر الأمثلة وأبرعها كانت متعلقة بمحاكاة نصوص مشهورة وراسخة في السنن الأدبي وهو ما يحيط وسم المقامات الهمذانية بالمحاكاة الساخرة بنوع من الغموض ويلقي بغلالة من الشك حوله.

لا يمكن تعميم صفة المحاكاة الساخرة على المقامات كلها وإن كانت المقامة البشرية وبعض المقامات المذكورة تستجيب في بعض سماتها لذلك هذا من جهة ومن جهة ثانية لابد من الحذر في إطلاق مثل هذه التوصيفات لأن جوهر المحاكاة الساخرة يقوم على ممارسة أسلوبية بالدرجة الأولى شبيهة بالتمرين اللغوي الذي نجده في بعض المقاطع من المقامات كالمقامة الوصية مثلا حيث يوصي المكدي ابنه فيأمره بالجوع والبخل والتقتير وينصحه بالتكدية والتسوّل ويدعوه بابن المشؤومة واللئيمة ويستبدل الدعاء له بالدعاء عليه[(٢)]. تعمل المحاكاة الساخرة على تحويل محتوى جاد إلى محتوى هازل بواسطة هلهلة الأسلوب والانحطاط به إلى مستوى الإسفاف والركاكة. أما الانحراف الهازل فيتمثل في ازدواجية قوامها مفارقة بين المحتوى والأسلوب كأن يكون الخطاب جادا لكن أسلوبه رقيع ومبتذل أو يكون العكس

---

(1) Bertrand Dominique. Introduction: Etat des lieux. In: Seizième Siècle, N°2, 2006. pp. 7-19.
DOI: https://doi.org/10.3406/xvi.2006.881
(www.persee.fr/doc/xvi_1774-4466_2006_num_2_1_881 (19-07-2019).

(٢) مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني، تحقيق وشرح الإمام العلامة محمد عبده، ط (٣) دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥، ص ٢٣٣.

فيأتي الأسلوب رفيعا ساميا في خطاب غرضه هازل أو وضيع ومن الأمثلة على ذلك أن تجد نصا فقهيا أو قانونيا لكن صياغته تعتمد معجما يشبه لغة الشوارع أو أن يكون المضمون شكوى يعبّر بها رافع الفضلات عن وضعيته المزرية لكنها ترد في أسلوب منمق الديباجة ومطرز العبارة. وربما كان في توسل التوصيف المتمثل بالجنس الضديد ما يحمي من التعميم الذي يشتمل عليه القول إن المقامات عبارة عن محاكاة ساخرة حيث أن المحاكاة الساخرة لا يمكن إلا أن تستهدف ظواهر معينة تعمل فيها معول القلب والنقض فتحيلها إلى صورة مخالفة للأصل فتبدو بذلك مقوضة للشرط الأجناسي الذي به يكون قوام الجنس الأدبي وتوحي بأنها اجترحت جنسا أدبيا جديدا.

ومن هنا نفهم كيف أسرع «جيمس مونرو» إلى تسميتها بالجنس الضديد، فالمحاكاة الساخرة تعبث بمكونات برنامج خطابي وتستبدله ببرنامج آخر مباين له فيبدو كأن عملها امتدّ إلى الهوية الأجناسية للجنس الأدبي فيكون بذلك الصورة الضديدة والوجه النقيض لكن هذا وإن بدا تقليدا معروفا في الآداب لا يقضي بالضرورة أن يكون النتاج المتحصل عليه من أثر المحاكاة الساخرة جنسا أدبيا لأن هذه الظاهرة تكون فاعلة في إطار محدد ومهيكل كأن نقول مثلا إن الملحمة هي قصة بطولات صاحبها يدافع عن قيم عالية وينتصر لها وقلبها هو قصة الصعلوك الفاشل الذي ينشر الفساد ويدافع عن قيم متدهورة فيكون الحاصل من هذه المعادلة هو وجود بديلين عن برنامج سردي واحد و mythos[1] / أو mutho واحد، هما الملحمة والملحمة الساخرة أو الملحمة والبيكاروس. وبالنظر إلى ما سبق يستنتج أن المحاكاة الساخرة تعمل في اتجاه واحد ولا يمكن أن تعمل في اتجاهات شتى حيث أنه لا يمكن أن تكون المقامة في الوقت نفسه محاكاة ساخرة للسيرة الملحمية وقصص العشق العذري والخطبة الوعظية والخطاب النقدي وشعر المعلقات وغير ذلك. لقد استخرج «جيمس مونرو» أكثر من مظهر لما أسماه بالجنس المضاد بدت فيه كل مقامة صورة من صور المناقضة لأجناس أدبية أو أصناف خطابية فهل يعود بالإمكان والحال تلك أن نطمئن إلى أنها جنس أدبي شأنها شأن باقي الأجناس أم أنها جنس شاذ له وضع تجنسيي خاص؟ كيف يستقيم أن يكون الجنس الأدبي من صنف الأجناس الضديدة ويكون في الآن ذاته ضديدا لكل الأجناس، مقوضا لها؟

إن هذه الوضعية المخصوصة لجنس المقامة لحرية بالباحث أن يتأنى في تجنيسها وتصنيفها وأن يعدّها قضية حقيقية من قضايا التجنيس التي لا يمكن الحسم فيها ببساطة. ربما كان المنزع البيكاروسي في السرد عبارة عن قطاع هام في الإبداع الروائي الإسباني، ينطوي على الكثير من القيم الجمالية والرموز والمكونات التي يمكن عدّها نظاما كاملا ونسقا للتجنيس منسجما مع تقاليد البيئة السردية المتشبعة بما في المحاكاة الأرسطية و«الميثوس» mythos، من إمكانات تجعل من السهل التنقل بين مختلف أرجاء العالم البيكاروسي وملاحظة ما فيه وردّ بعضه إلى بعض وكل هذه العوالم تشتغل بحسب آليات وجماليات تختلف عن جمالية المقامات العربية وإن شابهتها في وجوه فالمقامات تنهل من نسقية بلاغية أرجعها «جيمس مونرو» إلى شكلي الحديث والسيرة وهذان المكونان يختلفان بشكل جذري عن المحاكاة

---

(١) ورد هذا المصطلح في بويطيقا أرسطو للتعبير عن السرد بوصفه وعاء للفكر، انظر على سبيل المثال

Witold Konstanty Pietrzak

Théorie de l'*historia*, source de la nouvelle française du XVIe siècle

.Réforme, Humanisme, Renaissance Année 2005 61 pp. 37-49

الأرسطية فضلا عن كونهما ليسا المكونين الوحيدين اللذين إليهما مرجع المقامات وموئلها. وهنا موضع لإبداء ملاحظة وجيهة وهي إن مقارنة المقامة بالبيكاروس وهي سابقة له ولاسيما وأن التحليل الذي ذهب فيه جيمس مونرو افترض أنه هو المتأثر بالمقامة والمستفيد منها فكيف يمكن وصف السابق باللاحق واتخاذ سماته وملامحه مدخلا للتجنيس؟

لقد اعتمد المستعرب الأمريكي في هذا الفصل وفي الكتاب برمته على مقامات الهمذاني مكتفيا بإلماحات بسيطة إلى مقامات الحريري ولكنه كان يتحدث داخل مقولة الجنس المقامي ويعمم ملاحظاته وكأن مقامات الهمذاني هي جنس المقامة أو كأنها هي النموذج المختزل لكل سمات الجنس والنموذج الأجناسي والمرجع في التجنيس، فلئن وافقت في مقامات الهمذاني جملة مظاهر لما افترضه من مقولة الجنس الضديد والمحاكاة الساخرة فربما امتنع ذلك في غيرها من مقامات فالمدونة المقامية بعد الهمذاني غنية وفائقة التنوّع.

لقد اجتهد جيمس مونرو في تحليل النماذج التي تدعم وجهة نظر المحاكاة الساخرة وقلب الأجناس الجادة، مثلما تقتضيه جمالية البيكاروس ودعمها بالأمثلة الدالة لكن تعميم المنوال الذي اخترعه يبقى أمرا مستحيلا فلا يمكن اختزال المقامات الهمذانية في المقامتين الجرجانية والقريضية أو البشرية فلئن وجدنا تشابها بين هذه المقامات واتفاقا مع المنوال المقترح، تبقى مقامات أخرى كثيرة شاذة عنه فلا ننسى أن الهمذاني خص ولي نعمته «خلف بن أحمد» بمقامات في مدحه حيث نجد قسما هاما من المقامات خالصة للمدح منها مثلا المقامة الناجمية والمقامة الخلفية هذا فضلا عن مقامات أخرى خالية تماما من الكدية قوامها استعراض لغوي أو إنشاء أدبي مثل المقامة العلمية والمقامة الحمدانية والمقامة المغزلية. إن هذه الأمثلة على قلتها حيال المقامات الخالصة للكدية كفيلة بأن تخلخل المنوال الذي وضعه «جيمس مونرو» وتبيّن استعصاء المقامات على الانحصار في مقولة أجناسية واحدة وذلك لكثافة وجوهها حتى إنه يمكن القول إنها تشكل جنسا ضديدا لأجناس أدبية كثيرة وفي الوقت نفسه يمكن تكون ضديدة حتى لذاتها.

تبدو هذه القراءة مهمة أدركت الكثير حول جنس المقامة لكنها ناقضت فروضها العلمية ومالت إلى رأي تنقصه العلمية عندما عدت المقامة جنسا ضديدا للأدب من حيث هو أدب وهو ما يحدو بنا إلى النظر في التجنيس الثاني للمقامات وهو تجنيس جاكو حامين أنتيلا.

المقامة وأخواتها أو تعويم الصفات داخل الكون المقامي: الجنس الأدبي والأجناس الفرعية في تجنيس جاكو حامين أنتيلا للمقامات:

يقع تجنيس المقامة في مبحث بعنوان «المقامة وأجناسها الفرعية»[1] subgenres وفيه يبدو بما لا يدع مجالا للشك أن «جاكو حامين أنتيلا» يعدّ المقامة جنسا أدبيا ولا يناقش المسألة كما فعل غيره من الدارسين من العرب والمستعربين ولا يذهب إلى أنها شكل كما ذهب الى ذلك عبد الفتاح كيليطو[2]، بل يحسم المسألة بسرعة ويمضي في نوع من العمل

(1) Jaakko Hameen Antila, Maqama: A history of a genre, Harassowitz Verlag, 2002, p 55.

(٢) كيليطو عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ٢٠٠١، ص ٥ (الافتتاحية) وفيها يشبه المقامة بالقصيدة ويقول إن القصيدة شكل ولكن ذلك لم يمنعها من أن تحتوي أهم الأنواع.

الوصفي الى تحديد الأنواع الداخلية أو الفرعية التي يمكن أن تلاحظ في مقامات الهمذاني معتبرا هذه المقامات صورة مكتملة للجنس الأدبي وممثلة له أي نموذجا أجناسيا وهو التحليل الذي سيعتمده في باقي الكتاب عندما يعرض لتطور جنس المقامة.

وتعدّ الأجناس الفرعية تفريعات داخل الجنس الأدبي الواحد تشتمل على الميزات الأساسية التي يتشكّل منها قوامه وتختلف عنه في الغرض والتوجيه ولذلك تستعمل هذه الأجناس في مسماها اسم الجنس الأدبي متبوعا بصفة أو تخصيص كما لو أنها عملية توزيع بالمفهوم الرياضي والمنطقي دون أن نغفل عن المحتوى البراغماطي واللغوي ذلك أن الأجناس الأدبية ليست صيغا شكلية مفرغة بقدر ماهي برامج خطابية وصيغ تلفظية. ومن هذا المنطلق أي منطلق توزيع الوحدات الراجعة بالنظر إلى حزمة مشتركة من السمات وجد «جاكو حامين أنتيلا» في المقامات تفريعات أحصى ضمنها مقامات سماها مقامات الكدية ومقامات البيكاروس وهي مقامات قائمة أساسا على الحيلة إلى جانب مقامات يسميها مقامات التسول أو الشحاذة beggar maqamas التي يرى أنها لا تختلف كثيرا عن مقامات الكدية في مضمونها وجوهرها بل إنها تتداخل معها وهو ما يمكن أن نلاحظه في الكثير من مقامات الهمذاني مما جعله يصنفها تارة ضمن مقامات الكدية وتارة ضمن المقامات التي تقوم على قصص المتسوّلين.

ويعدّ هذا الاعتراف المبدئي بتداخل الخانات وازدواج التصنيف مهما وعميق الدلالة فهو يمكن أن يفهم أولا في معنى استسهال مهمة التجنيس والتسرّع فيها ويمكن أن يفهم ثانيا في معنى الخلل الأصلي في التمشي الذي اختير منذ البداية ولذلك أسلم صاحبه إلى نوع من المراجعة[1] وكأنها عملية ضمنية في فعل التصنيف أو شيء من مستلزماتها. تسير عملية التجنيس مع «جاكو حامين أنتيلا» بالتوازي مع رصد أخطاء التصنيف مما يبين عن طرح ذي صفة علمية يستعرض فرضياته ويعالجها مستوعبا العوائق التي تحدث داخل النسق.

وفي سياق المراجعة يحيل المستعرب الفنلندي على قول الهمذاني في رسائله إنه أملى أربع مائة مقامة في الكدية متخذا هذا الاعتراف من مبدع المقامات نفسه مطية لتفسير الاشتراك في المكونات بين مقامات الكدية والمقامات التي تعرض حيل المتسولين ويتبيّن له عن طريق التحليل أن كلتيهما تشتمل على مكون الحيلة وعلى جانب فكه وهازل وعلى حبكة سردية استنتج أنها تبدو غنية وظاهرة في هذا النمط من المقامات بالذات[2]. لكن قيمة الشاهد الذي استخرجه من رسائل الهمذاني أبعد بكثير مما استفاده حيث أن الإشارة إلى مقامات في الكدية يمكن أن تكون مؤشرا على أن المقامة يمكن أن ترد في أغراض شتى.

أما الأجناس الفرعية للمقامات التي صنفها فهي التالية :

١- المقامات البيكاروسية والهازلة
٢- مقامات الشحاذة والتسوّل
٣- المقامات اللغوية والبلاغية

(1) Maqama: a history of a genre, p 57.

(٢) السابق، ص ٥٦.

٤- المقامات الوعظية

٥- المقامات المدحية

٦- فئة من المقامات غير قابلة للتصنيف

ويستدرك المستعرب الفنلندي ليشير إلى أهمية الجنس الفرعي الثالث أي المقامات اللغوية والبلاغية فهو يراه جامعا مشتركا بين كل الأنواع الفرعية لأنه يتضمّن جوهر المقامة والطابع الذي لا يفارقها ويكاد يحضر في كل جنس جنس مهما كان اتجاه المقامة وغرضها. لقد عدّ «جاكو حامين أنتيلا» المقامات اللغوية والبلاغية بمثابة العمود الفقري لكل المقامات كون النشاط اللغوي والإنشاء الأدبي لا يغيبان عن المقامة مهما كانت صبغتها وأيا كان برنامجها السردي أو الخطابي، فإذا ما صحّ أن نتحدث عن هيكل عظمي عليه يكون قوام الجنس الأدبيوبه يتأسس جسمه فإننا يمكن أن نتحدث عن الجانبين البلاغي واللغوي.[١] ويضيف في موضع آخر رأيا مهما وهو أن هذا الجانب من المقامات قلما اعتنى به الدارسون والحال أنه أولى من الكدية التي استأثرت بكل اهتمامهم وانصرفت إليها الدراسات كلها تقريبا[٢]

ولعله يكون مفيدا أن نلفت الانتباه إلى التنويه الذي افتتح به المستعرب الفنلندي هذا المبحث وفيه ذكر أن السجع وشكل الحديث المسند هما الركنان الأساسيان في كل المقامات مهما كان نوعها ومهما كان مؤلفها[٣] ملمحا إلى أن المستوى القاعدي الذي يمثل نواة المقامة وجوهرها يمكن أن يتلخص فيهما[٤].

والناظر في هذا التفريع لأجناس المقامة يجده طريفا ومجملا لمختلف الوجوه والألوان التي تخلص إليها المقامات الهمذانية وذلك على الرغم مما أسلفه صاحبه من اعتذار عبّر فيه عن عدم دقة التصنيف وعدم ادعائه استقصاء كل الفروع الأجناسية والإحاطة بها. فقد تبيّن من خلاله التنوع الذي تقوم عليه المقامات وجمعها ما بين أجناس معروفة وسابقة لها مثل الوعظ والمدح، وشبه أجناس مثل قوله مقامات الشحاذة وقصص المتسولين فضلا عن النوع الذي سماه مقامات بلاغية ولغوية تعبيرا عن مقامات تأتي خالصة للتمرين اللغوي والبلاغي دون أن ننسى الحزمة التي خلّفها وهي المقامات المتعالية على التصنيف وههنا موضع مهم للتعليق.

إن وجود الفئة الشاذة هو دليل على أن عملية التصنيف ليست عملية حتمية لا تقبل الاستثناء ولا تخلّف فيها ولا صدفة، بل هي على العكس من ذلك تماما عملية نسبية وتقريبية. يمكن أن نقترح مثالا تصنيفيا للأنواع الداخلية في المقامة لكنه يبقى مثالا محدودا لا يغطي كامل الكون المقامي ولا يستوعبه مما يدل على ما في هذا الكون من صفات الاستعصاء والتأبي على التصنيف والانتظام داخل نسق مما يؤول إلى القول إن من الأجناس ما لا يمكن استفراغ خصائصه داخل شكل صارم وتمثيل مكوناته كلها في إطار منظومة توحّدها وتسوي نتوءاتها، وهذا ما يحدث مع المقامة

(١) السابق، ص ٥٨.

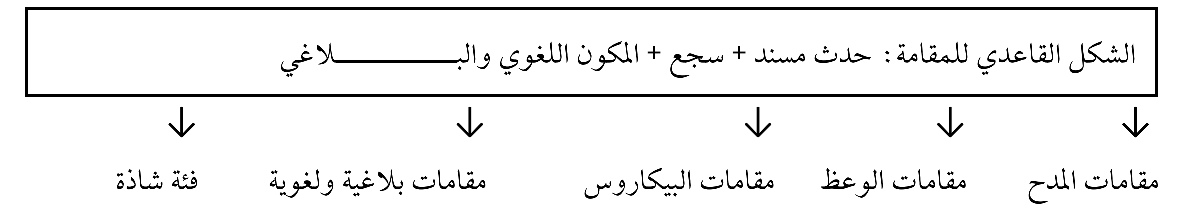
(٢) نفسه والصفحة نفسها.

(٣) نفسه، ص ٥٥.

(٤) من المفيد أن نشير هنا إلى أن المستعرب الفنلندي يحيل على عبد الفتاح كيليطو أحيانا ويستدرك عليه ولكنه لم ينظر في الوجه والقفا لحمادي صمود وفيه دراسة في المقامة حاولت استصفاء المكونات الأساسية واللازمة مما يفتح مجال التقاطع في بعض الأفكار.

فهي جنس توفر على برنامج خطابي مكّن من وجود صيغة مثلى له إلى جانب صيغ فرعية تنتظم داخل كونه لكن هذا لم يمنع من وجود مظاهر متفلتة لا يمكن عدّها صيغا فرعية لأنها لم تحقق داخله التراكم النصي الذي يجعلها كذلك ولا يمكن التغافل عنها لما تمثله من تشويش داخل النسق.

ويمكن تمثيل شكل المقامة مع أجناسها الفرعية على النحو التالي:



ويذكر «جاكو حامين أنتيلا» أمثلة من المقامات عن كل نوع فالمقامة الحرزية نموذج مثالي للتداخل بين المقامات وجنس البيكاروس[1] أما المقامات الخالصة لحيل المتسولين وعوالمهم فيذكر ضمنها المقامة الدينارية والمقامة الساسانية والمقامة الصفرية وينوه بأهمية المقامات في المدح وقيمتها ويحصيها فيجد في طائفتها خمس مقامات[2] أو أكثر كما يذكر أسماء ممدوحي الهمذاني، وضمن الفئة الشاذة يذكر المقامة العلمية والمقامة الوصية والمقامة الصيمرية[3] رغم أنها غير متجانسة حيث يبدو أن المستعرب الفنلندي وضع كل ما يخرج عن الأصناف الكبرى التي ذكرها ضمن خانة الشاذ عن التصنيف بقطع النظر عن صفتها ومحتواها.

وعلى هذا النحو يمضي «جاكو حامين أنتيلا» في تحليل كل نوع على حدة مما يدل على أن عمله وصفي بالأساس وأنه إن كان رام التصنيف وقصده منذ البداية فإنه لم يكن غايته الأساسية ولذلك لما وضع في خانة على حدة، مقامات غير قابلة للتصنيف لم ير في ذلك مشكلة إبستمولوجية ولا إشكالا يهدم عملية التجنيس بل تعامل معها ببساطة كما لو أنها داخلة في طبيعة الأشياء وكأنه يرمي إلى تأكيد الاعتراف بأنه لا يوجد تجنيس صارم تماما.

وإذا ما رمنا تدبّر رؤية جاكو حامين أنتيلا في تجنيس المقامة فإننا نرى أن ما قام به قراءة لصيقة ومسحية لواقع المقامات الهمذانية أفضت إلى محاولة عرض لما هو موجود في المقامة أي تتبع عن كثب لكن دون إثارة أسئلة أو معالجة إشكاليات. ومن بينها إشكالية الوعظ التي اكتفى فيها بالإشارة الى مقامات الزمخشري معتبرا حضور الوعظ في مقامات الهمذاني بذرة اتسعت في هذه المقامات ومعنى هذا أن التفريعات التي استخرجها في مقامات الهمذاني هي المساقات التي يتم فيها تطور المقامة جنسا أدبيا في التاريخ وهذه هي القضية التي يبحثها في الكتاب. وإذا ما طرحنا السؤال عن الإضافة التي قدّمها «جاكو حامين أنتيلا» في تجنيسه لمقامات الهمذاني فإننا نرى أن محاولته سليمة من الناحية المعرفية ولاسيما وهي تراعي محتوى المقامة وتصف ما تشتمل عليه. ولعلّ أهمّ ما يلاحظ هو انحسار نسبي للنزعة الاستشراقية أو بالأحرى لما نسمّيه بإسقاط مسميات الأجناس الأدبية الغربية على الأجناس الأدبية العربية أو التفكير فيها ومخايل البيكاروس والملاحم الإغريقية وغيرها تلقي بظلالها عليها، فنحن نجد المستعرب الفنلندي في كل مرة يحاول أن يحيل

(١) نفسه، ص ٥٦.

(٢) نفسه، ص ٦٠.

(٣) السابق، ص ٦٠ -٦١.

على المؤلفات العربية القديمة التي تؤصل فكرته وتبيّن رسوخ المقامة في التقاليد الأدبية القديمة فضلا عن أن كل ما قام به يمكن أن يتلخص في إبرازها بصورة الجنس الأدبي الذي يمثل تركيزا لكل معايير الأدبية في السنن الجمالي العربي القديم وقيمه فلم تجر مقارنته بالبيكاروس إلا في أحايين قليلة مع الحرص دائما على تأكيد عربيته وخصوصيته.

ويمكن أن نضيف ميزة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة وتتمثل في الهدف الذي ترسمه «جاكو حامين أنتيلا» من خلال خوضه في قضية الأجناس الفرعية في المقامة حيث أن هذا التجنيس لم يكن مقصودا لذاته بل كان خادما للمشروع العام لكتابه وهو بيان أن مقامات الهمذاني مثلت مساقا مهما وثريا للكثير من المقامات التي تلتها فكل مؤلف جاء بعد الهمذاني طوّر مقاماته في اتجاه من الاتجاهات التي بدت حزمة من الإمكانات المتضمّنة في المقامات الأصلية. فكأنه نظر إلى مقامات المؤلف المؤسس بوصفها الصورة المثلى والنهائية للجنس الأدبي القابلة مكوناته لأشكال من التخصيب والتطوير التي ترسم مسارات لتناميه واتساعه وهكذا كانت مقامات الزمخشري تطويرا للجنس الفرعي المتمثل في المقامات الوعظية وكانت مقامات الحريري وغيره تطويرا لجانب الكدية وقصص المتسولين وحيلهم وكانت مقامات السيوطي أو السرقسطي وغيره استثمارا لجانب الإنشاء الأدبي وبلاغة النثر.

لقد درس جاكو حامين أنتيلا مقامات الهمذاني مركزا على فكرة ثرائها الداخلي مبرزا ما تزخر به من مساقات أجناسية قابلة للتطوير وهذا التمشي سليم من الناحيتين المنهجية والإبستمولوجية لولا أنه يغفل قضية مهمة وهي قضية الوعي بمفهوم الأجناسية وماهيتها قبل الخوض في ضبط الأجناس الواضحة المعالم والسمات وأجناسها الفرعية. إن العلاقة بين الجنس الأدبي والأجناس الفرعية الراتبة عليه علاقة تلازمية وتفاعلية لأننا بإدراك الفروع قد نفهم شيئا من محتوى الأصول. وفي إدراك هذه العلاقة مكمن الأجناسية[1] genericite فهي بمعنى ما المبدأ الذي يمكّن من تعريف طبقات أو أنواع مضبوطة بحسب معيار بالنظر إلى مجموعة أنواع أخرى. ومن المفاهيم الدقيقة التي تقوم عليها الأجناسية مفهوم الكفاءة القرائية أو المقدرة القرائية وهي مقدرة لها طابع أجناسي بالضرورة ولهذا تشترط المعرفة الدقيقة بالجنس الادبي وتبدو ضرورية بالنسبة الى المتعلم أي بالنسبة الى من يطلع على نص في لغة غير لغته الأم. وقد لا يكون المقصود بهذا المفهوم مجرد المعرفة اللغوية بل يقصد من ورائه التضلّع في فهم الثقافة التي أنتجت الجنس الأدبي وكانت سببا فيه. إن التقابل حادث ما بين نظامين تخاطبيين : نظام يمثله المؤلف ونظام يمثله القارئ، فمن جهة المؤلف يتعلق الأمر بوصف أو تحليل للاختيارات الأجناسية التي سطرها أو أعلنها في النص أي العلاقات التي ربطها بين الجنس الذي ينتمي إليه نصه ومجموعة أجناس أخرى فالأمر يمكن أن يتعلق باندراج تام وكلي داخل النموذج الأجناسي العام كما يمكن أن يتعلق بنوع من الخرق أما بالنسبة الى القارئ فإن النظام القرائي يفهم على أنه تأويل للنص مرتبط بأفق الانتظار الخاص به أكثر منه مجرد عملية تصنيف. إن القارئ يقوم بعملية

(1) Estelle Riquois, « Genre, généricité et compétence lectoriale », *Pratiques*, 157-158 | 2013, 177-188.

- Référence électronique
- Estelle Riquois, « Genre, généricité et compétence lectoriale », Pratiques [En ligne], 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017, consulté le 17 juin 2019. URL: http://journals.openedition.org/pratiques/3832 ; DOI: 10.4000/pratiques.3832

تعرف على العلامات ويهتدي إلى ما يتعلق منها بالمعرفة الأجناسية المشتركة مع الكاتب ويعطيها معنى قد لا يكون بالضرورة المعنى المنتظر منها.

أدرك «جاكو حامين أنتيلا» الكثير من أسرار المقامة لكنه تردد في الربط ما بينها ومختلف الوجوه التي عدها أجناسا فرعية فمن الواضح أنه لم يشأ وضع مقامة أو مقامتين تحت مسمى الجنس الفرعي لعدم وجود التراكم النصي المطلوب مثلما هو الحال في المقامة الحمدانية التي جاءت في وصف فرس أو المقامة المغزلية أو المقامة الرصافية واكتفى بوضعها ضمن ما شذّ عن التصنيف لكن النظر في تجارب اللاحقين يفيد بأنهم كانوا يحتذون نصوصا بعينها ويبدعون مقامات على منوالها وهذا ظاهر خاصة عند الحريري ولذلك يبدو الجمع بين تجنيس المقامة بتوصيف البيئة الداخلية لها توصيفا دقيقا مع محاولة فهم مسار التطور الذي عرفه الجنس الأدبي، مغامرة نظرية لا تخلو من مصاعب منهجية ونظرية. ومن ذلك مثلا أن المقامة المغزلية للهمذاني كانت شبه خالصة للألغاز والأحاجي وتشبهها في ذلك المقامة العراقية، فتحول هذا الاتجاه المفرد في مقامات الهمذاني إلى كتلة هامة من المقامات عند القاسم الحريري، تحاكي المقامات الأصلية وتتفنّن في نحت الألغاز وصياغة الأحاجي اللغوية والملاحن وتوظيف الكنايات المبتكرة وذلك في المقامات: النجرانية والملطية والقطيعية والفرضية والمراغية والمغربية والقهقرية إلى جانب مقامات أخرى تتضمن محاسن التشبيهات والمجازات[1]. وهكذا يتبيّن أن بعض صناع المقامات يتخذ من نصوص الهمذاني نماذج للمحاكاة أي أنه يتعامل مع نماذج مفردة وليس بالضرورة مع أجناس فرعية ويبدع نصوصا معارضا بها نصوصا يعتبرها أصلية مكرّسا بذلك الصبغة النموذجية فيها فتتحوّل كل المظاهر التي تعاين في مقامات بديع الزمان الهمذاني إلى صور قابلة للنمذجة وهكذا يتطور الجنس الأدبي ويتسع مجاله مفضيا في الوقت نفسه إلى الكشف عن مكنون جوهره الذي ربما غاب عن الباحثين في تجنيسه.

إن التمشي الذي اقترحه المستعرب الفنلندي يعدّ صحيحا حيث أن جنس المقامات العربية يمكن أن يكون تطوّر في اتجاه توسيع الجوانب التي بدت فروعا أجناسية في المقامات الأولى لكن هذا الرأي يحتاج إلى عدة نظرية كاملة، فضلا عن كونه لا ينسجم مع الاستثناءات المتمثلة في التطوّر الذي قام على محاكاة نماذج نصية وليس فروعا أجناسية كاملة، مما يعكس بوضوح عدم إدراك تام للأجناسية الخاصة بالمقامات وعدم تمثّل لها وربما نذهب إلى أبعد من هذا فنرى أنها لم تشكّل منذ البدء سؤالا يطرح ولم تتضمّنها منهجية البحث ولم تذكر ضمن أهدافه أو غاياته وبعبارة أوضح نقول إنها غابت تماما عن الإبستيمية التي واجه بها «جاكوحامين أنتيلا» المقامات الهمذانية.

لقد أثبتت الدراسات في تحليل الخطاب ونظرية الأجناس الأدبية أن البحث في مفهوم الأجناسية وتجريدها يمثل مدخلا صالحا لتقديم تفسير أفضل لوضع الأجناس الأدبية ولا سيما وهو يقدم جردا لطبائع بعض «الأجناس المفتوحة»[2] وتتميّز بأنها تقوم على خلية أصلية مسار تطويرها بيد المتصرف في الخطاب أي منتجه الذي يطوّر كل مرة

(١) الشريشي أبو العباس أحمد عبد المؤمن، شرح مقامات الحريري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٩٢

(2) Maingueneau Dominique, Modes de genericite et competences generiques, in ' Le savoir des genres ", la Licorne, N79, Presses universitaires de Rennes, 2006, p 60.

النص في اتجاه من الاتجاهات ومعنى هذا أن البرنامج الأصلي يقوم على حدّ أدنى أو دون ذلك من المكونات التي لا تتضمّن في داخلها تصورا حتميا عن كيفية تطوّرها بل هو أمر متروك للمبدع وهذا المثال النظري يشبه وضع المقامات إلى حدّ كبير. فكل مقامة تمثل صيغة مكونة من الحديث المسند والسجع لكن المسار الذي تتطور فيه لا يمكن التكهن به بل هو يشبه ارتجالا من المبدع واختيارا حرا. تتكرر النواة الأصلية بوصفها الصيغة المنطلق منها والأصل الضروري لكيان الجنس الأدبي، أما الكيفية التي تنتهي بها والصيغة النهائية، فهي أمر غير معروف سلفا أو قابل للتحديد بصورة ما قبلية وبهذا نرى المقامات مرة في الوعظ ومرة في الكدية ومرة في النقد الأدبي وغير ذلك من البرامج الخطابية. وقد يكون إهمال هذا التصوّر سببا في النتائج التي توصل إليها المستعرب الفنلندي. إن المعرفة الدقيقة بنواميس الأجناس الأدبية مفيدة لتحصيل فهم أدق لنواميس جنس المقامة.

خاتمة

لا تخلو عملية التجنيس من طرافة نظرية وجهد فكري في الحفر في خفايا النصوص والعلاقات ما بين الأجناس والبحث في عالمها الخفي مما يمكّن من فهم أفضل للعملية الأدبية، وقد تزداد طرافة الموضوع لما يكون الطرف المسؤول عنها منتميا إلى ثقافة وبيئة أجناسية مختلفة عن ثقافة هذا الموضوع وبيئته مما قد يكون مجالا للإسقاط والمقاربات غير الدقيقة. وقد ذهب الناظرون في المقامة من المستعربين إلى تأكيد الشبه بينها وبين جنس الرواية البيكاروسية المعروفة في الأدب الإسباني، مما يجعلها مؤثرا مهما في تطوّر الآداب العالمية وجنسا أدبيا يتسم بميزات تتعالى على حدوده الثقافية وتلفت انتباه الباحثين على اختلاف انتماءاتهم العلمية ومناهجهم. فالمقامة حقل مهم للبحث سواء كان ذلك من وجهة نظر الأدب المقارن أم من وجهة التأريخ الأدبي. ويمثل الاهتمام بالمقامة علامة على ما في الأدب العربي من ثراء وأصالة استقطبت اهتمام المستعربين وذلك على الرغم مما فيها من نزعة بلاغية واحتفاء باللغة العربية واستعراض لمفاتنها. ولعل أهم ما يلفت الانتباه هو اتفاق كلا المستعربين على اعتبار مقامات الهمذاني ممثلة لجنس المقامات وصورة كفيلة برسم الهوية الكاملة للجنس الأدبي وقد لا يكون في ذلك إجحاف فقد عرفت جل الآداب على اختلافها ما نسميه بـ «النصوص المعالم» حيث يرد النص المفرد متميزا بالحد الأقصى من الإمكانات الأجناسية للجنس الأدبي مستوعبا لها فتكون النصوص التالية والمصنفة في بابه مجرّد تكرار وتوسيع لها. يبقى سؤال الجنس الأدبي سؤالا مهما وبانيا للدراسات الأدبية ولاسيما ما تعلق منه بالتجنيس لانفتاحه على مجالات معرفية متنوعة منها التاريخ الأدبي والأدب المقارن والمقاربات العرفانية والتلفظية للخطاب الأدبي.

المصادر والمراجع:

أ - المصادر العربية

- الشريشي أبو العباس أحمد عبد المؤمن، شرح مقامات الحريري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٩٢
- الهمذاني، بديع الزمان، المقامات، تحقيق وشرح محمد عبده، ط (٣) ن دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥

ب - المصادر الأجنبية

Antila , Jaakko Hameen , Maqama: a history of a genre , Harrssowitz Verlag,Weisbaden, 2002
Monroe ,James.T, The art of Badi Al Zaman Al Hamadhani as picaresque narrative , published by the center of Arab and middle East studies , Americain university of Beyrouth , Lebanon 1983

ج - المراجع العربية:

- الثعالبي النيسابوري، عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، دار الكتب العلمية ن بيروت ١٩٨٣
- شبيل عبد العزيز، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري جدلية الحضور والغياب، دار محمد علي الحامي، تونس ٢٠٠١
- صمود حمادي، الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٨
- كيليطو عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠١

د - المراجع الأجنبية:

- Bertrand Dominique. Introduction: Etat des lieux. In: *Seizième Siècle*, N°2, 2006. pp. 7-19.
DOI: https://doi.org/10.3406/xvi.2006.881
- (www.persee.fr/doc/xvi_1774-4466_2006_num_2_1_881(19-07-2019)
- Derrida, Jacques, Parages, ed Galilee, 1986
- Maingueneau Dominique, modes de genericite et competence generique, in «Le savoir des genres «, La licorne «, N79 , Presses universitaires de Rennes , 2006
- Théorie des genres, (ouvrage collectif), Hans Robert Jauss, Gerard Genette, Karl Vietor, Jean Marie Seaffer, Robert Scholes, Wolf Dieter Stempel, ed Seuil, 1986
- Pluchart Jean –Jacques, Uzan Odile, une lecture épistémologiques de la théorie des parties prenantes, revue «management et sciences sociales», N19, Juillet – Decembre 2015

- Riquois Estelle, Genre et genericite et competence lectoriale , Pratiques , 157- 158 / 2013
- Sangsue Daniel, La parodie, ed Hachette, 1994
- Todorv, Tzvetan, La theorie litteraire: textes des formalists russes , ed Seuil , 1965
- Zakharia Katia, Amaqama Al Bisshriyya: une epopee mystique , Arabica , revue d`etudes arabes , tome 37 , 1990
- Witold Konstanty Pietrzak , Théorie de l'*historia*, source de la nouvelle française du XVIe siècle , Réforme, Humanisme, Renaissance Année 2005 61

Reflexive thinking”: Two opinions in Maqama genericity: (James Monroe and Jaakko Hameen Antilla)

Abstract

This research has the aim to analyze the way that orientalists deal with genre question in Maqamat studies, in order to understand their methodology and genre classification. It is obvious that orientalists are usually attracted by what seems common with their cultural background, which causes sometimes inaccuracies or improprieties in spite of their objectivity. Thus some of the orientalists try to draw the paths that show Arabic literature role within world literature. In this article we suggest two visions for the Arabic maqama the first one is James T Monroe`s study of Hamadhani maqamats and the other one is Jaakko Hameen Antila`s book on Maqamet genre in the history.

موقف كراتشكوفسكي من إحدى الدّراسات في مجال الأدب العربي القديم

رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي أنموذجًا

رفيقة بن ميسية

أستاذة محاضرة في علم الدّلالة بجامعة الإخوة منتوري قسنطينة ١ بالجزائر

ملخّص

يتناول هذا البحث عالما استشراقيّا سخّر جهده وفكره لدراسة التّراث العربي، وهو العالم الرّوسي **كراتشكوفسكي** حيث كانت نظرته إلى هذا الصّرح الفكريّ تختلف تماما عمّا كان يهدف إليه المستشرقون الأوروبيون الغربيون، إذ استبدل فكرة السّيطرة على الشّرق العربي الإسلامي وبسط النّفوذ عليه وتشويه صورته بفكرة دراسة تراثه وتحقيقه وتعريف العالم به.

وبذلك، فإنّ البحث في الأبحاث الاستشراقيّة للعالم الرّوسي **كراتشكوفسكي** في مَجَالِ تحقيقِ التُّراثِ العَرَبيِّ هي محاولة متواضعة منا هدفها تتبّع ما حقّقه وما نشره هذا العالم في ميدان تحقيق التّراث العربي في مختلف مجالاته وكيفية تعامله مع إحدى الدّراسات في مجال الأدب العربي القديم، ألا وهي رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي.

كلمات مفتاحيّة

الاستشراق، العالم الرّوسي كراتشكوفسكي، تحقيق التّراث العربي، رسالة الملائكة، أبو العلاء المعرّي.

تمهيد

عـدّ الاستشراق ظاهرة ثقافيّة هدفها معرفة حضارة الغير، أو بالأحرى حضارة الشّرق المميّزة بأصولها التّاريخيّة وخصوصياتها الدّينيّة، والاقتصاديّة، والفلسفيّة، إذ «ليس كلّ ما عرفه وصوّره وجسّده الغرب من صور وأفكار شرقيّة هو وليد مناهج الفكر الغربي بقولبة هذا الشّرق بغية السّيطرة عليه، وإنّما ما حمله الفنّ الشّرقيّ أيضا في ذاته

من قيم ومعايير جماليّة وأخلاقيّة تضافرت فيها العناصر الفنيّة لكلّ الحضارات التي ظهرت في هذا الشّرق (القديمة والمتوسّطة والحديثة)»[١].

ولفظ الاستشراق المترجم بالإنجليزية Orientalism، وبالفرنسية orientalisme لغة: مصدر مشتقّ من الفعل الثّلاثي المزيد بثلاثة أحرف (استشرق) على وزن استفعال، ويطلق على ما يبحث في أمور الشّرقيين وثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم ولغتهم، يقول **أحمد مختار عمر**: «اسْتَشْرَقَ، يَسْتَشْرِقُ، اسْتِشْرَاقًا، فهو مُسْتَشْرِقٌ، استشرَقَ الأورُوبِّيُّ: اهتمَّ بالشَّرقِ والدِّراساتِ الشَّرْقِيَّةِ، وشرَّقَ المُسَافرُ: اتَّجَهَ ناحيةَ الشَّرقِ، شرَّقتِ القافِلةُ في سَيرها، شَرَّقَ وغرَّبَ سار: في كلِّ اتِّجاهٍ.... مصدر استشرَقَ، وهو عنايةٌ واهتمامٌ بشؤونِ الشَّرقِ وثقافتِه ولغاتِهِ، أسلوبٌ غربيٌّ للسَّيطرةِ على الشَّرقِ وإعادةِ بنائِه وبسطِ النُّفوذِ عليه، الحركةُ الاسْتِشْراقيَّةُ: حركةٌ تجلَّتْ في اهتمام الغربيين بتراثِ الشَّرق وحضارتِهِ ولغَاتِهِ»[٢].

ولم تتعدّ التّعريفات الاصطلاحيّة لمختلف الباحثين في مجال الاستشراق حدود ما ورد في معجم **اللّغة العربيّة المعاصرة** لـ **«أحمد مختار عمر»**، إذ ركّزت بعضها على جانبه السّلبي الممثّل في الهيمنة والسّيطرة الاستعماريّة، في حين ركّزت الأخرى على جانبه الإيجابي الممثّل في معرفة حضارة الشّرق، ودراسة أدبه وثقافته وحضارته، **فـ «إدوارد سعيد»** مثلا يعدّ الاستشراق في أحد تعريفاته مظهرا من مظاهر التّسلّط الفكريّ، يقول: «الاستشراق أسلوب غربيّ للسّلطة ونوع من الإسقاط الغربيّ على الشّرق وإرادة حكم الغرب للشّرق»[٣].

بينما يركّز «**علي بن إبراهيم النّملة**» على الجانب الإيجابي للاستشراق في قوله: «إلاّ أنّه يهمّني أن أقرّر هنا أنّ الاستشراق في الجانب الذي يخدم البحوث العربيّة والإسلاميّة، هو اشتغال غير المسلمين بعلوم المسلمين، بغضّ النّظر عن وجهة المشتغل الجغرافيّة» الجهويّة «وانتماءاته الدّينيّة والثّقافيّة»[٤]، وتعدّ **زينات بيطار** الاستشراق ظاهرة تثاقفٍ وتماثلٍ وتطعيمٍ بين حضارتي الشّرق والغرب[٥]، لذا فإنّها تؤكّد ضرورة تجاوز فكرة أنّ الاستشراق ظاهرة سياسيّة استعماريّة محضة، بل يجب النّظر إلى ذلك بموضوعيّة، والإقلاع عن عادة وضع المستشرقين في موضع اتّهام واحد[٦]. ويرى «**محمود زقزوق**» أنّ الاستشراق هو علم الشّرق أو علم العالم الشّرقي، وله معنيان؛ معنى عام، ويطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشّرق كلّه: أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه

---

(١) بيطار، زينات. **الاستشراق في الفنّ الرّومانسي الفرنسي**. سلسلة عالم المعرفة، كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، إشراف: أحمد مشاري العدواني، الكويّت: ١٩٩٨م، ص١٧.

(٢) عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**. عالم الكتب، القاهرة: ط ١، ١٤٢٩ه -٢٠٠٨م، م ٢، ص ١١٩٢، مادّة (شرق).

(٣) إدوارد، سعيد. الاستشراق. ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت: ط١٩٨١،١ م، ص٩٢.

(٤) النّملة، علي بن إبراهيم. **مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصدريتهم** -. دار بيسان للنّشر والتّوزيع، الرّياض: ط٢، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص ١٦.

(٥) بيطار، زينات. **الاستشراق في الفنّ الرّومانسي الفرنسي**، ص١٨.

(٦) بيطار، زينات. **الاستشراق في الفنّ الرّومانسي الفرنسي**، ص١٨.

ومعنى خاصّ، وهو الدّراسات الغربيّة المتعلّقة بالشّرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته، وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه الذّهن في العالم العربي الإسلامي وهو الشّائع أيضا في كتابات المستشرقين[(١)].

وعلى إثر ما تمّ تناوله من تعريفات للاستشراق، فإنّه وبغضّ النّظر عن أهدافه وبواعثه سلبا وإيجابا، فهو كلّ ما يصدر من الغربيين من أوروبيين وأمريكيين، بما في ذلك الرّوسيين من دراسات أكاديميّة تتناول قضايا الشّرق بصفة عامّة وقضايا الشّرق الإسلامي بصفة خاصّة؛ السّياسية، والدّينية، والحضاريّة، والثّقافيّة والاقتصاديّة والأدبيّة، ويطلق لفظ المستشرق على الدّارس الغربي الذي يقوم بدراسة قضايا الشّرق لا سيما قضايا الشّرق الإسلامي في مختلف المجالات وفي ضوء هذا الطّرح، فإنّ إشكاليّة هذا البحث تتمحور حول التّساؤلات الآتية:

ما هي أهمّ أبحاث العالم الرّوسي كراتشكوفسكي في مجال تحقيق التّراث العربي؟

- كيف تعامل كراتشكوفسكي مع التّراث العربيّ؟

- ما هو موقف كراتشكوفسكي من رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي.

المطلب الأوّل: ترجمة كراتشكوفسكي وأهمّيته العلميّة

عدّ **يوليانوفتش اغناطيوس كراتشكوفسكي** شيخ المدرسة الاستعرابيّة الرّوسية خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين إذ نظر للاستعراب الأوروبي الشّرقي نظرة تختلف تماما عن الاستغراب الغربيّ، فلم يكن هدفه من دراسة التّراث العربي الإسلامي معرفة أدبه وتاريخه وثقافته بغية تشويهه وتحريفه والسّيطرة عليه، وإنّما كان هدفه معرفته وتحقيقه وتقديمه للقارئ العربي والغربي على حدّ سواء بصورة تحفظ له مكانته وقيمته، وقبل التّطرّق إلى أبحاثه في مجال تحقيق التّراث العربي، لا بدّ من معرفة سيرته العلميّة؛ لأنّ هذه السّيرة توضّح جزءا كبيرا من موقفه من هذا التّراث وكيفية تعامله معه.

١/ مولده:

ولـد **أغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي** يوم **١٦** مارس **١٨٨٣**م في ويلنا **(vilna)** عاصمة ليتوانيا القديمة **(lithuania)**، (فيلنيوس حاليّا)، وكان لنبوغه العلمي أسباب نذكر منها:

أوّلا: ولادة هذا المستعرب في وسط شرقي إسلامي، إذ قضى جزءا مهمّا من طفولته في مدينة طاشقنت بأوزبكستان إثر تعيين والده ناظرا عاما لمدارس آسيا الوسطى، ثم تعيينه مديرا للمكتبة العمومية بفيلنيوس سنة **١٨٨٨**م، ورئيسا لمصلحة الآثار التّاريخيّة.

(١) زقزوق، محمود حمدي. **الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري**. دار المعارف، القاهرة، ص ١٨.

ثانيا: وسطه العائلي المثقّف بداية بوالده الذي كان ينتمي إلى أسرة التّعليم[1]، يقول **كراتشكوفسكي** مقرّا هذه الحقيقة: «ولم أتجاوز السّادسة عشرة من عمري حتّى قويت ميولي وتعيّنت غرائزي، وصرت أفكّر فيما أجعله غرض حياتي، وقد رأيت بعد بحث طويل أنّ العلم يجذبني إليه بقوّة سحريّة وأنّ الشّرق يكون ميدان أفكاري، ولا غرابة فقد زرت الشّرق في طفولتي، وكان أبدا يتماثل نصب عيني، وكان لي مثال آخر في شخص أبي فإنّي كنت أراه مكبّا على الكتب والأوراق في اللّيل والنّهار يبحث عن ماضي الزّمان ورجاله»[2].

ثالثا: ميوله الكبير إلى دراسة اللّغة العربيّة، يقول **نجيب العقيقي** في إحدى دراساته: «أمّا سبب أخذه باللّغة العربية وانكبابه عليها فحبّ لا يجد له تفسيرا، وإن وجد له مبرّرا، إذ التحق في تلك السّنة بقسم اللّغات الشّرقية في جامعة بطرسبرج، بعد أن فكّر طويلا في أمر مستقبله، فلاح له أنّ العلم يستهويه، وأنّ الشّرق يسحره فانصرف إلى لغاته»[3].

٢/ أعلامه (شيوخه):

لقد كان لمجموعة كبيرة من العلماء المستشرقين دور كبير في اتجاهه العلمي، إذ وعلى إثر التحاقه سنة **١٩٠١** م بكلية اللّغات الشّرقية بجامعة بيطرسبورغ، انكبّ على دراسة اللّغات الشّرقية؛ كالعربية والفارسيّة، والتّركية، والتّترية وبعض اللّغات السّامية كالعبرانية ولا سيما الحبشية القديمة، فدرس هذه الأخيرة على يد العلامة «**توّرايف**»، ودرس تاريخ الشّرق الإسلامي على يد العلامة «**برتولد**» **(Bartold)**، ودرس أيضا علم اللّغات العام على يد شيخه «**ميليو رانسكي**» **(Melioranski)**، وعلم تاريخ الآداب العامة على يد العلاّمة «**الكسندر فيسلوفسكي**» **veselovski)**، وقد درس العلوم العربيّة على **يد الأستاذ** «**ميدنيكوف**» (**Mednikov**) وهو مؤرّخ فلسطين مشهور، هذا وقد تدرّب على لغة التّخاطب العربية بلهجة شامية على يد «**أنطوان خشّاب**» وهو لبناني من طرابلس الشّام كان معيدا للعربيّة، أمّا عمدته في العربية، فقد كان العلاّمة «**فيكتور فون روزين**» (**Victor von Rosen**)[4].

٣/ أهمّ إنجازاته العلميّة المحقّقة خلال مشواره الجامعي:

حقّق **كراتشكوفسكي** إنجازات علميّة كثيرة خلال مشواره الجامعي، أهمّها، حصوله على ميدالية الذّهب مكافأة له على تأليفه عن خلافة المهدي العبّاسي مستعينا ببعض المصادر العربية كالطّبري، وابن الأثير والعيني والمسعودي وغيرهم.

---

(١) ينظر: كراتشكوفسكي أغناطيوس. يوليانوفتش. **تاريخ الأدب الجغرافي**. ترجمة صلاح الدّين عثمان هاشم، مراجعة: إيغور بليايف - القسم الأوّل اختارته الإدارة الثّقافيّة في جامعة الدّول العربيّة، موسكو لينينغراد: ١٩٥٧م، مقدّمة المترجم، ص ٠١ -٠٢، العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي، مدخل إلى تاريخ الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في روسيا**. المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب: ط١، ٢٠٠٢ ص ١٤٩ -١٥٠.

(٢) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٢٠.

(٣) العقيقي، نجيب. **المستشرقون**. دار المعارف، مصر: ط٣، ١٩٦٤م، ج٣، ص ٩٤٩.

(٤) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**. ص ٣-٤، بدوي، عبد الرّحمن، **موسوعة المستشرقين**. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان: ط ٣، ١٩٩٣م، ص ٤٦٨.

ولم يكتف **كراتشكوفسكي** خلال مشواره الجامعي بالمحاضرات التي كان يتلقّاها في مجال اختصاصه، بل كان أيضا شغوفا بحضور العديد من المحاضرات في تخصّصات أخرى، كما كان يولي اهتمامه أيضا بإتقان العديد من اللّغات الأوروبية الغربية.

ومن الأسباب التي مهّدت الطريق أمامه لتعميق أبحاثه الاستشراقيّة العربيّة، حصوله سنة **١٩٠٨** م على منحة دراسيّة من جامعة سان بيطرسبورغ، إذ كانت رحلته إلى الشّرق العربي مبرمجة من قبل رئاسة الجامعة والتي تهدف إلى:

- التّعرّف على اللّهجات العربية الحيّة.
- التّعرّف على الحضارة العربيّة والأدب العربي الحديث.
- التّعرف على النّشاط العلمي للكلّية الشّرقية بجامعة بيروت، والتعّرف على وضعية تعليم اللّغة العربية والأدب العربيين بها[(١)].

ومن العلماء الذين استفاد من محاضراتهم في هذه المرحلة العلاّمة **«لويس شيخو»** في جامعة بيروت حول الأدب العربي واستفاد أيضا من محاضرات العالم «**هنري لامانس**» حول تاريخ الرّسول صلى الله عليه وسلم ومحاضرات **«روزينقال»** حول اللّهجات العربيّة، وقد استفاد أيضا من محاضرات «**جيون**» حول اللّغة العربية القديمة، ومحاضرات العالم الإيطالي نالينو **(carloplphronso nallino)** في القاهرة حول تاريخ علم الفلك عند العرب، وإضافة إلى استفادته من محاضرات هؤلاء العلماء الشّرقيين، فإنّه استفاد أيضا من علماء عرب، بل كان لهم الفضل الأكبر في انكبابه على هذا الصرّح الحضاري العربي، ومن بينهم نذكر: جرجي زيدان، أحمد زكي باشا، السّيد خليل السّكاكيني، أمين الرّيحاني، والشّاعر إسعاف النّشاشيبي، ولويس شيخو[(٢)]، يقول **كراتشكوفسكي** مقرّا هذا الفضل: «وتعرّفت خلال إقامتي في الشّرق العربي إلى كثير من علماء العرب، وأدبائهم وصحافييهم، ولا أنسى لطفكم وعنايتكم مدى الدّهر وكان هذا اللّطف العربيّ المشهور من الأسباب التي جذبتني إلى الشّرق جذبة لا أتخلّص منها ما دمت حيّا، تعرّفت إلى الكثير من العلماء الذين صاروا من أعضاء المجمع العلمي المكرّمين فيما بعد، ففي القاهرة عرفت جرجي زيدان، وأحمد زكي باشا عضو المجمع العربي الحالي، وفي فلسطين السّيد خليل السّكاكيني والشّاعر الفاضل إسعاف النّشاشيبي، وفي بيروت حضرت دروسا للأب العلاّمة لويس شيخو، وفي دمشق زرت إدارة مجلّة «المقتبس» الغرّاء واستفدت في هاتين السّنتين أكثر ممّا استفدت طول حياتي، ولا أزال أرجو أن يرزقني الله رؤية تلك البلاد المحبوبة ومسامرة أعيان علمائها مرّة ثانية، تمّم الله أمنيتي بالخير فهو السّميع المجيب»[(٣)].

تعرّض المستعرب الروّسي كراتشكوفسكي للاضطهاد كغيره من العلماء المضطهدين، إذ قضى عدّة شهور في السّجن في الفترة الممتدّة بين عامي **(١٩٢٢-١٩٣٢م)**[(٤)].

كان **كراتشكوفسكي** شغوفا أيضا بدراسة المخطوطات العربيّة في مختلف المكتبات العربيّة التي كان يزورها، كمكتبات بيروت، ودمشق، والقاهرة، هذا إضافة إلى زيارته المكتبات الغربيّة سنة **١٩١٤ م**، وهي مكتبات ليبسك، وهالة وخاصّة ليدن من بلاد هولندا.

---

(١) ينظر: العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٥٢.

(٢) ينظر العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٥٢، بدوي، عبد الرّحمن. **موسوعة المستشرقين**، ص ٤٧٠.

(٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٤.

(٤) ينظر: العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٥٤.

٤/ المناصب التي شغلها:

تقلّد **كراتشكوفسكي** أثناء رجوعه إلى وطنه مناصب كثيرة، منها:

- مدير لمكتبة فرع اللّغات الشّرقيّة في كلّية لينينغراد سنة **١٩١٤م**.
- معلّم ثان للعربيّة في السّنة نفسها.
- معلّم أوّل للعربيّة سنة**١٩١٧** م.
- شغل منصب أستاذه البارون **روزين** بعد انتخابه سنة **١٩٢١ م** عضوا عاملا في أكاديميّة العلوم الرّوسيّة في قسم التّاريخ واللّغات، وفي السّنة الموالية انتخب كاتما لأسرار القسم المذكور، وقد انتخب أيضا سنة **١٩٢٣ م** عضوا مراسلا في المجمع العلمي العربي في دمشق.
- استمرّ نشاطه العلمي بالتّدريس في الجامعة وأكاديميّة العلوم السّوفياتيّة مستغلا في ذلك الفرصة لنشر أبحاثه العديدة في دراسة الإسلام والحضارة العربيّة.
- انتخب عضوا في الجمعية الجغرافيّة الرّوسية سنة**١٩٠٩م**، وأصبح نائبا لرئيسها سنة **١٩٣٩م** واستمرّ يشغل هذا المنصب إلى غاية سنة ١٩٤٥ م[١].

وبعد مسيرة علميّة لا يشوبها كلل ولا ملل وافته المنية في **الرّابع والعشرين من** شهر يناير سنة **١٩٥١م**[٢].

٥/ آثاره:

حفل تاريخ المستعرب الرّوسي **كراتشكوفسكي** بمؤلّفات ودراسات كثيرة، والتي ترجمت إلى العربية، وقد حصرت في ثلاث دوائر، وهي:

أ- تاريخ الشّعر العربي ونقده منذ أقدم العصور.

ب- الآداب العربيّة في نتاج الأدباء غير المسلمين.

ج- تاريخ الأدب العربي منذ بدء النّهضة العربيّة الحديثة في القرن التّاسع عشر الميلادي [٣].

ولقد ترك **كراتشكوفسكي** ضمن هذه الدّوائر ما يربو على أربعمائة وخمسين أثرا بين مصنّف ومترجم وبين مفسّر ومنقود، وقد كتبت آثاره بلغات مختلفة، منها: الرّوسية والفرنسيّة والألمانيّة والعربيّة، ما يؤكّد القيمة العلميّة والأدبيّة لمختلف دراساته[٤]. وفيما يلي ذكر لأهمّ أبحاثه ودراساته:

- بحث بعنوان: الخمر في قصائد الأخطل.
- بحث عن شعر أبي العتاهية بإشراف أستاذه روزن.

---

(١) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٤-٦، وينظر: **مع المخطوطات العربيّة صفحات من الذّكريات عن الكتب والبشر**، تعريب: محمّد منير مرسي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر: ١٩٦٩ م، ص ٦-٨.

(٢) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٥، **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٣-٦، بدوي، عبد الرّحمن. **موسوعة المستشرقين**، ص ٤٦٨.

(٣) ينظر: العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، ص ٩٥٣.

(٤) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٤-٥، وينظر أيضا: العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، ص ٩٥١.

- بحث حول نشأة وتأليف رسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي.
- بحث حول رحلة مكاريوس بطريك أنطاكيّة.
-دراسة المتنبي وشرح المعرّي على ديوان المتنبّي وعنوانه «مُعجِز أحمد»
- مقالات مختلفة، منها: مصطفى كامل وجولييت آدم (بحث في تاريخ الحركة الوطنية في مصر)، الشّيخ أبو نضّارة، مؤسّس الصّحافة السّاخرة العربيّة في مصر، في الصحافة العربية في مصر، المسألة العربية والتّعاطف الرّوسي، الكتّاب الرّوس في الأدب العربي.
- تحقيق مخطوط المنازل والدّيار للأمير السّوري أسامة بن منقذ، مخطوط رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي.
- نشر كتاب البديع لابن المعتزّ.
- دراسة حول أبي الفرج الوأواء الدّمشقي، دراسة لخصائص إنتاجه الشّعري، وهي رسالة أعدّها لنيل درجة الماجستير.
- إصدار كتب مدرسية للّغة العربيّة، منها القاموس العربي الروسي للغة العربية المعاصرة مشاركة مع أحد أساتذته.
- ترجمة عدّة مؤلفات منها: رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي، الاعتبار للأمير أسامة بن منقذ قصيدة لامية العرب للشّنفرى، ألف ليلة وليلة، رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل، الجزء الأوّل من كتاب الأيام لطه حسين، صفحات كتبها ميخائيل نعيمة عن حياته، مختارات لكتاب عرب أمثال: قاسم أمين، أمين الرّيحاني، وإبراهيم اليازجي، كما ترجم أيضا معاني القرآن الكريم إلى اللّغة الرّوسيّة من اللّغة العربية مباشرة [(١)].

و**لكراتشوكوفسكي** مؤلّفات كثيرة، نذكر منها:

- مع المخطوطات العربيّة - صفحات من الذّكريات عن الكتب والبشر -، تعريب محمّد منير مرسي، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، مصر، **١٩٦٩**م.
- تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة صلاح الدّين عثمان هاشم، مراجعة إيغور بليايف - القسم الأوّل اختارته الإدارة الثّقافيّة في جامعة الدّول العربيّة، موسكو لينين غراد، ١٩٥٧م.
-دراسات في تاريخ الأدب العربي، منتخبات، إشراف كلثوم عودة فاسيليفا، ترجمة محمّد العصراني، كلثوم فاسيليفا والنجفي، دار النّشر علم، موسكو ١٩٦٥ م.
- البديع والبلاغة عند العرب، ترجمة وتقديم محمد الحجيري، دار الكلمة للنّشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨١م.
- الرّواية التّاريخية في الأدب العربي الحديث، ترجمة وتقديم عبد الرّحيم العطاوي، دار الكلام، الرباط، ١٩٨٩م.
- حياة الشّيخ محمّد عياد الطّنطاوي، ترجمة كلثوم نصر عودة فاسيليفا، مراجعة وتحقيق وتعليق عبد الحميد حسن، محمّد عبد الغني حسن، تقديم سامح كرِّيم، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، **٢٠١٣**م.

وللإشارة فإن هذه الكتب متوفّرة حاليا في المكتبات العربيّة، وبعضها متوفّر أيضا على المواقع الالكترونيّة.

---

(١) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤-١٠، بدوي، عبد الرّحمن. **موسوعة المستشرقين**، ص ٤٦٩-٤٧١، العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، ص ٩٥١-٩٥٦.

هذا وقد أصدرت أكاديميّة العلوم السّوفياتية ما بين **١٩٥٥-١٩٦٠م** ستة مجلّدات تضمّ مجموع ما كتبه **كراتشكوفسكي** في مختلف المجالات الأدبية والفكريّة[١].

ويصرّح **كراتشكوفسكي** بنفسه عن أعماله ومنجزاته في ميدان تحقيق ودراسة التّراث العربي فيقول: «أمّا مؤلّفاتي العلميّة التي بدأت بكتابتها من سنة **١٩٠٤ م** فجلّها إن لم أقل كلّها في آداب العرب من بحث وترجمة وشرح وانتقاد وكتاب، ومقالة ومحاضرة، وملاحظة، وعددها يربو على المائتين ولذلك لا يمكن وصفها بتدقيق [٢]، وقد طبع فهرستها سنة **١٩٢١ م**، وقت انتخابي عضوا في أكاديميّة العلوم الرّوسية وتكلّم في تقدير علمي ثلاثة من أعضاء الأكاديمية الأخصائيين في علوم المشرقيات، وقد طبع تقريرهم مع الفهرس المذكور، ولذلك اكتفيت بالإشارة إليه، ودوائر أبحاثي ثلاث: الأولى منها تاريخ الشّعر العربي ونقده منذ قديم الزّمان إلى أيامنا هذه، والثّانية آداب اللّغة العربية بين نصارى العرب، والثّالثة تاريخ آداب اللّغة العربية منذ نهضتها الأخيرة في القرن التّاسع عشر، وهذا الموضوع الأخير ممّا افتخر به، فإنّي أوّل من كتب بالرّوسية فيه، وقلّ من كتب عنها من المستشرقين في أوروبا»[٣].

المطلب الثّاني: موقف كراتشكوفسكي من رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي:

أوّلا: أهمّ دراساته حول مؤلّفات أبي العلاء المعرّي:

أولى **كراتشكوفسكي** اهتماما كبيرا بمؤلّفات **أبي العلاء المعرّي**، ولعلّ أهم دراساته حول مؤلّفاته تتمثّل في:

- حول طبعة كتاب «ملقى السّبيل».
- حول مسألة ظهور وتأليف رسالة الغفران.
- حول تاريخ الرّسالة الفلاحيّة، والدّراسات النّقديّة حولها.
- حول رسالة في الإعراب[٤].

ثانيا: طريقة تعامله مع مؤلّفات أبي العلاء المعرّي:

يستند **كراتشكوفسكي** أثناء تعامله مع مؤلّفات أبي العلاء المعري إلى دراسات نقديّة عربيّة، وهو منهج كان يعتمده هذا المستعرب مع بقية الدّراسات الأخرى، وهو أمر مستنتج من خلال المراسلات التي كان يجريها مع **أحمد تيمور** بشأن دراسته المتعلّقة برسالة الإعراب، يقول: «كان هذا العالم كريما لدرجة عجيبة، فقد كشف كلّ كنوزه لمختلف العلماء من مختلف البلاد، وكان متواضعا نادر الوجود، فقد كان يجعل من نفسه زميلا في العمل لمن يراسله من العلماء إذا أحسّ بأنّ لدى هذا المراسل تذوّقا للأدب العربي (....) كان أحمد تيمور باشا من أسبوع لأسبوع يرسل إلي بأفكاره واقتباساته في ردّه على أسئلتي، أو يرسل إلي ما خطر بفكره هو نفسه، وفي كلّ مرّة وبنشوة — مضطرمة كنت أفتح

---

(١) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٥.

(٢) **ملاحظة**: قد يبدو للقارئ أنّ هناك بعض الأخطاء اللّغويّة في كتابة نصوص كراتشكوفسكي، ولكنّها في حقيقة الأمر ليست أخطاء، فقد نقلنا النّصوص نقلا حرفيّا، وقد تعمّدنا نقلها مثلما وردت دون تصحيح حفاظا على توضيح أسلوب هذا العالم في الكتابة.

(٣) كراتشكوفسكي أغناطيوس. **تاريخ الأدب الجغرافي**، ص ٤-٥.

(٤) ينظر: العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٧٤، وينظر أيضا بدوي عبد الرّحمن. **موسوعة المستشرقين**، ص ٤٧٠.

خطاب تيمور باشا الذي كنت أجد فيه مرارا الجديد من الاكتشافات، بل كنت أجد أحيانا وبدون توقّع شعرا وأمثالا وأقوالا كنت في ذلك الوقت أشدّ ما أكون حاجة إليها لتوضيح تلميحات أبي العلاء التي تعبنا أعواما عديدة في محاولة كشفها وتبيينها، والحقيقة أنّني من خلال سطور تيمور المتحفّظة كنت أحسّ بمدى السّعادة التي كان يشعر بها هو نفسه في مجرى عمله لإعادة تلك الرّسالة التي ألّفها جدّه العظيم، أعني أبا العلاء»[١].

ثالثا: سبب اهتمامه بمؤلّفات أبي العلاء المعري:

كان **كراتشكوفسكي** مولعا بدراسة ومعرفة كلّ ما يتعلّق بالتّراث العربي بصورة عامة، لما يحتويه من ذخائر علميّة وفكريّة، ومولعا بصورة خاصّة بكتابات أبي العلاء نظرا لما كان يقرأه من دراسات عربيّة واستشراقيّة تشيد بعبقريّة هذا الشّاعر وبطريقة كتاباته التي لا يستطيع أيّ قارئ عاديّ أن يصل إلى مظانها، يقول: «وكنت قد ورثت هذا الاهتمام الشّديد بأبي العلاء عن معلّمي «**روزن**» الذي كان في آخر حياته شغوفا بهذا الفيلسوف المتشائم اللّاذع السّخريّة والحقيقة أنّ أبا العلاء ينفذ إلى أعماق النّفس البشريّة بتحليله الدّقيق المتشائم وتراه بابتسامة ساخرة ليّنة يحاول أن يكتم مرارة اليأس وسواد أفكاره»[٢]، ويشيد **كراتشكوفسكي** في موطن آخر بأبي العلاء المعرّي معدّا إيّاه أهمّ شاعر يستحقّ الاهتمام والدّراسة من جهة، ومعدّا شعره غذاءً للنّفس والرّوح من جهة أخرى، يقول: «... ربّما كان الشّاعر العربيّ الوحيد الذي يستحقّ الاهتمام في النّطاق العالمي وهو أبو العلاء المعرّي، وهنا لا بدّ لنا أن نقول مع نقّاده من أبناء جلدته أنّه والمتنبّي لا يعدّان شاعرين، بل فيلسوفين كتبا فلسفتهما بالشّعر، فالمفكّر يجد غالبا في شعر أبي العلاء غذاءً لنفسه أكثر ممّا يجد ناقد الجمال أو مؤرّخ الشّعر»[٣].

ويصرّح **كراتشكوفسكي** في إحدى مقالاته أنّ دراسته حول أعمال **أبي العلاء المعرّي** ليس لغاية ما تحويه من جديد، وإنما هي مجرّد دراسة كباقي الدّراسات بحكم معرفته به، يقول: «وفي الأيّام الأخيرة في بداية شهر كانون الثّاني (يناير) **١٩١٠** التقيت برسالة في الإعراب مجهولة للفيلسوف والشّاعر الأعمى أبي العلاء، وقد طربت لهذه الرّسالة لا لذاتها فحسب، بل لأنّ صاحبها معروف لدي جيّدا، وكان قد سبق لي أن جمعت كلّ ما يتعلّق به دونما غرض خاصّ»[٤]

ويبدو أنّ قول **كراتشكوفسكي** فيه مغالاة نوعا ما؛ لأنّه لا توجد في حقيقة الأمر دراسة تخلو من غرض، وهو أمر يصرّح به هو نفسه في إحدى دراساته، يقول: «لكن الشّيء الذي لم أستطع فهمه من أمر هذه الرّسالة هو السّبب في أنّها لا تذكر إلاّ نادرا، ولماذا كانت نسخ مخطوطاتها الأخرى مجهولة تماما».[٥]، ويبدو أنّ دراسته لهذا المؤلّف كانت غايتها محاولة معرفة سبب عدم ذكرها في التّراث العربي بشكل يكفل لها حقّها من الدّراسة والنّقد.

---

(١) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤٣-٤٤.

(٢) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤٠.

(٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس، **دراسات في تاريخ الأدب العربي، منتخبات**. إشراف: كلثوم عودة فاسيليفا، ترجمة: محمّد العصراني، كلثوم فاسيليفا والنّجفي، دار النّشر علم، موسكو: ١٩٦٥ م، ص ٢٢.

(٤) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤٠.

(٥) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤٠.

رابعا: دراسته حول رسالة الملائكة:

١- تسمية الرّسالة:

أطلق على رسالة أبي العلاء المعرّي تسميتين مختلفتين ؛ **أوّلهما** رسالة الإعراب، وهي النّسخة التي كانت موجودة ضمن فهارس مطبوعات مكتبة الأزهر بالقاهرة، وثانيهما رسالة الملائكة، وهي النّسخة الثّانية التي عثر عليها في ليدن، ويرجع تاريخها إلى القرن السّادس عشر والتي ضاعت قبل إعادة **كراتشكوفسكي** طباعتها بسبب اندلاع الحرب العالميّة الأولى، وهي النّسخة الثّالثة أيضا التي كان يحتفظ بها **أحمد تيمور** باشا ضمن كنزه الخطّي، وقد أعاد دراستها وطباعتها **كراتشكوفسكي** سنة **١٩٣٢**م بعد حوالي اثنين وعشرين عاما من البحث في مظانها[١].

وللإشارة فإنّ الرّسالة أشير إليها في مظان بعض كتب علماء العرب باسم «رسالة الملائكة» وليست «رسالة الإعراب»، ومن هذه الكتب نذكر:

- معجم الأدباء- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب - لياقوت الحموي الرّومي، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٣٣٤، وذلك أثناء الحديث عن أقسام رسائل المعرّي.
- كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون لـحاجي خليفة، تحقيق محمّد شرف يالتقايا، رفعت بيلك الكليسى، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، م١، ص ٩٠١، وذلك أثناء الحديث عن أقسام رسائل المعرّي أيضا.
- الأشباه والنّظائر في النّحو لجلال الدّين السّيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسّسة الرّسالة، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ -١٩٨٥ م، ج٨، ص، ٦٣، وذلك تحت عنوان نصوص من رسالة الملائكة.

٢- سنة تأليف الرّسالة:

وقع خلاف ما بين **الميمني الرّاجكوتي**، وبين المستشرق الرّوسي **كراتشكوفسكي** حول سنة تأليف أبي العلاء المعرّي لرسالته، حيث ذهب **الميمني** إلى أنّ الرّسالة ألّفت في عام **٤٣٥ هـ**[٢]، في حين ذهب المستشرق الرّوسي أنّها ألّفت في الزّمن الذي ألّفت فيه رسالة الغفران، يعني قبل ذلك ببضع سنوات[٣]، أي سنة **٤٢٤ هـ**، ومن ثمّة فإنّ تاريخ كتابة رسالة الملائكة هو ما قبل **٤٢٤ هـ** بحسب رأيه.

---

(١) ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤٠-٤٤.

(٢) ينظر: المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. أبرزها وصحّحها وشرحها: عبد العزيز الميمني الرّاجكوتي السّلفي الهندي، المطبعة السّلفية ومكتبتها، القاهرة: ١٣٤٥هـ- ١٩٢٦م/١٩٢٧م، ص ٢، **أبو العلاء وما إليه ويليه رسالة الملائكة**. منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان: ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٢٣٥.

(٣) ينظر: المعرّي، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التّنوخي. **رسالة الملائكة**. تحقيق: محمّد سليم الجندي، طبعة المجمع العلمي العربي، دمشق، مطبعة التّرقي بدمشق: ١٣٦٣هـ -١٩٤٤م، ص و، وينظر أيضا طبعة دار صادر بيروت، لبنان: سنة ١٤١٢هـ — ١٩٩٢م، ص و.

٣- طبع الرّسالة:

طبع كراتشكوفسكي مقدّمة الرّسالة سنة **١٩٣٢م**، بعد أن صرف عشرين عاما في تحقيقها وضبطها، وبعد أن اطّلع على نسخة ليدن ونسخة الجامع الأزهر، ونسخة أحمد تيمور باشا وغيرها ووضع لها مقدّمة ممتعة باللّغة الرّوسيّة[١].

و **يرى** المحقّق **محمّد سليم الجندي** أنّ ما طبعه كراتشكوفسكي هو مقدّمة الرّسالة فقط، وكان مثله مثل بقيّة بعض المشارقة الذين طبعوها على أساس أنّها الرّسالة كاملة حتّى ظهرت نسخة دار الكتب الظّاهريّة في دمشق، وبذلك اكتشف أنّ كلّ ما طبع أو اطّلع عليه هو المقدّمة فقط، يقول: «وكلّ ما اطّلع عليه هؤلاء وطبعوه هو مقدّمة الرّسالة وكانوا كغيرهم يظنّون أنّها رسالة الملائكة بتمامها حتّى ظهرت دار الكتب الظّاهريّة في دمشق فاتّضح للنّاس أنّ كلّ ما طبع أو اطّلع عليه هو المقدّمة»[٢].

وفي الحقيقة لا ندري هل سنسلّم بفكرة أنّ **كراتشكوفسكي** قد اكتفى بطباعة ودراسة مقدّمة الرّسالة فقط

أو ندحض هذه الفكرة؛ لأنّنا لم نطّلع على المخطوط الأصلي المترجم باللّغة الرّوسية، وكلّ ما نستنتجه في هذا البحث يرجع إلى التّرجمات التي قدّمت إلى مؤلّفاته، وإلى مقارنة تحقيقات الرّسالة ببعضها، فأمّا دحض فكرة اقتصار **كراتشكوفسكي** في دراسته على المقدّمة فقط، فيعود إلى اعتبارات عدّة، منها:

- إذا نظرنا إلى سنوات البحث في هذه الرّسالة، وقد دام حوالي عشرين عاما، يتّضح لنا أنّه من غير المعقول أن يستغرق **كراتشكوفسكي** حتّى وإن كان مستعربا كلّ هذه المدّة في ترجمة ودراسة وطباعة مقدّمة الرّسالة فقط، خاصّة وأنّها تحتوي على حوالي خمس وخمسين صفحة فقط.
- ولع واهتمام هذا المستعرب بكلّ ما يتعلّق بالتّراث العربي يحيلنا أيضا إلى استنتاج أنّه من غير المعقول ألاّ يكون مدركا بأنّ الرّسالة غير مكتملة.
- اطّلاعه على مختلف نسخ الرّسالة.
- علاقته الوطيدة بمختلف علماء العرب، أمثال أحمد تيمور باشا، أمين الرّيحاني، لويس شيخو وغيرهم، إذ لو كانت الرّسالة تحتوي على المقدّمة فقط لنُبِّه إلى ذلك من طرفهم.
- لم ترد إشارة في كتبه المترجمة المطّلع عليها من طرفه أنّ الرّسالة غير مكتملة.
- تسميته للرّسالة برسالة الإعراب، وقد يكون مردّه إلى احتمال أنّ المقدّمة على الرّغم من تركيزها على المسائل الصّرفية، إلاّ أنّها كانت ترفق معظم المسائل الصّرفيّة بالآراء النّحويّة للنّحاة، وقد يكون راجعا إلى اطّلاعه على الرّسالة كاملة؛ لأنّ الجزء الذي ورد بعد المقدّمة كان تركيزه على مختلف المسائل النّحويّة.

---

(١) ينظر: المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. تحقيق: محمّد سليم الجندي، طبعة المجمع العلمي العربي، ص ب، وينظر أيضا طبعة دار صادر بيروت، لبنان، ص ب، وينظر أيضا بدوي، عبد الرّحمن **موسوعة المستشرقين**. ص ٤٧٠، العطاوي، عبد الرّحيم، **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٧٣.

(٢) المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. تحقيق: محمّد سليم الجندي، ص ج.

- استخدامه في كتابه «**مع المخطوطات العربيّة**» عبارات تحيل إلى اطّلاعه على الرّسالة كاملة، منها: مقالة نحوية أم رسالة إلحاديّة، رسالة الإعراب، الرّسالة النّحويّة، موضوعات نحويّة، الصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة، رسالة نحويّة تقليدية.

أمّا قبول فكرة أنّ الرّسالة غير مكتملة، وأنّ ما تمّت دراسته هو المقدّمة فقط، فيعود إلى:

- ذكره في نسخته الرّوسية حسب رأي **محمّد سليم الجندي** أنّ رسالة الملائكة ألّفها أبو العلاء المعرّي على جواب مسائل صرفيّة ألقاها إليه بعض الطّلبة [1]، شأنه في ذلك شأن بعض الدّراسات العربيّة القديمة والحديثة التي أشارت إلى السّبب ذاته، وبالفعل، فإنّ مقدّمة الرّسالة كانت عبارة عن مسائل صرفيّة متمثّلة في تحديد أصول وأوزان واشتقاقات أسماء الملائكة، إضافة إلى مسائل لغويّة أخرى، غير أنّ تركيزها كان على المسائل الصّرفيّة، في حين أنّ الجزء المتبقي من الرّسالة فكان تركيزه على المسائل النّحويّة.

-استخدامه في كتاب «مع المخطوطات العربيّة» عبارة الصّور الإعرابيّة لأسماء الملائكة، وقد وردت بالفعل أسماء الملائكة في مقدّمة الرّسالة، غير أنّه استعمل مصطلح الصّور الإعرابيّة، وكان يفترض استخدامه مصطلحا صرفيّا مثل أبنية واشتقاق أسماء الملائكة.

وقد أشار بعض علماء العرب المحدثين إلى هذه الرّسالة أثناء تحقيقهم ودراستهم لها، وذلك تحت عنوان رسالة الملائكة بدلا من رسالة الإعراب، ومن هذه الدّراسات نذكر:

-رسالة الملائكة، أبو العلاء المعرّي، أبرزها وصحّحها وشرحها عبد العزيز الميمني الرّاجكوتي السّلفي الهندي، المطبعة السّلفية ومكتبتها، القاهرة، **١٣٤٥هـ- ١٩٢٦م/١٩٢٧م.**

- بحوث وتحقيقات لعبد العزيز الميمني الرّاجكوتي السّلفي الهندي، المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، القاهرة، **١٣٤٥هـ، ج٢،** وقد أفرد لها قسما خاصّا بها تحت عنوان رسالة الملائكة.

- أبو العلاء وما إليه ويليه رسالة الملائكة، للمؤلّف نفسه، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ط١، **١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣م،** وقد أفرد لها قسما خاصّا في آخر كتابه بعنوان رسالة الملائكة.

- رسالة الملائكة، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التّنوخي المعرّي، دمشق، حقّقها محمّد سليم الجندي، وقد تكفّل المجمع العلمي العربي بدمشق بطباعتها بمناسبة المهرجان الذي أقامه المجمع بمرور ألف سنة على مولد أبي العلاء، مطبعة التّرقي بدمشق، **١٣٦٣هـ -١٩٤٤م،** وقد أعيد طبعها أيضا من قبل دار صادر بيروت، لبنان، **١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.**

(١) ينظر: المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة.** تحقيق: محمّد سليم الجندي، ص ١ (هامش الصّفحة).

٤- سبب الاختلاف في تسمية الرّسالة:

قد يكون سبب إطلاق **كراتشكوفسكي** على هذه الرّسالة برسالة الإعراب انطلاقا من المخطوط الذي وجده أمامه في رفوف مكتبة الأزهر، وقد يرجع إلى تناولها لموضوعات نحويّة مثلما ورد في أحد تصريحاته في كتاب مع المخطوطات العربيّة، وقد يعود إلى أنّ الرّسالة تتضمّن قضايا صرفيّة مرفوقة بقضايا نحويّة، إذ لا يمكن الفصل بينهما، وقد يعود إلى سبب آخر متمثّل في حصوله على نسخة أخرى، وهي النّسخة التي أشار إليها الجندي في تحقيقه، وهي نسخة دار الكتب الظّاهرية في دمشق، حيث شملت هذه النّسخة الرّسالة كاملة، وهي رسالة تحتوي على كثير من القضايا النّحويّة، إضافة إلى القضايا الصّرفيّة المشار إليها في المقدّمة.

وقد يرجع سبب تسميتها برسالة الملائكة؛ انطلاقا من النّسخة التي تحصّل عليها في ليدن وكذلك نسخة أحمد تيمور باشا، حيث وُسِمت الرّسالة «رسالة الملائكة» في كلا النّسختين وقد يرجع السّبب في ذلك إلى تناولها القضايا الصّرفيّة الممثّلة في أصول وأوزان واشتقاق أسماء الملائكة، يقول **الجندي** مؤكّدا سبب تسمية أبي العلاء المعرّي هذه الرّسالة بهذا الاسم: «وربّما كان سبب تسميتها بذلك أنّه افتتح القول فيها بالكلام على ملك وملائكة ثم ذكر جملة من أسماء الملائكة كعزرائيل واسرافيل وجبرائيل وميكائيل ومنكرٍ ونكيرٍ ورضوان»[1]، وقد يكون **كراتشكوفسكي** حافظ على هذه التّسمية للسّبب نفسه، أي حافظ على ورود أسماء الملائكة، حتى وإن كان قد أشار في موطن آخر إلى صورها الإعرابيّة بدلا من أصولها وأوزانها واشتقاقها، يقول: «والواقع أنّها كما يبدو من شكلها تتحدّث عن موضوعات نحويّة وتتناول أيضا نقطة جديرة، لها اهتمام كبير من النّاحية الدّينية هي مسألة الصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة مصحوبة باقتباس من القرآن والشّعر»[2].

٥- سبب تأليف الرّسالة:

لم يختلف **كراتشكوفسكي** في الحديث عن سبب تأليف أبي العلاء المعرّي لرسالة الملائكة عمّا ذكر في الدّراسات العربيّة؛ القديمة منها والحديثة، حيث ذكر أنّ الرّسالة جاءت جوابا عن مسائل تصريفيّة ألقاها إليه بعض الطّلبة، فأجاب عنها بطريقة مشتملة على فوائد عظيمة وبصورة فريدة من نوعها[3]، يقول **محمّد سليم الجندي** في هامش كتابه «رسالة الملائكة» مؤكّدا عدم خروج **كراتشكوفسكي** عمّا ذكر في مختلف الدّراسات العربيّة: «في النّسخة الرّوسيّة، أوّل الرّسالة الحمد لله البديع في جلاله وجماله والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وصحبه وآله وبعد: فقال أبو الفضل مؤيّد بن موفّق الصّاحبي في كتاب الحكم البوالغ في شرح الكلم النّوابغ، رسالة الملائكة ألّفها أبو العلاء المعرّي

---

(١) المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. تحقيق محمّد سليم الجندي، ص ح.

(٢) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤١.

(٣) ينظر: السّيوطي، جلال الدّين. **الأشباه والنّظائر في النّحو**. تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان: ط ١، ١٤٠٦ه -١٩٨٥ م، ج٨، ص ٦٣، المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. تحقيق: محمّد سليم الجندي، طبعة المجمع العلمي العربي، ص ب، وينظر أيضا طبعة دار صادر بيروت، لبنان، ص ١، وينظر أيضا: المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. أبرزها وصحّحها وشرحها: عبد العزيز الميمني الرّاجكوتي السّلفي الهندي، ص ٣، **أبو العلاء وما إليه ويليه رسالة الملائكة**، ص ٢٣٧.

على جواب مسائل تصريفيّة ألقاها إليه بعض الطّلبة، فأجاب عنها بهذا الطّريق الظّريف المشتمل على الفوائد الأنيقة مع صورتها المستغربة الرّشيقة»(١).

٦- القضايا اللّغويّة التي احتوتها الرّسالة:

أشار **كراتشكوفسكي** في كتابه «مع المخطوطات العربيّة» إلى أنّ رسالة أبي العلاء المعرّي تحتوي على مسائل نحويّة، وعلى الصّور الإعرابيّة لأسماء الملائكة، دون أن يشير إلى مسألة المسائل الصّرفيّة مثلما أشير إليها في الدّراسات العربيّة، يقول: «والواقع أنّها كما يبدو من شكلها تتحدّث عن موضوعات نحويّة وتتناول أيضا نقطة جديرة، لها اهتمام كبير من النّاحية الدّينية هي مسألة الصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة مصحوبة باقتباس من القرآن والشّعر»(٢).

وبتصفّح الدّراسات العربيّة السالفة الذّكر نجد أنّ الرّسالة تحتوي على قضايا لغويّة متعدّدة، منها النّحويّة والدّلاليّة، ومنها التّفسير والقراءات القرآنية، ومنها معرفة المستعمل والشّاذ والنّادر من كلام العرب، ومنها اللّهجات العربيّة، غير أنّ القول بأنّ الرّسالة تتناول مسائل صرفيّة (المقدّمة) قد يرجع سببه إلى كثرة المسائل الصّرفيّة فيها على غرار بقية المسائل الأخرى.

٧- موقف كراتشكوفسكي من محتوى رسالة الملائكة:

خصّص **كراتشكوفسكي** لمحتوى رسالة الملائكة مبحثا في الفصل الثّاني من كتابه «مع المخطوطات العربية» تحت عنوان **«مقالة نحويّة أم رسالة إلحاديّة»**، حيث قسّم الرّسالة إلى قسمين؛ قسم يمثّل مظهرها الخارجي والذي يتناول المسائل النّحويّة المتعدّدة والصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة، وقسم يمثّل أفكار أبي العلاء الهجائيّة اللّاذعة وسخريته الشّديدة المغطّاة تحت هذه المسائل، يقول: «وأبو العلاء يتمتّع بمهارة فائقة في أن يلبس الجملة قناعا يخفي وراءه فكره الجريء عن أنظار من لا يعرفون جوهر الأمر، أمّا في الحقيقة، فإنّ الرّسالة التي تبدو من الخارج رسالة نحويّة تقليديّة تخفي وراءها هجاءً لاذعا وسخريّة فكريّة شديدة من فهم بعض المسلمين الحقيقة للملائكة»(٣).

ويبدو من خلال العنوان الذي طرحه **كراتشكوفسكي** في كتابه «مع المخطوطات العربيّة» أنّه تعامل مع عنوان الرّسالة على أساس ما تتضمّنه من أفكار **أبي العلاء المعرّي** المحجوبة تحت ستار العنوان الخارجي لا ما يوحي به مظهره الخارجي يقول: «فلو كان عند العرب فهرس للكتب الممنوعة والمحرّمة لاحتلّت فيه هذه الرّسالة مكانا مرموقا والواقع أنّها كما يبدو من شكلها تتحدّث عن موضوعات نحويّة وتتناول أيضا نقطة جديرة، لها اهتمام كبير من النّاحية الدّينية هي مسألة الصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة مصحوبة باقتباس من القرآن والشّعر(...)، إلاّ أنّ هذا ليس سوى غطاء الرّسالة والشّكل الخارجي لها، أمّا ما تحت هذا الغطاء وما يخفيه تحت هذا الشّكل الخارجي، فهي سخريّة دقيقة يصعب فهمها على من لا يعرف آفاق أبي العلاء الأدبيّة، ومن لا يفهم أسلوبه في بناء مؤلّفاته»(٤).

(١) المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة**. تحقيق: محمّد سليم الجندي، ص ١ (هامش الصّفحة).

(٢) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤١.

(٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤١.

(٤) كراتشكوفسكي، أغناطيوس. **مع المخطوطات العربيّة**، ص ٤١.

فرسالة **أبي العلاء المعرّي** المعنونة بـ «رسالة في الإعراب» أو «رسالة الملائكة» هي في حقيقتها لا توحي بأنّ أبي العلاء المعرّي قد تعرّض إلى قضايا نحويّة وصرفيّة فقط، بل هي في حقيقتها في نظر **عبد الرّحيم العطاوي** أيضا «هجاء لاذع وجريء لتصوّرات النّاس لطبيعة الملائكة، وهي تسير في نفس النّهج الذي سارت عليه رسالته الأخرى «رسالة الغفران» التي لا تقلّ عنها سخريّة»[1].

وعلى الرّغم من نقد **كراتشكوفسكي** لهذه الرّسالة والتي لا يعكس عنوانها محتواها بحسب رأيه، إلاّ أنّه عدّها أكبر وسام وأسمى شرف بالنّسبة إليه.

نتائج البحث:

خلص البحث في موضوع موقف **كراتشكوفسكي** من إحدى الدّراسات في مجال الأدب العربي القديم - رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي أنموذجـا - إلى نتائج متعدّدة، أهمّها:

- عدّ **كراتشكوفسكي** شيخ المدرسة الاستعرابيّة في روسيا، حيث اقترن اسمه بهذا المصطلح طوال النّصف الأوّل من القرن العشرين.
- اختلفت نظرة **كراتشكوفسكي** إلى الاستعراب الأوروبي الشّرقي نظرة تختلف عن الاستغراب الأوروبي الغربي، إذ نأى بهذا الاستعراب عن نظرة الاحتقار التي كان ينظر بها الغرب إلى الشّرق.
- لم يقتصر عمل **كراتشكوفسكي** في ميدان الدّراسات الاستشراقيّة على التّحقيق والنّشر، بل تعدّاه إلى الدّراسات النّقديّة والتّرجمة إلى مختلف اللّغات الأجنبيّة.
- ذكرت دراسات **كراتشكوفسكي** أنّه كان مولعا منذ صغره بدراسة آراء المستشرقين ودراسة اللّغة العربيّة على وجه خاصّ، وكان أوّل من ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللّغة الرّوسيّة من اللّغة العربيّة.
- جُسّدت دراسات **كراتشكوفسكي** فعليّا وعمليّا في موضوعات تاريخ اللّغة العربية وآدابها مقسّمة إلى قسمين: الأدب العربي القديم وموضوعاته العامّة والخاصّة، والأدب العربي الحديث وموضوعاته العامّة والخاصّة.
- تنوّع اهتمامات **كراتشكوفسكي** وشمولية فكره، فقد اتّضح هذا من خلال دراساته المقدّمة في مختلف المجالات الفكريّة.
- ترجمة **كراتشكوفسكي** الدّراسات العربيّة إلى مختلف اللّغات الأجنبيّة، وبذلك يكون قد فتح باب ميدان الأبحاث في الأدب العربي أمام الاستشراق العالميّ.
- حدّدت الأبحاث الاستشراقيّة عند **كراتشكوفسكي** في ثلاث دوائر، وهي:
  - ❖ تاريخ الشّعر العربي ونقده منذ أقدم العصور.
  - ❖ الآداب العربيّة في نتاج الأدباء غير المسلمين.
  - ❖ تاريخ الأدب العربي منذ بدء النّهضة العربيّة الحديثة في القرن التّاسع عشر الميلادي.

---

(١) العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الرّوسي**، ص ١٧٢.

- تعدّى عمل كراتشكوفسكي الاستشراقي حدود وصف المخطوطات القديمة وفهرستها ونشرها إلى عمل آخر أكثر جدّية وعلميّة وهو دراسته وتحقيقه ونشره وتوثيقه.
- تنطلق معظم الدّراسات الاستشراقيّة **لكراتشكوفسكي** من النّصّ العربي المدروس والكتابات النّقديّة العربية، فأيّ بحث في نظره لم يتعامل مع المادة العربيّة المدروسة يبقى ناقصا.
- أطلق **كراتشكوفسكي** على رسالة أبي العلاء المعرّي تسميتين مختلفتين؛ **أوّلهما** رسالة الإعراب وثانيهما رسالة الملائكة، وذلك بالنّظر إلى المخطوطات التي تحصّل عليها أثناء بحثه ودراسته لها.
- أشير إلى رسالة أبي العلاء المعرّي في الدّراسات العربيّة القديمة والحديثة منها باسم رسالة الملائكة وليست رسالة الإعراب.
- وقع خلاف ما بين **الميمني الرّاجكوتي**، وبين **كراتشكوفسكي** حول سنة تأليف أبي العلاء المعرّي لرسالته حيث ذهب **الميمني** إلى أنّ الرّسالة ألّفت سنة **٤٣٥ هـ** في حين ذهب **كراتشكوفسكي** إلى أنّها ألّفت في الزّمن الذي ألّفت فيه رسالة الغفران، يعني قبل ذلك ببضع سنوات، أي سنة **٤٢٤ هـ**، ومن ثمّة فإنّ تاريخ كتابة رسالة الملائكة هو ما قبل **٤٢٤ هـ** بحسب رأيه.
- طبع **كراتشكوفسكي** الرّسالة سنة **١٩٣٢م**، بعد أن صرف عشرين عاما في تحقيقها وضبطها، وذلك بعد اطّلاعه على مختلف نسخها، وقد أثير إشكال حول هذه القضيّة، هل طبع مقدّمة الرّسالة فقط مثلما ذهب محمّد سليم الجندي أم الرّسالة كلّها؟
- لم يختلف **كراتشكوفسكي** في ذكره سبب تأليف أبي العلاء المعرّي لرسالة الملائكة عمّا ذكر في الدّراسات العربيّة؛ القديمة منها والحديثة، حيث ذكر أنّ الرّسالة جاءت جوابا عن مسائل تصريفيّة ألقاها إليه بعض الطّلبة.
- أشار **كراتشكوفسكي** في كتابه «مع المخطوطات العربيّة» إلى أنّ رسالة أبي العلاء المعرّي تحتوي على مسائل نحويّة، وعلى الصّور الإعرابيّة لأسماء الملائكة، دون أن يشير إلى مسألة المسائل الصّرفيّة مثلما أشير إليها في الدّراسات العربيّة، وهو ما قد يحيلنا إلى القول بأنّه اطّلع على الرّسالة كلّها، وليس المقدمة فقط.
- لم يشر **كراتشكوفسكي** في كتاباته - في حدود ما تمّ اطّلاعنا عليها - على أنّ الرّسالة إضافة إلى تناولها مختلف القضايا الصّرفيّة، فإنّها تتناول قضايا لغويّة أخرى، منها المسائل الخلافيّة بين النّحاة، تفسير كلمات القرآن العظيم، القراءات القرآنيّة، الشّاذ والنّادر من كلام العرب، اللّهجات العربيّة.
- قول **كراتشكوفسكي** بأنّ الرّسالة تتناول قضايا نحويّة والصّور الإعرابيّة لأسماء الملائكة، قد يرجع إلى فكرة عدم فصل القضايا الصّرفيّة عن المسائل النّحويّة وعدّها في باب واحد يطلق عليه المسائل النّحويّة، وقد يعود إلى دراسته للرسالة كاملة.
- يرجع سبب تسمية الرّسالة برسالة الملائكة إلى ذكر أوزان وأصول واشتقاقات أسماء الملائكة في مقدّمة الرّسالة.
- قسّم **كراتشكوفسكي** الرّسالة إلى قسمين؛ قسم يمثّل مظهرها الخارجيّ والذي يتناول المسائل النّحويّة المتعدّدة والصّور الإعرابيّة المختلفة لأسماء الملائكة، وقسم يمثّل أفكار أبي العلاء الهجائيّة اللّاذعة وسخريته الشّديدة المحجوبة وراء تلك المسائل.

- تعامل **كراتشكوفسكي** مع عنوان الرّسالة على أساس ما تتضمّنه من أفكار **أبي العلاء المعرّي** المحجوبة تحت ستار العنوان الخارجي لا ما يوحي به مظهره الخارجي، وهو أمر أوحى به العنوان الذي افتتح به دراسته حول الرّسالة في كتابه «مع المخطوطات العربية» مقالة نحويّة أم رسالة إلحاديّة؟.
- لم تكن دراسة **كراتشكوفسكي** لرسالة الملائكة دون تحقيق هدف من ذلك مثلما ذكر في أحد تصريحاته، وإنّما يبدو كانت غايته من ذلك محاولة معرفة سبب عدم ذكرها في التّراث العربي بشكل يكفل لها حقّها من الدّراسة والنّقد.

وصفوة القول في هذا البحث إنّنا لا ندّعي أنّنا قد أحطنا بكلّ جوانبه وتوصّلنا إلى كلّ أغواره، بل على العكس من ذلك فالبحث في حاجة ماسّة إلى دراسات أكاديميّة أخرى متخصّصة في مجال الاستشراق، بغية الوصول إلى كنهه الحقيقيّة، خاصّة وأنّنا لم نتمكّن من الاطّلاع على المخطوط الأصلي للرّسالة، ولم نتحصّل على النّسخة الأصليّة المكتوبة باللّغة الرّوسيّة من طرف مؤلّفها.

المصادر والمراجع:

١) إدوارد، سعيد. **الاستشراق.** المعرفة، السّلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسّسة الأبحاث العربية، ط١، بيروت: ١٩٨١م.

٢) بدوي، عبد الرّحمن. **موسوعة المستشرقين.** دار العلم للملايين، بيروت، لبنان: ط ٣، ١٩٩٣م.

٣) بيطار، زينات. **الاستشراق في الفنّ الرّومانسي الفرنسي.** إشراف: أحمد مشاري العدواني، سلسلة عالم المعرفة، كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويّت: ١٩٩٨م.

٤) حاجي، خليفة. **كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون.** تحقيق: محمّد شرف يالتقايا، رفعت بيلك الكليسى، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، م١.

٥) الرّاجكوتي، عبد العزيز الميمني السّلفي الهندي. **بحوث وتحقيقات.** المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، القاهرة: ١٣٤٥هـ، ج٢.

٦) **أبو العلاء، وما إليه ويليه رسالة الملائكة.** منشورات علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان: ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٧) زقزوق، محمود حمدي. **الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصراع الحضاري.** دار المعارف، القاهرة

٨) السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن. (ت ٩١١هـ). **الأشباه والنّظائر في النّحو.** تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان: ط ١، ١٤٠٦هـ -١٩٨٥ م، ج٨.

٩) العطاوي، عبد الرّحيم. **الاستشراق الروسي. مدخل إلى تاريخ الدّراسات العربية والإسلاميّة في روسيا.** المركز الثقافي العربي: ط٢٠٠٢، ١م.

١٠) العقيقي، نجيب. **المستشرقون.** دار المعارف، مصر: ط٣، ١٩٦٤، ج٣.

١١) عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة.** عالم الكتب، القاهرة: ط ١، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.

١٢) المعرّي، أبو العلاء. **رسالة الملائكة،** أبرزها وصحّحها وشرحها: عبد العزيز الميمني الرّاجكوتي السّلفي الهندي، المطبعة السّلفية ومكتبتها، القاهرة: ١٣٤٥هـ- ١٩٢٦م/١٩٢٧م.

١٣) **رسالة الملائكة،** تحقيق: محمّد سليم الجندي، طبعة المجمع العلمي العربي، دمشق، مطبعة التّرقي بدمشق: ١٣٦٣هـ -١٩٤٤م، وطبعة دار صادر بيروت، لبنان: سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٤) كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش. **تاريخ الأدب الجغرافي.** ترجمة: صلاح الدّين عثمان هاشم، مراجعة: إيغور بليايف – القسم الأوّل اختارته الإدارة الثّقافيّة في جامعة الدّول العربيّة، موسكو لينينغراد: ١٩٥٧م.

١٥) **دراسات في تاريخ الأدب العربي، منتخبات.** إشراف: كلثوم عودة فاسيليفا، ترجمة محمّد العصراني، كلثوم فاسيليفا والنجفي، دار النّشر علم، موسكو: ١٩٦٥ م.

١٦) **مع المخطوطات العربيّة صفحات من الذّكريات عن الكتب والبشر.** تعريب: محمد منير مرسي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر: ١٩٦٩ م.

١٧) النّملة، علي بن إبراهيم. **مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصدريتهم** -. دار بيسان للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط٢، ١٤٣٢هـ-٢٠١١ م.

١٨) ياقوت الحموي الرّومي. **معجم الأدباء- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.** تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان: ط١، ١٩٩٣م، ج ٣.

The contributions of the Russian orientalist kratchuveski about the Arabic heritage -rissalat lmalaika for Abi Alaa maery as an example-

Abstract

This research examines an orientalist scientist who devoted himself to the study of Arabic heritage, the Russian scientist Kritchkowski, whereas his view of this intellectual edifice was quite different from that of Western European orientalists, who used to control and humiliate the Arab-Islamic eastern heritage , instead Kritchowski aimed at the verification, the study and the pinpointing of this heritage.

Thus, the Orientalist research of the Russian scientist in the field of verification of the Arabic heritage is just a modest attempt by us to follow what has been achieved and what this scientist has published in the field of the verification and pinpointing of Arab heritage, and how to deal with a study in the field of old literature, as an example Rissalat elmalaika for the arabic poet Abou Alaa maery

ألف ليلة وليلة

رؤية فرنسية

سلوى خالد الميمان
أستاذ مساعد في قسم اللغات الأوروبية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة

ملخص

تعد حكايات ألف ليلة وليلة من أبرز الإنجازات الأدبية التي حظيت باهتمام الباحثين العرب والمستشرقين منذ أن دُونت وتُرجمت حتى أصبحت موروثا شعبيا يعد عالميا. وبالرغم من انتمائها إلى ذلك الموروث الثقافي «فإن هناك حيزان ثقافيان أو لغويان أحدهما عربي والآخر فرنسي لكل منهما بطريقته الخاصة علاقة حصرية بالحكايات». هكذا يصف الأكاديمي الأستاذ في المعهد الوطني للغات والثقافات الشرقية في باريس أبو بكر الشرايبي علاقة الثقافة الفرنسية بالحكايات وما أنتجته من أصناف أدبية وإنتاج فني. وتعود هذه العلاقة إلى إدخال هذا الإرث الشرقي إلى الغرب من خلال المستشرق انطوان غالان في مطلع القرن الثامن عشر الذي قام بأول ترجمة إلى اللغة الفرنسية للنسخة العربية المتوفرة آنذاك حيث لم يتم العثور على النسخة الفارسية. ثم تتابعت الترجمات حتى اتى المستشرق ماردروس بترجمته في أواخر القرن التاسع عشر التي حظيت بإعجاب المشهد الثقافي الباريسي حتى أثر عالم الحكايات على المتخيل الغربي. فكيف تحول هذا الإنجاز العربي إلى موروث عالمي من خلال انشغال المستشرقين الفرنسيين بترجمته وتحقيقه ودراسته خلال القرنين الماضيين؟ يعتمد هذا البحث على دراسة البعد التاريخي والاجتماعي لهذه العلاقة أولا ثم إلى ما أنتجت من أنماط ممتدة في الزمان والمكان بين المنجز العربي والإنتاج الفرنسي كنتيجة لتلاقح الأنساق والتناص بين الأعمال

كلمات مفتاحية

ألف ليلة وليلة- انطوان غالان- ترجمة- استشراق- أدب فرنسي

تمهيد

احتفلت الأوساط الثقافية الفرنسية بالذكرى المئوية الثالثة لصدور الترجمة الفرنسية الأولى لحكايات «ألف ليلة وليلة» على يد المستشرق الفرنسي أنطوان غالان (Antoine Galland) عام ١٧٠٤م. فخلال هذا العام تتابعت الملتقيات والورش التي تناولت هذا الإنجاز الذي بات عالمياً بعد أن اخترق جميع وسائل الإعلام وكافة الفنون بدأً بالكتابة حتى السينما. وبهذه المناسبة أصدرت دار «أكت سود» كتاباً جديداً بعنوان «تقاسم ألف ليلة وليلة»، والكتاب تحت إشراف أحد ابرز متخصصي الحكايات الدكتور أبو بكر شرايبي (Aboubakr Chraïbi)، وهو محصّلة الملتقى الذي عُقد في باريس حول «ألف ليلة وليلة» بصفتها مادّة لقاء بين ثقافات مختلفة، وذلك بمشاركة خمسة وثلاثين باحثاً من مختلف الدول، وجرى تحت إشراف منظمة اليونسكو بالاشتراك مع «دائرة البحث حول العالم العربي» التابعة لـ«المعهد الوطني للغات الشرقية» في العاصمة الفرنسية. وفي فرنسا تحديداً قام الدكتور شرايبي مع جان بول سرمان (Jean-Paul Sermain) بإعادة نشر ترجمة غالان من خلال سلسلة كتب واسعة الانتشار[١] كما تمت إعادة نشر ترجمة أندريه ميكيل (André Miquel) وجمال الدين بن شيخ (Jamel Eddine Bencheikh) في عام ٢٠٠٦م في سلسلة «لا بلياد» العريقة[٢] وهي سلسلة فاخرة يتم من خلالها تخليد أعمال كبار الأدباء والمفكّرين الفرنسيين والعالميين لتصبح الحكايات ضمن هذه الأعمال إلى جانب ترجمة معاني القرآن وسيرة ابن خلدون. شهدت هذه السنة أيضاً صدور عمل باللغة الإنجليزية بعنوان «موسوعة ألف ليلة وليلة» للباحثين أورليش مارزوف (Ulrich Marzolph) وريتشارد فان ليفن (Richard Van Leeuwen)[٣] يعدُّ مرجعاً رئيسياً ضمن المراجع البحثية حول الحكايات.

وقد قدمت فرنسا وألمانيا اقتراحاً لليونسكو تم تنفيذه في عام ٢٠٠٤م يشيد بدور ترجمة غالان، ويفيد بأنّ «ترجمة أنطوان غالان لألف ليلة وليلة هي أول ترجمة للنص العربي والتركي ثم تمت إعادة نشرها عدة مرات وأصبحت مرجعاً للترجمة إلى لغات أوروبية عديدة مثل الفرنسية والألمانية والإيطالية والهولندية والدنماركية والروسية. فهي شكلت وما زالت تشكل إضافة نوعية للتبادل فيما بين الثقافات»[٤].

يعود سبب هذا الاحتفاء إلى أنّ القارئ الأوروبي في القرن الثامن عشر مدين بمعرفته بألف ليلة وليلة لغالان الذي قام بترجمة الكتاب إلى اللغة الفرنسية بين ١٧٠٤م و١٧١٧م في اثني عشر مجلدًا، وظلّت مدى قرن كامل الترجمة الوحيدة التي عرف بها العالم الغربي ليالي شهرزاد. وبما أنّ الحكايات لم تحظَ باهتمام أهلها فقد يكون القارئ العربي أيضاً مدين للفرنسيين بشهرة الكتاب وذيوعه حيث أنّ طبعة غالان جاءت سابقةً للطبعة العربية الأولى التي صدرت

---

(1) **Les Mille et une nuits, Contes arabes**, traduit par Antoine Galland, préface de Aboubakr Chraïbi, édité par Jean-Paul Sermain, GF, Paris, 2004.
(2) **Les Mille et une nuits I, II, III,** traduit de l'arabe par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, La Pléiade, 2006.
(3) **Arabian Nights Encyclopedia** (Ulrich Marzolph et Richard Van Leeuwen (dir.), 2 vol. Santa Barbara, ABC-Clio, 2004.
صدر عن المركز القومي للترجمة، في مجلدين، النسخة العربية **لموسوعة ألف ليلة وليلة أو الليالي العربية**، لأورليش مارزوف وريتشارد فان ليفن، من ترجمة وتقديم السيد إمام. ٢٠١٨م.

(4) http://portal.unesco.org

في «كالكوتا» عام ١٨١٤م والتي انطفأ بريقها سريعاً أمام طبعة «بولاق» المصرية (١٨٣٥م). فهذه الأسبقية تجعل للثقافة الفرنسية علاقة خاصة بالحكايات كما وصفها الدكتور شرايبي: بالرغم من انتمائها إلى موروث كوني «فإنّ هناك حيّزان ثقافيان أو لغويان أحدهما عربي والآخر فرنسي لكل منهما بطريقته الخاصة علاقة حصرية بالحكايات»(١).

آلينا في هذا البحث إيضاح الازدواج والتثاقف بين أدبين ولغتين، وكذلك التقاطع بين ألف ليلة وليلة المتن السردي العربي القديم مع الفن القصصي الفرنسي بفعل انبهار الغرب بالحكايات التي سحرت المجتمع الفرنسي بأحداثها الخارقة. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لإبراز دور مترجمي ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية ولاسيما دور غالان، كما أنها اعتمدت على الدراسات الفرنسية بالمقام الأول التي تناولت هذا المنجز الذي حظي باهتمام القراء واستأثر بجهود الباحثين. ولهذا رأينا أن نعرّف بدور المترجم في طرحه لليالي العربية ثم أثرها واستقبالها في المجتمع الفرنسي، ومن ثمة مدى تأثيرها في أعمال الكُتّاب والفنانين باعتبارها صورة مغايرة للآخر تبلورت في المخيلة الغربية.

ترجمة غالان

١. حكاية الليالي: تاريخ المخطوطات والترجمات:

لكتاب «ألف ليلة وليلة» علاقة أزلية في تداولها مع الترجمة حيث أنه تُرجم من اللغة الفارسية إلى العربية في أواخر القرن الثامن الميلادي أو مطلع القرن التاسع، ولم يتبقَ من هذه الترجمة سوى بعض المخطوطات والترجمات المكتوبة بلغة وسطى ليست بعامية ولا أدبية كاتبها مجهول، وقد تكون كتابتها عمل مشترك بين كاتب ومترجم وناسخ. تبدأ رحلة الكتاب بمجموعة من الحكايات المكتوبة باللغة الفارسية بطلتها شهرزاد عنوانه «هزار إفسان» (hezar Efsane) كما أورده ابن نديم في كتاب الفهرست عام ٩٨٧م: «كتاب هزار إفسان ومعناه ألف خرافة، وكان السبب في ذلك أنّ ملكاً من ملوكهم كان إذا تزوج امرأة وبات معها ليلة قتلها من الغد فتزوج بجارية من أولاد الملوك ممن لها عقل ودراية يقال لها شهرزاد، فلما حصلت معه ابتدأت تخرفه وتصل الحديث عند انقضاء الليل بما يحمل الملك على استبقائها ويسألها في الليلة الثانية عن تمام الحديث إلى أن أتى عليها ألف ليلة»(٢). لم يتبقَ من هذه الطبعة سوى ذكرها في كتاب الفهرست ولكن وجودها يدلّ على حركة الترجمة التي انتجت نصاً عربياً يُسمى «الليالي الألف» كما ذكرها المسعودي في «مروج الذهب» سرعان ما يتبين أنه يتضمن العديد من القواسم المشتركة مع الحكايات الهندية مثل التحول إلى حيوانات على سبيل المثال. هكذا تظهر الدراسات إلى أنّ حكايات «ألف ليلة وليلة» قد تمتد

---

(1)http://www.academia.edu/23656106/ABOUBAKR_CHRA%C3%AFBI_ILARIA_VITALI_Les_Mille_et_Une_Nuits_variations_fran%C3%A7aises_Introduction_%C3%A0_Variations_fran%C3%A7aises_sur_les_Mille_et_une_nuits_quelles_versions_pour_quels_effets_Francofonia_69_2015

(٢) في المقالة الثامنة من كتاب الفهرست عن "أخبار المسامرين والمخرّفين وأسماء الكتب المصنفة في الأسمار والخرافات".

جذورها إلى تقاليد شفهية هندية تعود إلى القرن الثالث، فيتضح بالرغم من عدم دقة التواريخ أنّ «ألف ليلة وليلة» هي حكايات هندية نُقلت شفهياً إلى فارس حيث ترجمت إلى اللغة العربية[1].

بدأ غالان بنشر أول مجلد للحكايات المترجمة إلى اللغة العربية في عام ١٧٠٤م ثم استمر حتى عام ١٧٠٦م حيث صدر منها سبعة مجلدات، وصدر المجلد الثامن سنة ١٧٠٩م، والمجلدان التاسع والعاشر سنة ١٧١٢م، ثم المجلدان الأخيران سنة ١٧١٧م أي بعد وفاته بعامين. فقد بدأ بترجمة قصة «السندباد الملاح» من مخطوط غير محقق الأصل، ثم علم أنّ هذا المخطوط كان جزءاً من مجموعة كبيرة من القصص تعرف بألف ليلة وليلة.

في منتصف القرن العشرين، وجدت الباحثة «نابية أبوط» (Nabia Abbott) وثيقة تحتوي على بضعة أسطر من عمل عربي يحمل عنوان «كتاب حكاية الألف ليلة» يعود تاريخها إلى القرن التاسع، والتي تعتبر أقدم جزء متبقي لنسخة عربية موجودة من الكتاب حتى الآن. أما أول إشارة إلى النسخة العربية التي تحمل العنوان الكامل «ألف ليلة وليلة» فقد ظهرت في القاهرة في القرن الثاني عشر للميلاد. ثم ظلت النسخ العربية تتنقل حتى أحضر أنطوان غالان من سوريا مخطوطاً يؤرخ إلى أواخر القرن الرابع عشر أو القرن الخامس عشر، ويُعتبر متن ترجمته أو لنقل «صياغته باللغة الفرنسية» على حد قوله.

أحرزت ترجمة غالان نجاحاً باهراً وما لبث أن ترجمت إلى العديد من اللغات الأجنبية، فكان رواجها بمثابة رواج «الأوديسة» و«الإلياذة». مرت ترجمة غالان بمرحلتين: إذ قام المترجمون الأوروبيون في المرحلة الأولى بنقل ترجمته إلى لغاتهم خلال القرن الثامن عشر[2]، وفي المرحلة الثانية ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين ترجمات جديدة اعتمدت على النص العربي بالرجوع إلى مخطوطات الكتاب العديدة. من أهم الترجمات إلى اللغة الإنجليزية ترجمة سكوت (J. Scott) في عام ١٨١١م، ولين (Lane) (١٨٣٩م-١٨٤١م)، وجون باين (J. Payne) (١٨٨٢م-١٨٨٤م) وبرتن (Burton) (١٨٨٥م-١٨٨٨م). هكذا ظلت ترجمة غالان الفرنسية نحو قرن من الزمان المرجع الأساسي لليالي في أوروبا.

٢. غالان وعلاقته بالشرق:

ما هي إذن علاقة هذه الحكايات بغالان؟ نستطيع أن نقول إنّ علاقته بها هي علاقة عَالِمٍ غادر قريته الصغيرة التي ولد فيها عام ١٦٤٦م وتوجه إلى باريس طالباً للعلم في «كوليج دو فرانس» (Collège de France) حيث تعرّف على بعض اللغات الشرقية وتعمّق في دراسة اللغة اليونانية القديمة. في عام ١٦٧٠م عُيّن سكرتيراً خاصاً للسفير الفرنسي في القسطنطينية، فرافقه في أسفاره بين عدة دول عربية جمع من خلالها الكثير من المخطوطات القديمة اليونانية والعربية والفارسية والتركية إضافة إلى العملات والأعمال الفنية. تعلم أثناء رحلاته إلى الشرق اللغة العربية والفارسية والتركية

---

(١) تزامنت هذه الترجمة مع ترجمة مؤلفات أخرى ضمن حركة فكرية وأدبية شهدها العالم العربي خلال القرن الثامن والتاسع أي خلال فترة ازدهار الدولة العثمانية أمثال "كليلة ودمنة" و"كتاب سندباد".

(٢) أغلب هذه الترجمات مجهولة الكاتب. للاطلاع على ترجمات "ألف ليلة وليلة" في اللغات الأوروبية، انظر إلى بحث الدكتور شريفي عبد الواحد "ألف ليلة وليلة في الغرب"، منتديات ستارتايمز.

لغرض كتابة دراساته عن تقاليد المجتمعات الشرقية. فمن يقرأ يوميات أنطوان غالان يكتشف صورة عالم شغوف دؤوب يعمل بلا ملل ولا كلل في مجالات عديدة فهو عالم عملات وعالم في المخطوطات الشرقية وباحث في الثقافة العربية والفارسية والتركية تاريخا ولغة وأدباً. حصل على كرسي اللغة العربية في الكلية الملكية ودرّس فيها. لديه ترجمة لمعاني القرآن وترجم مجموعة من الحكايات الهندية من التركية إلى الفرنسية[1]، وأخيراً ترك يومياته الكامنة في المكتبة الوطنية الفرنسية في باريس التي دوّن فيها يوماً بعد يوم ملاحظاته أثناء رحلاته إلى الشرق، إذ يبدو أنه بدأ بكتابة يومياته يوم وصوله لأول مرة إلى القسطنطينية.[2]

«فارتبط اسمه بالزمن الشرقي متمثلاً في ليالي شهرزاد، والجدير بالذكر أنه ما كان ليتسنّى له ذلك لولا استفادته من حضوره في الشرق، واتصاله المباشر بسكانه، ومعايشته الحقيقية لواقعهم، فقد كان مبعوثاً فرنسيا ملحقاً بالبعثة الدبلوماسية في القسطنطينية، وتعكس المذكرات اليومية التي كان يسجلها حينذاك انبهاره بالمخطوطات الشرقية وسعيه الدؤوب عليها، ويبدو أنه كان يتحلى باهتمام البحاثة حين يتمعن في النصوص القديمة، كما كان بالغ البراعة في التقاطها»[3]. كانت ترجمة أنطوان غالان وليدةً لمعرفته بالشرق التي تأصلت خلال رحلاته والتي ساهم بها في انهاء كتاب «المكتبة الشرقية» لبرتيليمي ديربيلو (Barthélemy d'Herbelot) بعد وفاته، وهي موسوعة تُعنى بكل ما يخص الشعوب الشرقية[4]. ففي مقدمة هذه الموسوعة تتضح الأهداف الإنسانية لغالان حين ينوي من خلال هذا العمل «محاربة الأفكار المسبقة لدى الغربيين عن العرب والأتراك»[5]. هذه النزعة الإنسانية هي التي اتصف بها أدباء الرعيل الأول الذين لم يكونوا يدعون بالمستشرقين بعد آنذاك[6].

فغالان على غرار ديربيلو ينتمي إلى جيل من الباحثين والأدباء الذين أنجبتهم فرنسا في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر والذين كانوا يجيدون عدة لغات شرقية كانت العربية إحداها، وساهموا في تكوين أكبر مكتبة شرقية: فأصبحت المكتبة الملكية بفضل نشاطاتهم ومؤلفاتهم نوعاً من مراكز الأبحاث، حيث تؤلّف فيها معاجم وكتب النحو، وتُحقّق فيها مخطوطات باللغات العربية والفارسية والتركية. فينتمي هؤلاء العلماء أمثال غالان إلى الرعيل

---

(1) Frédéric Bauden et Richard Waller, **Le Journal d'Antoine Galland (1646-1715): la période parisienne**, Leuven, Peeters, 2011

(٢) وصل غالان إلى القسطنتينية يوم ٢١ اكتوبر ١٦٩٠ وتبدأ يومياته في هذا التاريخ كما ورد في رسالة له إلى نيكولا بيتي بيه يوم ١٦ ابريل ١٦٧٣. in Jeanine Miquel, "Le Journal (1708-1715) d'Antoine Galland (1646-1715)".

(٣) https://www.alyaum.com/articles/4867/ ياسمين فيدوح استاذة في جامعة مستغانم لديها كتابات حول اشكالية الترجمة في الادب المقارن والتفاعل الثقافي في "ألف ليلة وليلة"

(4) Barthélemy d'Herbelot de Molainville**, Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient**, Paris, Compagnie des Libraires,1697.

(٥) نفس الصدر، المجلد الثاني، ص ٥١٩

(6) Henri Laurens, **Aux sources de l'orientalisme. La bibliothèque orientale de Barthélémi d'Heberlot**, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978, p. 103.

تم إدراج كلمة "استشراق" من قبل الأكاديمية الفرنسية في عام ١٨٤٠

الأول من المستشرقين الذي ارتبطت أهدافه بسياق التنوير معتمداً على فضول حقيقي تجاه العالم الشرقي بعيداً عن النوايا الإمبريالية[١]، على الأقل في هذه المرحلة التاريخية من العلاقة بين الغرب والشرق[٢]. فكانت تُرسل بعثات خاصة على نفقة الدولة للتنقيب عن هذه المخطوطات ولتزويد المجموعات الملكية بها، وهذه الإنجازات كانت ترتبط بمكانة الملك وازدهار عهده. وقد كانت ترجمة غالان للحكايات ضمن مجموعة من الأعمال العلمية التي لا علاقة لها بما سمّاه المترجم الفرنسي ب«الخرافات» كما أشار هو إليها في رسالةٍ يتعجّب فيها لردة فعل العامة حيال ترجمته فيقول: «الحاصل أنّ كتاب الخرافات هذا جلب لي فخراً أكثر من ذاك الذي يمكن أن أحصل عليه من تأليف كتاب عن العملات مليء بالملاحظات العلمية حول الاثار اليونانية والرومانية. ولكن هكذا يبدو العالم أنه يميل اكثر إلى ما هو مسلّ أكثر مما يميل إلى ما يتطلب المثابرة»[٣]

٣. حكايات غالان بين الترجمة والتأليف:

مع الأسف لم تصل لنا مذكرات غالان كاملة ونجهل كل ما يتعلق بحصوله على المخطوطات وتفاصيل عمله أثناء الترجمة، إذ يبدأ الجزء الأخير المتوفر لليوميات بصدور المجلد التاسع للترجمة أي في عام ١٧٠٨ م. كل ما نعلمه أنه ينتظر وصول كتاب كان قد طلبه من صديق له من حلب يعيش في باريس، وهو كتاب مكوّن من ثلاث مجلدات يدعى ألف ليلة وليلة[٤]، وهو «مجموعة من الحكايات تُروى في هذه البلاد في ليالي السمر» ينوي «أن يتسلّى بها أثناء الأمسيات الطويلة»[٥].

هذا المخطوط الذي نجى من براثن الزمن بعد أن تركه غالان للمكتبة الملكية هو أحد أقدم المخطوطات والوحيد الذي يمكن تاريخه، حيث يرجح أنه يعود إلى أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الخامس عشر، ويتضمن ٢٨١ ليلة وينتهي مع بداية حكاية قمر الزمان وهو الجزء الذي تتكوّن منه المجلدات الثمان الأولى لترجمة غالان. بعد الانتهاء من المجلد الثامن لم يتبقَ لدى الكاتب مادة تنتمي إلى الحكايات، فأدخل على ما يسميه ترجمة ألف ليلة وليلة حكايات وصلته من راوي سوري يدعى حنا في عام ١٧١٠م[٦] بربطها إلى الحكايات السابقة على أنها تُحكى على لسان

---

(١) يشير المؤرخ هنري لورانس إلى تكوين هذا الجيل المهتم بالشرق فيصفهم بالعلامة الذين ساهموا في تعريف الشرق للغرب من خلال أعمالهم فيتميزون بنزعتهم العلمية والبحثية تاركين للترجمان مهمة التواصل مع الشرق من خلال البعثات الدبلوماسية

Henry Laurens, "L'orientalisme français: un parcours historique", *in* **Penser l'Orient**, p.103-128.

(٢) مع ذلك فان ترجمات الليالي إلى اللغات الاوروبية اعتبرت نصا استشراقيا محضا باعتبارها مجموعة من الصور الذهنية المعروضة للسوق الثقافي الأوروبي.

Richard Van Leeuwen, "Orientalisme, genre et réception des Mille et Une Nuits en Europe", *in* **Les Mille et Une Nuits en partage**, p. 121.

(3) Lettre à Cuper du 10 juillet 1705, *in* **Correspondance d'Antoine Galland,** p. 501

(٤) هذه النسخة المنتظرة هي المخطوطات العربية الموجودة حاليا في المكتبة الوطنية في باريس BNF 3609-3611

(5) Lettre à Huet du 19 octobre 1701, in Correspondances

(٦) أحضر لي السيد حنا بضعة قصص عربية في غاية الجمال وقد وعدني بتدوينها لعرضها علي" الاثنين ٢٧ مارس ١٧٠٩

لم يتبقَ من مخطوطات حنا شيئا سوى ملخصات لها مدونة في يوميات غالان تتضمن " مغامرات الخليفة هارون الرشيد" و" قصة علاء الدين"

شهر زاد. إضافة إلى ذلك فقد استند الكاتب في تأليف المجلدات الأخيرة على تفاصيل من موسوعة «المكتبة الشرقية» لديربيلو الذي ساهم هو فيها، وقصة اقتبسها من «مطلع السعدين ومجمع البحرين» للمؤرخ الفارسي عبد الرزاق السمرقدني من أهل القرن الخامس عشر .إذن ما قدمه غالان على أنها ترجمة أصلية لنص أصلي اسمه «ألف ليلة وليلة» يتبين في الحقيقة أنه مجموعة من القصص مختلفة المصادر بالرغم من إشاراته المتكررة في مقدمة الترجمة على أنّه منجزٌ أصيل، ليس هذا فحسب بل أكد على أنّ الحكايات تستعرض صورة مفصلة وحقيقية لتقاليد العرب وعاداتهم[1]. «فأوجد نصاً محدداً من أشياء كثيرة متفرقة كانت بين يديه، فهو لم يكن مجرد مترجم لهذه القصص العربية، بل بالأحرى كان مخترعاً لظاهرة غريبة هي مسلسلة لألف حكاية وحكاية من نسج الخيال»[2] كما تقول ياسمين فيدوح.

ذلك ما يخص المادة التي اعتمدها الكاتب للترجمة، أما بالنسبة لترجمة المخطوط المزعوم أنه النص الأصلي لألف ليلة وليلة فقد وجد الباحثون فروقات عديدة بين النص العربي ونص غالان. وتجدر الإشارة هنا إلى أحد أسباب هذه الفروقات وهو مفهوم الترجمة في هذه الحقبة، إذ أنّ مهمة المترجم تطلب منه أن يجمل النص لكي يستمر القراء في تداوله ويسهم بذلك في نجاحه. هذه النظرية كانت سائدة في القرن السابع عشر في فرنسا ولها ارتباط بالتيار الكلاسيكي في الأدب الذي يقوم على مراعاة الذوق واللباقة، فيقوم المترجم بحذف كل ما يمكن اعتباره خادشاً للحياء من النص الأصلي بحيث يجعله يتناسب مع ذائقة الجمهور. وبهذا تصبح عملية الترجمة شبيهة بالإنتاج الإبداعي ويخضع إلى قوانين الجماليات الكلاسيكية أدباً ولغة. تأتي ترجمة غالان كمزيج من الترجمة والتأقلم والإبداع في آنٍ واحد كما يتبين من حديث غالان نفسه في «الإنذار» في المجلد الأول الذي صدر عام ١٧٠٤م: «ما ابتعدنا عن النص إلا عندما منعنا النص من الالتزام به. يفخر المترجم بأنّ من يقرأ اللغة العربية ويقارن النص الأصلي بالترجمة سيتأكد أنه أظهر العرب للفرنسيين بالعناية التي تتماشى مع آداب لغتنا وزمننا». فحذف من النص الفرنسي المصطلحات الدونية التي تمت إلى الحياة اليومية، كما تجاهل المقاطع التي ذُكرت فيها علاقات حميمية، فاستبدلها بتعليقات مثل قوله «لا يسمح الحياء بالبوح بكل ما حصل بين هؤلاء النساء والعبيد فهي تفاصيل لا تحتاج الإشارة إليها، يكفي القول إلى أنّ شهنزان رأى ما يكفي أن يستنتج أنّ أخاه لا يقلّ بؤسا عنه». فلا تحذف المشاهد التي تشير إلى العلاقات بين الجنسين بل يبلورها لتصبح أحاديث حول الحب تترجم هذه العلاقات الحميمية[3].

كما تشير الأبحاث التي قدمتها الدكتورة سيلفيت لارزول (Sylvette Larzul) إلى أن ترجمة غالان تعتمد على الحبكات الأصلية وقد أضاف إليها طابعاً تعليمياً فيما يخص العادات والتقاليد العربية الاجتماعية والدينية على سبيل

(1) A. Galland, p. 21-22
(2) https://www.alyaum.com/articles/4867/

(3) Sylvette Larzul, "Les Mille et Une Nuits d'Antoine Galland, traduction, adaptation, création", *in* **Les Mille et Une Nuits en partage**, Actes Sud, 2004, p. 257
سيلفيت لارزول باحثة فرنسية متخصصة في ألف ليلة وليلة وبالأخص في ترجماتها إلى اللغة الفرنسية (ترجمة غالان وتريبوسيان وماردروس)

المثال. فيعرّف بالمدن والأماكن أما في الهوامش أو في داخل النص، ويوضح بعض الممارسات الاجتماعية أو الدينية فتصبح ليالي غالان كأنها مدخلٌ إلى عالم الشرق. لا شك أنّ معرفته بهذه الأقطار أثّرت على إنتاجه كما يتبين من مقارنة يومياته خلال رحلته إلى القسطنطينية بالنص المترجم، إذ تظهر فيه تفاصيل شبه مطابقة في وصفه لبلاط السلطان(١). جاءت هذه الإضافات في أشكال مختلفة فيضيف ترجمة حرفية لأسماء الشخصيات تارة، ويلمح إلى تشابه بين شخصيات الحكايات والموروث اليوناني القديم تارة أخرى، فيجعل النص المترجم قريباً من القارئ ويضيف إليه طابعاً واقعياً.

هكذا تتراوح ترجمة غالان بين الترجمة التي قدمها على أنها اصلية ومتفقة مع المخطوط العربي وبين التأليف المعتمد على إعادة الكتابة والاستلهام، فيتضح على سبيل المثال أنّ شخصية شهرزاد راوية الحكايات لديها سمات مشتركة مع المركيزة دو (La Marquise d'O) التي أهداها غالان ترجمته باعتبارها معجبة به وحامية له، ومدام دولنوا (Madame d'Aulnoy) الأديبة الفرنسية وكاتبة القصص والأساطير. فيتبين أن لغالان براعة في رواية القصة، يغير أحياناً في النص العربي ويوضح أحيانا الأمور الغريبة على الغربيين مّما يجعله يطوّع ترجمته على مقياس ذائقتهم الفنية وقيمهم الاجتماعية.

استقبال ترجمة غالان

١. مكانة غالان وانتشار الكتاب:

لا شك أنّ مكانة أنطوان غالان في المجتمع الثقافي وقربه من البلاط قد أسهم في ذيوع إنجازه حيث أنه كان كما ذكرنا مسؤولاً عن تجميع الآثار للملك، فكان كثير التردد على المكتبة الملكية في فرساي يتحقق من العملات والميداليات، ويقوم بفرز المخطوطات العربية والفارسية والتركية حتى وفاته في عام ١٧١٥م. من ثمة فقد كان له ارتباطاً خاصاً بالأوساط الثقافية، فبعد أن قدّم نسخته الأولى للترجمة للمركيزة دو انتشرت بسرعة غير معهودة في هذه الأوساط. يقول محمد عبد الحليم في سيرة غالان عن تلهف القراء إلى الكتاب: «قُرئ بنهم، سُئل عن المترجم وطُلب الحصول على قصص إضافية غير مسبوقة، وقد نفذت النسخ.»، ثم يستطرد الباحث بذكر العديد من الأسماء من الطبقة البرجوازية، لا سيما سيدات المجتمع اللاتي كن يدعن السيد غالان إلى مجالسهن للاستماع إلى أحدث قصص شهر زاد(٢). فذاع الكتاب حتى في الأوساط الدينية المسيحية حيث أشار غالان في يومياته إلى اعتراف أحد القسيسين بقراءة المجلدات «في مركبته على ضوء شمعة حين عودته من فرساي مساء وشعوره العارم بالاستمتاع»(٣). فكان انبهار الأدباء وانتشار الليالي في الصالونات الأدبية الباريسية له دورٌ كبير في نجاح الترجمة، كما أنّ هناك عاملاً آخر أثّر إيجابياً في هذا النجاح، فقد حصل غالان على قبول وموافقة (approbation) لنشر عمله بسبب مكانته الاجتماعية كعَالِم

---

(1) Sylvette Larzul, "**Les Traductions françaises des Mille et Une Nuits, étude des versions Galland, Trébutien et Mardrus**", L'Harmattan, Paris, 1996

(2) Mohamed Abdel-Halim, **Antoine Galland, sa vie, son œuvre**, Nizet, Paris, 1964, p. 128

(3) Jeudi 12 décembre 1709

ومثقّف، فما هي إلا فترة بسيطة وأجيزت ترجمة غالان لعددٍ من المكتبات التي نقلتها من العاصمة إلى القرى وإلى جميع أقطار أوروبا.

استمر استقبال النص الفرنسي بهذه الحفاوة حتى بعد وفاة غالان، إذ كان لأصحاب دار النشر التي تملك حقوق نشر الحكايات علاقة بالسلطة في فترةٍ كانت المؤلفات تخضع للرقابة الحكومية، فنفذت الحكايات من تلك الرقابة كما أنها انتشرت بفضل نظام البيع المتجول (colportage) ابتداء من عام ١٧١٦م، فتمكّن الناشر من توزيع الكتاب إلى بعض البلدان التي كان لدى غالان بها اتصال علمي كهولندا والنمسا وبريطانيا.

من الجدير بالذكر أن الحكايات أصبحت في عام ١٧٨٥م جزءًا من موسوعة شهيرة[١] رُصد فيها الإنتاج القصصي الفرنسي إلى جانب قصص بيرو (Perrault) مما جعلها منتمية إلى التراث القصصي الفرنسي[٢]. فلم تكن كتابة الحكايات والقصص غريبة عن الإنتاج السردي في تلك الحقبة، بل كان هذا النوع الأدبي متأصلاً في الساحة الثقافية الفرنسية وأشهر كتّابها هم بيرو مؤلف قصة «ذات الرداء الأحمر» العالمية والسيدة دولنوا وغيرهم من كُتّاب القرن الثامن عشر. كما أنّ تقنية القصة الإيطالية القصة الإطار histoire-cadre لم تكن دخيلة على الأدب الأوروبي حيث أنّ عرف هذا النوع الأدبي عُرف من خلال ديكاميرون (Le Décaméron) جيوفاني بوكاتشيو (Giovanni Bocaccio) وهو كتاب حكايات رمزية من القرن الرابع عشر على شاكلة رواية تتضمن مائة قصة يسردها أحد الشخصيات العشر خلال عشر أيام، وعلى غراره البنتاميرون (Le Pentaméron) أو حكاية الحكايات للكاتب الإيطالي باسيل (Basile) في القرن السابع عشر. فوجد غالان لحكاياته حقلاً أدبياً وثقافياً جاهزاً لاستقبال عمله من حيث النوع الأدبي والتقنيات، فجاء الطابع الشرقي كتجديد لموروث كاد أن يكون مبتذلاً، كما يتبيّن من خلال هذه السطور على لسان غالان: «لدي أيضا ترجمة بسيطة من اللغة العربية لحكايات لا تقل قيمة عن القصص الخرافية الي نشرت خلال السنوات الماضية بكثرة حتى أصبحت غير مرغوبة»[٣]. وهنا تكمن مهارة غالان إذ استطاع أن ينقل حكايات ألف ليلة وليلة من سياق ثقافي وأدبي إلى سياق آخر فأثرت عليه بأشكال مختلفة بدأً بتشكيل رؤية مغايرة للشرق حتى التجديد في النمط السردي.

٢. رواخ الليالي العربية وظهور القصة الشرقية:

لم يقتصر نجاح الحكايات على القرن الثامن عشر بل امتد إلى القرن التالي حيث تمت إعادة نشرها ٥٤ مرة بين ١٨١١ م و ١٨٨٢م وكان ذلك سبباً لنشر مجموعة من المؤلفات المشابهة لها أو الساخرة منها (pastiche) أمثال «ألف يوم ويوم» للكاتب فرانسوا بيتي دي لا كروا (François Pétis de la Croix) وهي قصص قدّمها المؤلف على

---

(١) وردت قصص ألف ليلة وليلة في المجلدات من ٧ إلى ١١ La collection du **Cabinet des fées**, 41 volumes,

(2) Margaret Sironval, "Le Flambeau des Mille et une Nuits de Galland à Mardrus", *in* **Les Mille et une Nuits en partage**, p. 316-317

تتناول الباحثة في هذه الدراسة ترجمة غالان من حيث عملية نشر وتوزيع الكتاب وكيف أصبحت "قراءة للجميع"، "فهو كتاب الأطفال والشباب والكبار في السن" كما يقول جول جانان في مقدمة للكتاب عام ١٨٦٤.

(٣) غالان مذكور في محمد عبد الحليم. ١٩٦٤

أنها حكايات من أصل فارسي ترجمها إلى اللغة الفرنسية وتم نشرها بين ١٧١٠م و١٧١٢م، «ألف ربع ساعة وربع ساعة» لغوييت (Gueullette) (١٧١٥م)، «الحكايات الشرقية» لكايلوس (Caylus)(١٧٤٣م)، «ألف خرافة وخرافة» لجان كازوت (Jean Cazotte) وغيرها من المؤلفات التي تؤكد على نشأة نوعٍ أدبي جديد في فن السرد الفرنسي يُدعى «الحكاية الشرقية» (le conte oriental)[1]. استند هذا النمط إلى تقنية السرد المستوحاة من ألف ليلة وليلة وأخذ منه طابعه النقدي للمجتمع. لم يكن الشرق مقصوداً فيه بطريقة مباشرة بل اُدرجت في الأعمال صورٌ مكررة هي أدوات سردية جديدة تمت إعادة صياغتها لتلائم المجتمع الأوروبي. كما استلهم الكُتّاب من عوالم الليالي المزج بين العالم الواقعي واللامرئي المليء بالجن والقوات الخارقة. فأصبحت الحكاية الشرقية نوعاً أدبياً مستقلاً له ثيماته ولغته وتقاليده، بل قرنت بالحكايات الغربية فدخلت هذه الحكايات موسوعة تشمل جميع ما كُتب باللغة الفرنسية في هذا النوع الأدبي فأصبحت جزءًا من قراءات الأطفال كما ورد في مذكرات ألكسندر دوما (Alexandre Dumas) وبالزاك (Balzac).

استمر ذيوع الترجمة الفرنسية في القرن التاسع عشر من خلال نوعين من النشر، الأول يستهدف طبقة المستشرقين والمثقفين وتتميز طبعاتها بمقدمات بقلم كُتّاب ومثقفين يبحثون في أصول ألف ليلة وليلة، أما الثاني فهو نشر منخفض التكلفة للعامة وموجّه لجميع طبقات المجتمع في العاصمة والقرى. وفي مطلع القرن التاسع عشر أخذت ألف ليلة وليلة تثير اهتمام الباحثين ولا سيما المهتمين بالدراسات الشرقية منهم، فأثّرت إعادة طبعة عام ١٨٠٦م التي قام بها كوسان (Caussin)، الذي خلف غالان في كرسي اللغة العربية في الكلية الملكية وكان أول من حاول تأريخ الحكايات ابتداءً بالمخطوطات العربية. فعادت إلى الصالونات الباريسية ولا سيما صالون نودييه (Charles Nodier) الذي أثار بمقدمته مجدداً فضول القراء. فباتت الحكايات كتاباً لا بد من اقتنائه لكل أديب وكاتب وفنان.

في نفس المرحلة تمت طباعة ترجمة غالان من قبل دور نشر ساهمت في توزيعها إلى العامة في باريس والمدن الأخرى وذلك بفضل أسعارها الرخيصة وتوزيعها في كشكات تتيح للقارئ المطالعة دون رسوم ثم إعادة الكُتّاب أو في محطات السكة الحديدية حيث كانت حكاية «علاء الدين والمصباح السحري» أول حكاية مقتبسة من ألف ليلة وليلة توزّع في محطات فرنسا في عام ١٨٥٣م. ففي منتصف القرن التاسع عشر تحديداً بين ١٨٤١م و١٨٤٥م وهي الفترة التي تعد فيها الليالي أحد الكتب الأكثر مبيعاً إذ تمت إعادة طبعها ثمان مرات لتصل إلى ٦٠٠٠٠ نسخة[2].

فظلت ترجمة غالان تنقل إلى القارئ الأوروبي حكايات شهرزاد حتى ظهور ترجمة ماردروس (Mardrus)في ستة عشر مجلداً بين ١٨٩٩م و١٩٠٤م لعدم اقتناعه بترجمة غالان وقد ورد ذكر النسختين في مقطع شهير لرواية بروست (Proust) حيث يتذكر الراوي أنّ والدته قد أهدته هاتين النسختين وكانت تفضل أن يقرأ نسخة غالان لأسباب أخلاقية حيث تعدّ ترجمة ماردروس أكثر إباحية من ترجمة غالان. ثم صدرت في ستينات القرن الماضي ترجمة أخرى إلى اللغة

(١) حول نشأة الحكاية الشرقية وازدهارها كنوع أدبي J.-F. Perrin, « L'invention d'un genre littéraire au XVIIIe siècle. Le conte oriental », *Féeries*, 2, 2005, *Le Conte oriental*, p. 9-27.

(2) Margaret Sironval, *in* **Mille et une Nuits en partage**, p. 324

الفرنسية للمترجم السوري رينيه خوام (René Khawam) اعتمد فيها على مخطوطات قديمة. أما آخر ترجمة فهي عمل أندريه ميكيل (André Miquel) وجمال الدين بن شيخ (Jamel Eddine Bencheikh) وهي مغايرة للترجمات السابقة إذ اعتمدت على النسخة العربية التي نشرت في بولاق لأول مرة في عام ١٨٣٥م.

٣. صورة الآخر في ألف ليلة وليلة واستلهامها:

لم يقتصر اهتمام الكُتاب بألف ليلة وليلة على الفرنسيين فقط، بل لفتت ترجمة غالان انتباه المترجمين البريطانيين إذ كانت اعتمدت أولى الترجمات باللغة الإنجليزية على ترجمة غالان، إلا أنّه سرعان ما تكاثرت النسخ المترجمة التي يسعى كاتبها إلى تأصيل النص. فنشرت في القرن التاسع عشر ترجمات للتأكيد على مصداقية التأليف. فنشر إدوارد ويليام لين أول(William Edward Lane) ترجمة للنسخة العربية في منتصف القرن التاسع عشر كامتداد لأبحاثه في علم الشعوب في مصر، وثم أكّد بورتن (Burton) على رغبته بإظهار الروح الحقيقية للشرق والشرقيين. كما قدم ماردروس ترجمته بوصفها صورة واقعية. فهذه المرحلة التي شهدت انتشار نسخ متعددة من الليالي العربية تزامنت مع بدايات الاهتمام العلمي بتلك الحكايات فلم يبدأ البحث الجدي في أصلها إلا في أوائل القرن التاسع عشر مع المستشرق سيلفستر دي ساسي (Sylvestre de Sacy) وذلك من خلال مساهمته بمقدمة لطبعة عام١٨٤٠م وافق فيها بين الخطاب العلمي ومتعة القصة، وقد حظيت هذه الطبعة بمشاركة أشهر الفنانين الفرنسيين والعالميين في إضافة أكثر من ألف صورة.

فدخل الأدب الفرنسي مرحلة «شرقية» من أوسع الأبواب. كتب جول جانان (Jules Janin) في إحدى المقدمات: «نظن أنّ الشرق اكتشاف عصري. شعراؤنا العمالقة يتهافتون بالشرق. بعضهم كتب «الشرقيات»[١]، نحن نبحث عن الشرق كأنه لم يُكتشف بعد. (...) ليس هناك عشرون بيتاً باللغة الفرنسية أو غيرها لم يذكر فيها الشرق. لم يكن هناك اهتمامٌ بالشرق مثل اهتمامنا اليوم». لقد أصبحت علاقة الأدب الفرنسي بالشرق علاقة وجدانية دعت الكُتّاب إلى استلهام صوره أو السفر إلى أقطاره مثل شاتوبريا (Chateaubriand)[٢] ولامارتين (Lamartine)[٣] ونرفال (Nerval)[٤].

---

(١) عنوان لديوان شعر لفيكتور هيوغو صدر في عام ١٩١٢م.

(٢) **Itinéraire de Paris à Jérusalem**, Le Normant, 1811, فهي يوميات الكاتب الفرنسي المنتمي إلى التيار االرومنسي أثناء رحلته إلى الأندلس ومصر وفلسطين.

(٣) **Voyage en Orient**, 1835

(٤) **Voyage en Orient**, 1851

للاطلاع على رحلات الأدباء الفرنسيين إلى الشرق، الرجوع إلى **"الرحلة إلى الشرق: ديوان أنطولوجي للرحالة الفرنسيين في الشرق خلال القرن التاسع عشر"**، بيير جوردا، ترجمة وتقديم د. مي عبد الكريم - علي بدر، منشورات الأهالي، دمشق.

فابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر أصبح الشرق رائجاً في الأوساط الثقافية حاملاً مخيلة تبلورت من خلال ترجمة غالان وأخذت طابعاً مختلفاً مع صدور ترجمة ماردروس ثاني أشهر مترجم فرنسي للحكايات في عام ١٩٠٢م. فما هي صورة الشرق التي استلهمها الأدباء؟ حين قدم غالان ترجمته أكّد على أصلية النص العربي ورغبته في إظهار الآخر العربي، فجاءت ترجمته - بالرغم من خضوعها للمقاييس الجمالية السائدة آنذاك- مُحمّلة بصور شكلت صورًا ذهنية عن الآخر للقارئ. لم يقتصر المترجم على عملية التطهير التي خضع لها النص الأصلي بسبب هذه المعايير الأخلاقية والجمالية، بل أدخل أيضاً رؤية للشرق لم تكن حاضرة في النص العربي. فعلى سبيل المثال لا يُحبذ في الجماليات الكلاسيكية في تلك الحقبة الإطالة في الوصف ووفرة التفاصيل، فقام غالان باستبدالها بوصف مختزل غير دقيق يحمل معاني الوفرة أو الجمال. من جهة أخرى تتغير الصورة تدريجياً مع صدور الأجزاء: فحين كان غالان يدرج في نصه بعض المداخلات التوضيحية عن عادات العرب، غابت تلك المداخلات لتحلّ مكانها عبارات مكررة مرتبطة بالشرق وثراءه، فتخللت النص مفردات اللؤلؤ والألماس والحرائر وكل ما له دلالة على الغنى والجمال. استدل أيضاً غالان بمجموعة من الألفاظ التي ستمنح للعالم الشرقي طابعه الخاص مثل السوفا والنافورة والفناء الداخلي والمسجد والقبة والسجاد الفارسي، فباتت بمثابة إشارات ترمز إلى الحضارة الشرقية.

أما ترجمة ماردروس التي حظيت برواج كبير أيضاً فهي لا تعتمد فقط على نسخة بولاق بل أدرجت فيها قصص مترجمة إلى اللغة الفرنسية من مصادر عربية وهندية مما أضفى عليها طابعاً أجنبياً يناسب ذوق القارئ في تلك المرحلة، كما أنه أُعاد للنص الاصلي بعض المشاهد الإباحية وأبيات الشعر التي حذفها غالان. وتزامناً مع ذيوع ليالي ماردروس، أصبحت ألف ليلة وليلة مصدر إلهام في جميع الفنون الغنائية والمسرحية والشعرية والتشكيلية. لم تعد تقرأ فقط بل فهي تُسمع وتُرى.

بات الشرق يمثّل حيّزاً سحرياً وحلماً رومانسياً، ومن الصعب إحصاء جميع الأعمال التي تأثرت بالتيار الاستشراقي في الفنون الفرنسية لا سيما الأدبية. بدأ هذا التيار في القرن الثامن عشر بعد صدور ترجمة غالان مباشرة واستمر خلال القرن التاسع عشر ليصل إلى ذروته في الفن القصصي، ثم امتد إلى القرن العشرين خصوصاً عبر السينما. لا شك أنّ للترجمة الفرنسية الأثر الكبير في مخيلة المجتمع الفرنسي أدباءً وعامة. إذ أفرزت مجموعة من الأعمال التي تندرج تحت مسمى التيار الاستشراقي وهو تيار أدبي يستلهم صور الشرق في أعماله. فبينما كانت الأعمال التي تستند إلى العوالم الشرقية تعتمد على الليالي كمصدر معلومات عن الشرق كما في «الرسائل الفارسية» لمونتسكيو (**Les Lettres persanes**, Montesquieu, 1721)، وكما في قصص فولتير تطوع الحكايات لأهداف فلسفية وتنويرية كما في قصة «زادغ» (١٧٤٧) و«الساذج» (١٧٥٩) على سبيل المثال. فهي ليست قصص خيالية ولكنها تمتزج بالطابع الشرقي المنبعث من الليالي وتتخذ تقنية القصص المتشابكة.

وقد امتد أثر ألف ليلة وليلة عند الروائيين الفرنسيين فصرّح بالزاك (Balzac) برغبته في كتابة «ألف ليلة وليلة الغرب»[١] وظهر هذا التأثير في روايات عديدة مثل رواية ألكسندر دوما (Alexandre Dumas, **Le Comte de Monte-Cristo**, 1844) حتى وصل في القرن العشرين إلى إحدى روائع الأدب الفرنسي «البحث عن الزمن المفقود» لبروست، وهو العمل الذي نشر بين عام ١٩١٣م-١٩٢٧م. ففي الصفحات الأخيرة لروايته يقول بروست عن كتابه: «قد يكون كتاباً بطول «ألف ليلة وليلة»، ولكنه مختلفٌ تماما, لا شك أننا عندما نكون مولعين بعمل ما نريد أن ننتج مثله». فيتبين أن لبروست رغبة شديدة في كتابة «ليال» أوروبية لا تنتهي. اختلف فعلاً مشروع الكاتب ولكنه حافظ على بعض الدلالات الكامنة في «ألف ليلة وليلة» فقرن الإطار الواقعي بالحكايات الخيالية المنبثقة من الذاكرة، إذ اعتمد الراوي على نوع من التذكر التلقائي مثيل بوعي الشخص الذي استيقظ لتوه من النوم. فيأتي السرد لمقاومة الموت يمتد عبر الزمان والمكان.

الخاتمة

لا شك أنّ كتاب ألف ليلة وليلة أثار وما زال يثير في نفس القارئ نفس الشعور بالدهشة والانبهار الذي صرّح به غالان عندما كتب في مقدمته: «لم تشهد أي لغة شيئاً بمثل هذا الجمال... ما أروع أن يجسّم (يوحد) عدداً هائلاً من القصص بتنوعها المدهش... فهي حكايات ممتعة ومسلية بأجوائها الخيالية... مليئة بالأحداث المفاجئة التي تعلق في الذهن». فحكايات الليالي العربية كنز سردي لا يفنى، ولعل تاريخ ترجماتها واستقبالها وحضورها في الأدب والفنون العالمية دليلٌ على ذلك المنجز الثري الذي تطرح كل جانب منه تأويلات متعددة. فالليالي جمعت بين الحضارات في أصولها والأجناس الأدبية في أنواعها والثيمات في دلالاتها، فأصبحت منجزاً قابلاً للتجديد وإعادة الصياغة والتناص. لذلك يشكل النص مادة محمّلة بالاحتمالات الواردة في عتبة النص التي تحمل رمزية الأرقام كما ذكرها بورخيس الكاتب الأرجنتيني، فقال في محاضرة له ألقاها في عام ١٩٧٧م: «أود أن أتوقف عند هذا العنوان، فهو أحد أجمل العناوين في العالم. أن تقول ألف ليلة فهذا دليلٌ على عددٍ لا منتهي من الليالي، على ليال عديدة لا يمكن حصرها. أما أن تقول «ألف ليلة وليلة» فكأنك تضيف ليلة إلى ما ليس له نهاية».

(١) ذكر بالزاك الليالي في رسالة في عام ١٨٣٨ كتب فيها أنه ينوي كتابة روايته القادمة أي "الملهاة الإنسانية" على أنها "ألف ليلة وليلة الغرب"، في تصريحه دليل على مكانة الكتاب في الساحة الثقافية الفرنسية آنذاك.

المراجع

١. باللغة الفرنسية

- **Les Mille et une nuits, Contes arabes**, traduit par Antoine Galland, préface de Aboubakr Chraïbi, édité par Jean-Paul Sermain, GF, Paris, 2004
- **Les Mille et une nuits I, II, III**, traduit de l'arabe par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, La Pléiade, 2006
- Abdel-Halim Mohamed, **Antoine Galland, sa vie, son œuvre**, Nizet, Paris, 1964.
- Bauden Frédéric, Waller Richard, **Le Journal d'Antoine Galland (1646-1715): la période parisienne**, Leuven, Peeters, 2011
- Chraïbi Aboubakr, Vitali Ilari, «Les Mille et Une Nuits: variations françaises» (Introduction à Variations françaises sur les Mille et une Nuits: quelles versions pour quels effets?, Francofonia, 69, 2015) http://www.academia.edu/23656106/ABOUBAKR_CHRA%C3%AFBI_ILARIA_VITALI_Les_Mille_et_Une_Nuits_variations_fran%C3%A7aises_Introduction_%C3%A0_Variations_fran%C3%A7aises_sur_les_Mille_et_une_nuits_quelles_versions_pour_quels_effets_Francofonia_69_2015
- D'Herbelot de Molainville Barthélemy, **Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient**, Paris, Compagnie des Libraires, 1697.
- Larzul Sylvette, **Les Traductions françaises des Mille et Une Nuits, étude des versions Galland, Trébutien et Mardrus**, L'Harmattan, Paris, 1996.
- Larzul Sylvette, «Les Mille et Une Nuits d'Antoine Galland, traduction, adaptation, création«, in **Les Mille et Une Nuits en partage**, Actes Sud, 2004, p. 251-266.
- Laurens Henry, **Aux sources de l'orientalisme. La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot**, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978.
- Laurens Henry, «L'orientalisme français: un parcours historique«, in **Penser l'Orient**, Presses de L'Ifpo, Orient Institut, Beyrouth, p.103-128
- Marzolph Ulrich, Van Leeuwen Richard (dir.), ***Arabian Nights Encyclopaedia*** , 2 vol. Santa Barbara, ABC-Clio, 2004
- Miquel Jeanine, «Le Journal (1708-1715) d'Antoine Galland (1646-1715)«, in **Les Mille et Une Nuits en partage**, Actes Sud, Paris, p. 329-349
- Perrin Jean-François, » L'invention d'un genre littéraire au XVIII^e siècle. Le conte oriental », *Féeries*, 2, 2005, *Le Conte oriental*, p. 9-27
- Sironval Margaret, «Le Flambeau des Mille et Une Nuits de Galland à Mardrus«, in **Les Mille et Une Nuits en partage**, Actes Sud, Paris, p. 313-328.
- Van Leeuwen Richard, «Orientalisme, genre et réception des Mille et Une Nuits en Europe«, in **Les Mille et Une Nuits en partage**, Actes Sud, Paris, p. 120-141.

٢. باللغة العربية

- جوردا بيير، الرحلة إلى الشرق: ديوان أنطولوجي للرحالة الفرنسيين في الشرق خلال القرن التاسع عشر، ترجمة وتقديم د. مي عبد الكريم، علي بدر، منشورات الأهالي، دمشق

- عبد الواحد شريفي, » ألف ليلة وليلة في الغرب« , منتديات ستار تايمز

http://www.startimes.com/f.aspx?t=11891145

- مارزوف أورليش, فان ليفن ريتشارد, **موسوعة ألف ليلة وليلة أو الليالي العربية**, المركز القومي للترجمة, ترجمة سيد إمام, مصر, ٢٠١٨
- فيدوح ياسمين,https://www.alyaum.com/articles/4867 /

One Thousand and One Nights: a French Perspective

Abstract

Tales of the Thousand and One Nights are among the most prominent literary achievements that have attracted the attention of Arab and oriental scholars since they were written down and translated until they became a part of a popular heritage. In spite of their belonging to that cultural heritage, «there are two cultural or linguistic identities, the Arab and the French, and each has its exclusive relationship to the tales.» This is how the academic professor at the National Institute for Oriental Languages and Cultures in Paris, Abubakr Chraibi, describes the relationship of the French culture with tales and the genres and artistic production that this relationship has germinated. This relationship dates back to the introduction of this eastern heritage to the West by the orientalist Antoine Galland in the early 18th century. He was the first to translate into French the Arabic version that was available at that time, since the Persian version was not found. The translations continued until the Orientalist Mardrus made in the late nineteenth century a translation that was admired by the Parisian cultural scene; to an extent that tales world impacted the Western imagination. But how was the Arab heritage transformed into a global heritage through the translations and investigations of the French Orientalists during the past two centuries? This research is first based on the study of the historical and social dimension of this relationship, but also on the resulting patterns of time and space between the Arabic work and the French production as a result of the convergence of patterns and the intertextuality between the works.

الجاحظ بين المقاربة الاستشراقية والمقاربة المقارنتية

مسالتي محمد عبد البشير

أستاذ مشارك في الأدب العربي القديم ونقده، بجامعة محمد لمين دباغين سطيف٢

ملخص

تهدف هذه الدّراسة -بواسطة مقولات الدرس المقارن- لاستنطاق مرجعيات المقاربة الاستشراقية الفرنسية والمقاربة المقارنتية التي تشكلت حول النص العربي -نصوص الجاحظ-، بحثا في بعض مسارات التلقي الاستشراقي للنص العربي؛ وذلك من أجل التحقق من أن القراءات الاستشراقية وكذا المقاربات ذات المرجعية المقارنة للنص العربي إنما هي محكومة بأفقها التاريخي وسياقهـا الثقافي، فهي تتحرك وَفق ما يتيحه لها أفقها وسياقها من "ممكنات"، وفي المقابل فإنها ترضخ تحت الإكراهات / الأيديولوجيات التي يمارسه عليها هذا الأفق وهذا السياق.

كلمات مفتاحية

الاستشراق الفرنسي- الصورولوجيا - الأيديولوجيا - التراث - الفهومات المألوفة.

توطئة

الدرس المقارن بوصفه بديلا معرفيا للقراءة الراهنة

«إن قارئ التراث النقدي والبلاغي ينبغي أن تكون عينه على الحاضر؛ أي البحث عن انعاكاسات قراءته في واقعه الثقافي المعاصر»

محمد مشبال: مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد٠٥، ص١٢٠

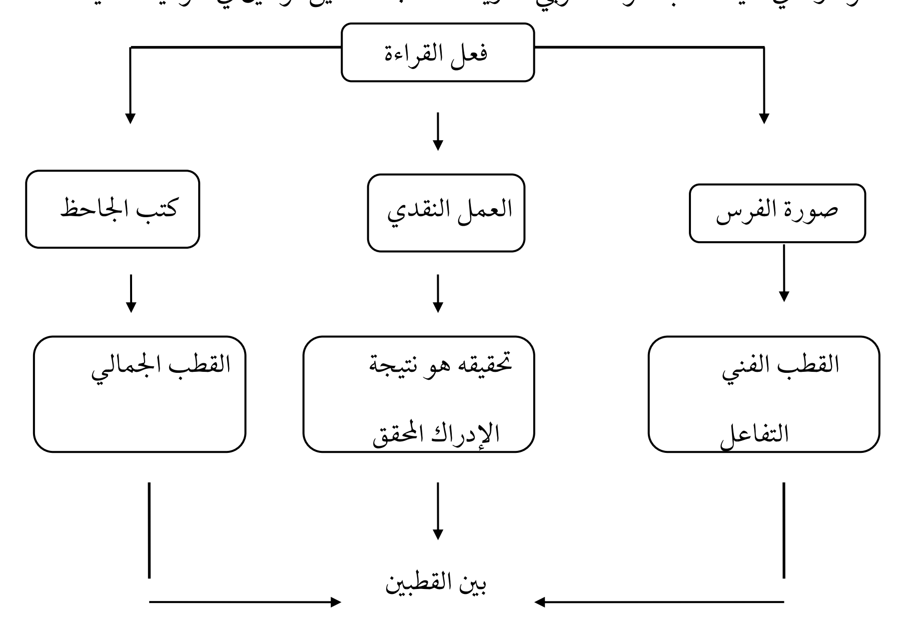
تتغيا هذه الدراسة بواسطة مقولات الدرس المقارن استنطاق المقاربة الاستشراقية والمقاربة المقارنتية التي تشكلت حول نصوص الجاحظ، وتفجرت حولها، قراءات متباينة، وتفسيرات متعارضة لطبيعتها وسيمتها وقيمتها الجمالية، ومن ثم فإنّ هذا البحث يصدر هذا من مبدأ نظري يرى أن تجديد الآليات المعرفية والأدوات المنهجية في الفحص والقراءة يستتبع بالضرورة تجديدا في الفهم، بل يستتبع كسرا للفهومات المألوفة (Ordinaryunderstanding). كما يرى هذا البحث أنّ التراث العربي (The Classical Rhétorique) -بكل أنماطه- غنيٌ يحتاج إلى تحيين

مفرداته بأدوات علمية جديدة حتى يتسنى توظيفه في واقعنا الثقافي المعاصر بصورة متجددة. هذا ولا يَشكُ أحدٌ من دَارسي البَلاغة العَربية في أنَ الجاحظ من أبرَز عُلماء العربية، فقد كان مَحطَ إعجاب الباحثينَ، قُدامى ومُحدثينَ، أدهشَتهم سعةُ علمه وبيانه، وأصالةُ فكره، درس الجاحظ اللغةَ والأدبَ والبلاغةَ عن أئمة علمائها، وامتازَ بذوقه الأدبي الَرفيع وطبيعته النَفاذة المبتكرة.

هذا ولعل النّظر في أطروحات التراث - بوصفها خطابات كُتبت في مرحلة متقدمة- يقتضي تحققّ نمط من الوعي القرائيّ النّقدي (The Lissante conscience critical)؛ متسم بتعدد واجهاته، وتنوع استراتيجيّاته حتى يتمكن من الانتشار في أكثر من اتجاه معرفيّ ويقدر على مواجهة الأسئلة المخصوصة التي تفرزها مقولات تراثنا القديم: ما هي طبيعة المعالجة التي يمكن أن نرومها؟ هل نحلّل نصوص التراث، أم نشرحها، أم نفسرها، أم نؤوّلها أم نقاربها؟ أم ينبغي أن ندرسها في علاقتها مع الآخر صورولوجيا. أم ينبغي- ونحن نقارب نصوص التراث أن تكون أعيننا على الحاضر؛ أي البحث عن انعاكاسات قراءتنا في واقعنا الثقافي المعاصر.

يكفي قارئ تراث الجاحظ أن يُلقي نظرةً على المادّةِ الثَّقافيَّةِ الأجْنبيّةِ المستقاة في كتاباته مّما يقومُ دليلاً على اتّساعِ الأُفقِ الجاحِظيِّ وفاعليتهِ، وقُدرتهِ على استيعابِ الآخرِ، واستدعاءِ ألوانٍ من ثقافتهِ، من غيرِ انغلاقٍ وتقوقعٍ.[١]

تصدر هذه المداخلة من مبدأ نظري يرى أن صورة الآخر -خلال مراحل تشكلها الأولى- إنما تمثل مكان «العلامة الدالة»، والأطروحات التراثية العربية- بوصفها نصوصا متفاعلة رفضا أو قبولا / تبنيا أو تعديلا- إنما تمثل مكان «التحقيق الجمالي» لها. أما الأطروحات التراثية العربية فتتموقع بينهما مادام المنجز ذاته، هو نتيجة تحقيق التفاعل بين القطبين، أو الأطروحتين، فلا يمكن اختزاله في واقع صورة الآخر، ولا في ذاتية خطاب التراث العربي[٢]. ويمكننا أن نجسد هذين الركنين في الترسيمة التالية:



(١) محمّد محمُود الدّروبيّ، **مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأجْنَبيّة** (مجلة مجمع اللغة العربية الأردني علمية محكمة، العدد٧٨)، ص٥٠

(٢) ينظر: حبيب مونسي، **في القراءة والتأويل**، مجلة الموقف الأدبي، (أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ٤٤٠، كانون الأول، السنة السابعة والثلاثون ٢٠٠٧)، ٦٠. وينظر: حبيب مونسي، **القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية**، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ٢٠٠٠، ٢٧٥.

يشكل حضور الجاحظ في مبحث الصورولوجيا أو في درس الأدب المقارن أمرا طبيعيا على اعتبار أنه :

- تحدث في كتاب «البيان والتبيين» عن بلاغة الفرس والهند واليونان والروم، كما أشار إلى بعض الخصائص المشتركة بينها وبين بلاغة العرب.
- قارن بين الشعر الفارسي والشعر الإغريقي والشعر العربي فوجدها تختلف من حيث الإيقاع والقافية، وهذا يعني أن الجاحظ كان على دراية بهذه اللغات
- استحسن بلاغة الأمم الكبرى واستهجانه البعض الآخر.
- تحدث عن صورة الفرس في كتاب «البخلاء» الذي يعد من أقدم الكتب التي كان لها رأي في الآخر، أو ما يسمى بالصورة الأدبية أو الصورائية. وتتكون مهمة الأدب المقارن حينئذ في دراسة صورة الشعوب الأجنبية خاصة الفرس والأتراك في أدب الجاحظ.

أولا: الأدب المقارن والمبحث التُرجمي

أ_ مقولات الترجمة عند الجاحظ: الوعيٌ بخصوصية النص العربي

يتأسس طرحنا ها هنا من مبدأ نظري يرى أنّ قول الجاحظ «وفضيلة الشّعر مقصورة على العرب، وعلى من يتكلم بلسان العرب، والشّعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النّقل، ومتى حول تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التّعجب، كالكلام المنثور. والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحوّل من موزون الشّعر...وقد نُقلت كتب الهند، وتُرجمت حكم اليونانيّة، وحُوّلت آداب الفرس؛ فبعضها ازداد حُسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حوّلت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن؛ مع أنّهم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكرْه العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفِطنهم وحكمهم. وقد نُقِلَتْ هذه الكتب من أمّة إلى أمّة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتّى انتهت إلينا، وكنّا آخر مَنْ وَرِثها ونظر فيها فقد صحَّ أن الكتُبَ أبلغُ في تقييد المآثر، من البنيان والشعر»[1]

(١) الجاحظ، **الحيوان** (تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار الجيل ـ بيروت/ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م) ج١، ٧٥. علق المستشرق الفرنسي شارل بيلا (Charles pellat) على النص السابق بقوله: "... أن أي إنسان غير عربي لن يستطيع مزاحمتهم في هذا المجال." شارل بيكوبيلا: **الجاحظ والأدب المقارن**، ترجمة محمد وليد حافظ (مجلة الآداب الأجنبية العدد٩٦ خريف ١٩٩٨السنة الرابعة والعشرون، اتحاد كتاب العرب سوريا)، ١٥٥ وسياقُ النص لا يَتضمنُ إنكارَ مَعرفةِ غيرِ العَرَبِ بالشِّعر، بل فحواه أنّ العَرَبَ أقدر من غيرهم على تَعاطِي أسبابِ هذا الفنِّ والإبداع فيه؛ كونه أمسّ بحياتهم، وأدنى إلى نُفُوسهم من ألوانِ التّعبيرِ الأُخرى التي شُغفت بها غيرُهُم من الأُمم ومن هُنا مضى الجاحِظُ يُؤكدُ أصالةَ الثَّقافةِ العَرَبيّةِ الإسْلاميّةِ. فالشِّعرَ العَرَبيَّ لو نُقلَ إلى غيرِ العَرَبيّة– مع ما يرى من صُعوبةِ ذلك– لَوَجَدَ العَجَمُ أنّ معانيه تُناظرُ ما هو مُدوّن عندهُم في الكُتُب من معارف من غيرِ تأثّرٍ من الطّرفين؛ كون هذه المعاني المُشتركة تُمثّل – في لُبِّ الأمر– لوناً من التّفكيرِ الإنسانيِّ العام الذي تتوصّل إليه الأُمم من تِلقاءِ نفسها. والجاحِظُ يُوجّه – بذلك– إلى ضَرورة مَعرفةِ ما عندنا من تُراثٍ أصيلٍ حتى لا نعتقد – دوماً – بجدّةِ ما عند الآخر، فنُؤخذ ببريقهِ على غير وعي، ونَنثالُ عليه انْثيالَ الرَّمل.

إنّما يثوي بين طياته، الفهم الحديث للترجمة، خاصة كما هي عند مارتن هيدغر Heidegger, Martin (١٩٧٦-١٩٨٩). وهانز جورج غادامير(*)Gadamer، على أن هذا الربط بما هو تشبيه صريح Explicit comparison بين مقولات الجاحظ وأطروحات هيدغر وغادامير لا ينبع عن خوف من مواجهة الواقع(*)، بل إن هذه القراءة هي معزوة إلى الظروف التاريخية التي يمر بها العالم العربي في الوقت الحاضر. وكأنّ تأخر العرب عن حضارة يقودنا عن وعي أو غير وعي إلى الاحتماء بالتراث لتحقيق التوازن النفسي(*)

وفي هذا السياق، ونحن نستحضر مقولات الجاحظ وأطروحات هيدغرHeidegger وغادامير Gadamer وجب علينا أن نراعِي في هذه النّقطة المعطياتِ التّاريخيّةَ في المقارنة بين نص ينتمي إلى القرن الهجريّ الثالث ومفهوم الترجمة، خاصة كما هي عند هيدغر وغادامير اللذين اهتما بها-أي بالترجمة- في سياق اهتمامهما باللغة البشرية كونها تمثل-أي اللغة البشرية- شرطا ضروريا يؤسس لوجود الفكر بالقوة وتجسيدا فعليا لهذا الوجود في الوقت نفسه. ولا يمكن الخوض مبدئيا في أية مسألة كانت دون وسيلة التعبير عنها ممثلة في اللغة.

وهكذا، فكل نشاط بشري- من منظور هيدغر وغادامير- يبدو مستحيلا دونها، إنها وسيط بين الإنسان والحقيقة. ولم يكن بالإمكان تاريخيا أن تتشكل المعرفة الإنسانية وتتطور وتنتقل عبر الزمان والمكان إلا بواسطتها. فهي حسب تعبير غادامير الكائن الوحيد القابل للفهم، إنها تمثل بشكل عام وأساسي -إلى جانب الفهم- الخاصيتان الأساسيتان المميزتان لكل علاقة بين الإنسان والعالم(1). إنها وسيلة التعبير عن كل ما له معنى وما لا ليس له معنى.

(*) أهم ما قدمه غادامير في هذا السياق هو تحليل الطبيعة التاريخية لعمليات الفهم الأدبي، ويصف حدث الفهم في واحدة من أشهر استعاراته بأنه امتزاج الأفق الخاص بالفرد المتلقي بالأفق التاريخي المستقبل لنص أدبي ما، فعندما نضع وعينا التاريخي نفسه خلال الآفاق التاريخية فإنّ هذا حسب غادامير «لا يستطيع العبور على عوالم غريبة لا ترتبط على أي نحو بعالمنا، ولكنها مجتمعة تكون الأفق الواحد الكبير الذي نتحرك من داخله والذي يعانق فيما وراء الحاضر الأعماق التاريخية لوعينا الذاتي، إنه أفق واحد في الحقيقة ذلك الذي يعانق كل شيء احتواه الوعي التاريخي». صلاح فضل، **في النقد الأدبي**، (اتحاد كتاب العرب،٢٠٠٧، دمشق)، ٨٣. (هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، ولد عام ١٩٠٠، ودرس في جامعة لايبزغ ثم جامعة فرانكفورت، وفي عام ١٩٤٩ شغل كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرغ خلفاً لكارل ياسبيروس. وقد شكل مفهوم التأويل Exegesis/ Interpretation نقطة مركزية في إسهامه الفلسفي، نتج عنها فيما بعد إسقاطات مهمة في حقول معرفية عديدة من العلوم الإنسانية. ازداد غادامير شهرة بعد السجال المهم الذي دار بينه وبين مواطنه الفيلسوف يورغن هابرماس حول الأهمية المعرفية للعلوم الإنسانية وحول منهجيتها. ويعتبر كتابه "الحقيقة والمنهج" من أهم المؤلفات الفلسفية الألمانية في العصر الحديث).

(*) لمزيد من الأمثلة المتعلقة بنقاد عرب أعادوا قراءة التراث بعد أن اعترضتهم الحداثة، يمكن الاطلاع على كتاب: إبراهيم رزان، الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، (دار الكرمل، ٢٠٠٤)، ٨٣-٨٨.

(*) هذا الالتفات يحمل بعدا ثقافيا نفسيا، وكأننا نعيد قراءة تراثنا، لا لنكتشف هويته بنفسه أو تميزه، وإنما لنتبين شبهه بغيره المتفوق حضاريا لتخفيف كآبة الوعي بالتخلف ينظر: شكري عياد، **الأدب في عالم متغير**، (دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١)، ٢٢. وينظر كذلك إلى عملنا الموسوم: خطاب البلاغة الأنساق المتعارضة وجدل التأويل، المركز الأكاديمي، الأردن، ٢٠١٩.

(1) Diego Marconi, **La Philosophie du Langage au XXe siècle**, traduit par Michel Valensi, Edition de l’Eclat, Paris, 1997, p.12

يَقولُ الجاحظ في سياق تَعليقهِ على خَبرٍ وَرَدَ في النُّسخةِ المُترجمةِ من كِتاب «الحَيَوان» لأرسطو: «ولا أعلمُ هذا من قَولِ صاحبِ المنطقِ.... ولعلّ المُترجمَ قد أساء في الإخْبارِ عنه»[1] وشخّصَ الجاحِظُ الإشْكالَ الواقعَ فيما نُقل من تُراثِ الأُممِ الأُخرى، فعزا ذلك إلى كَذبِ التّراجمةِ وتزيدِهم وسُوءِ فَهمهم، مع جَهلِ طائفةٍ منهم بدَقائقِ اللُّغةِ التي يَنقلُون عنها[2]؛ يحيلنا هذا النص إلى القول دون تردد بأن الجاحظ كان على وعي بفعل الترجمة، بيد أن فحصنا لأطروحات البلاغة العربية سواء في علاقتها بالآخر أم بالمفاهيم المعاصرة تُلزمنا استحضار الجانبَ المعرفيَّ في إنتاج المفاهيم وخلفياتها الفكريّة؛ فمفهوم نص الجاحظ-وإن اقترب من مفهوم الترجمة،خاصة كما هي عند هيدغر وغادامير- فهو يحيلنا إلى أن البنية الإيقاعية للشعر العربي هي سبب عدم قابليته للترجمة ولذلك ظلّ ذلك الإخلاص للكلام الشّفاهيّ على حساب الكتابة عند العرب، بينما نجد بنية الأدب والمعارف لدى العجم والإغريق والهند قد حفظتها الكتابة لنا كما هي، إن لم تزدها التّرجمة إلى العربيّة حسنا ورونقا وبريقا استمدته من مرونة اللغة ورشاقتها واتساع معجمها المعرفيّ في استيعاب آداب الأمم الأُخرى. والكتابة – في ضوء ذلك – أفضل من البنيان والشّعر؛ لأنّها حافظت على الإرث الحضاريّ لهذه الأمم من أدب وعلوم، بينما بقي العرب يؤرخون بالشّعر فهو ديوانهم الأوّل إذ ظلّت تقاليد الشّعر الشّفاهيّة المتوارثة مهيمنة على الفكر العربيّ في العصر العباسيّ وما بعده. فالنتيجة هي أنّ الجاحظ يفكر بثنائية الموجود/المفقود ضمن محافظته على التّراث سواء أكان الكلام أم الكتابة هو ما يستحق التّقدير والسّيرورة؟ وما دام الشّعر هو تاريخ العرب الأول عند الجاحظ فهو يجسّد ثقافة المسموع على حساب المرئيّ، المتكلم والسّامع وهذا ما يكرّسه الجاحظ في كتابة البيان والتبيين ويهتم به اهتماما بالغا. ولذلك فهو مقدّم عنده أولا وآخرا[*].

تحترز هذه المقاربة من بعض الآراء التي حاولت رد الأسباب الَّتي دفعت الجاحظ إلى الإعلاء من شأن الكتاب وأن تقوم الكتابة بديلا حضاريا عن اللَّفظ والذاكرة؛ فالباحث حمادي صمود ذهب إلى أن إطناب الجاحظ في بيان أهمية الكتاب ووضعه في أرقى منزلة في الوجود البشري هو نتيجة لانتقال التراث اليوناني خاصة[3]؟، ونعتقد أن هناك تفسرا أكثر عمقا وأبعد نظراً؛ هو ذلك الذي قدمه الباحث عباس أرحيلة في كتابه المعنون بـ «الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ» حينما قرن عناية الجاحظ بالكتابة والكتاب بطبيعة الحضارة والفكر العربيين الإسلاميين، من حيث إن تلك العناية ما هي إلا نتيجة طبيعيَّة: «ترجع في أصلها إلى انطلاقة أمة تحمل كتابا سماويا إلى شعوب الأرض قاطبة. وحول ذلك الكتاب، الحامل للوحي تفجرت قرائح من آمن به في مجالات

---

(١) **الحيوان٢/ ٥٢**

(٢) **الحيوان١/ ٧٧-٧٨**.

(*) ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي، **التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر**، (رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية / أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة ٢٠٠٩) ٢٣١-٢٣٢. وللوقوف على إشارات أخرى لحضور التفكيك في التراث النقدي العربي. ينظر: عبد الله الغذامي، **المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف**، الطبعة الأولى (١٩٩٤، المركز الثقافي العربي، بيروت)، ٥٢-٥٣.

(٣) ينظر: حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، الطبعة الثالثة، (دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٠) ص ١٤١.

البحث والفهم والتدبر والتأليف، فالقادح انفجار ثقافة تنشد لها السيادة في الأرض، وهي ثقافة وجدت نفسها في مواجهة ملل ونحل وثقافات من أصول مختلفة وكانت مدعوة بحكم الصيرورة الحضارية أن تتفاعل مع كل الثقافات السابقة، على أن يكون الانقداح من داخلها، وما كان هذا يعني انغلاقها على نفسها لأنها تنشد الحقيقة أنى كان مصدرها، وشرطها في ذلك أن تكون حقيقة فعلا»[1].

إن هذا التأكيد بخصوص أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب يتعارض -كما يرى شارل بيلا- مع جملة ما كتبه الجاحظ في الحيوان حيث لا يتردد في التصريح بأن سكان الهند يمتلكون «كثيراً من الشعر والخطب الطويلة ومعرفة عميقة بالفلسفة والآداب، ومن عندهم جاء كتاب كليلة ودمنة[2] وتبدو معرفة الجاحظ للأدب الهندي عملياً ضئيلة -حسب بيلا- باستثناء كليلة ودمنة، وهكذا فالأفكار الجاحظية -حسب شارل بيلا «شهادة تستنتج اهتمامات مؤلف لا يكتفي بعدم البقاء أعمى وأصم نحو التأثيرات الخارجية، بل يفكر في قضايا تطرح نفسها ويحاول حلها واضعاً نصب عينيه، بثبات، مصلحة العروبة. إنه، هو نفسه، لن يتردد في استعارة أفكار من الخارج وموضوعات ومعلومات مفيدة سيستثمرها بسرور في بعض مؤلفاته الأكثر نجاحاً»[3]

تتباين الأساليب حسب الجاحظ بتباين أصحاب الأقلام، وفق خصوصيات معينة يقول: «ثُمَّ قال بعض من ينصر الشِّعر ويحوطه ويحتجُّ له: إن التُّرجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيَّات حدوده، ولا يَقْدِرُ أن يوفيها حقوقها، ويؤدِّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل، ويجب على المجرى، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقِّها وصدقها إلاَّ أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة، وابن قرَّة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفَّع، مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثل أفلاطون»[4].

ولَعلَّ نُقولَ الجاحظ ها هنا عن مشاهيرِ اليُونان كأرسطو وإقليدس وجالينيوس وأبقراط وبطليموس وأفليمون وديمقراط وديسيموس وغيرهم[5] تكون أوضح دليل على قَبول الجاحظِ بالثَّقافاتِ الأَجْنَبيّة؛ حيث مضى يبذرُ في نِتاجه العِلميِّ أشتاتاً من المأْثورات المنقُولةِ عن الفلاسفةِ والحُكماءِ غير العَرَب، ممّا وجد فيه نَفعاً وفائدةً، وسَبيلاً إلى العِبرةِ والعِظة[6]

(١) عباس أرحيلة، **الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ** (الوراقة الوطنية، مراكش، ٢٠٠٤) ص ٦٦ وما بعدها. وينظر كذلك عملنا: **الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢، ص٢٨٤.

(٢) شارل بيكوبيلا، **الجاحظ والأدب المقارن**، ترجمة محمد وليد حافظ (مجلة الآداب الأجنبية العدد٩٦ خريف ١٩٩٨السنة الرابعة والعشرون، اتحاد كتاب العرب سوريا)، ١٥٥.

(٣) نفسه، ١٥٩

(٤) الجاحظ، **الحيوان** (تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار الجيل ـ بيروت/ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م) ج ١ / ٧٦.

(٥) ينظر: **الحيوان**: ج١، ص٥٤، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٩٠، ١٠١- ١٠٢، ١٤١، ٢٧٩، ٢٩٠، ج٣، ١٤٦، ٢٦٩، ٢٨٤، ج٧، ص٢٠٣، ٣٧١-٣٧٢ (الفهارس)، وديعة طه النجم، منقولات الجاحِظ عن أرسطو في كتاب الحَيَوان، منشورات معهد المخطوطات العربيّة، الطّبعة الأُولى، الكويت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، وجليل أبو الحبّ، نُقول الجاحِظ من أرسطو في كتاب الحَيَوان، دار الشُّؤون الثّقافيّة العامة، بغداد، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

(٦) محمّد محمُود الدّروبيّ، **مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأَجْنَبيّة** (مجلة مجمع اللغة العربية الأردني علمية محكمة، العدد٧٨)، ص٤٩.

ب_ الترجمة بين أفق الوفاءَ / التشويه بحقّ الفِكرةِ الأصل

يميز الجاحِظُ بين صَنيعِ المُؤلفينَ وتشويهِ المُترجمينَ، ممّا أساءَ إلى الأصلِ، وحرّفهُ عن وِجهتِهِ المقصُودة. فالتُّرجمانَ- مهما كانت مُكنته في اللُّغةِ الأُخرى- لا يَستطيعُ الوفاءَ بحقِّ الفِكرةِ التي رام صاحبُها التّعبيرَ عنها، يقولُ: «ومتى كان - رحمه اللهُ - ابنُ البطريق وابنُ ناعمة وابنُ قُرّة وابنُ فِهريز وثيفيل وابنُ وهيلي وابنُ المُقفّع مثل أرسطا طاليس؟ ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟»[١] ويقولُ في موضعٍ آخر: «ولن تجد مُترجماً يفي بواحدٍ من هؤلاء العُلماء»[٢]

وبناء على هذا يضع الجاحِظُ شروطاً للتَّرجمة وضوابط لا بُدَّ من توافرها فيمن يعزم على الترجمة، والشروط التي وضعها الجاحظ هي عماد الشروط التي نظلُّ نرددها اليوم وكلَّ يوم بسبب سوء ما آل إليه حال الترجمة، وما نراه من تطفل على هذا الميدان، فيقول: «ولابدَّ للتُّرجمان من أن يكون بيانه في نفس التَّرجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتَّى يكون فيها سواء عليه، وكلَّما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقلَّ، كان أشدَّ على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه، ولن تجد البتَّةَ مترجماً يفي بواحدٍ من هؤلاء العلماء، هذا قولنا في كتب الهندسة والتنجيم والحساب واللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله عزَّ وجلَّ بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه...»[٣].

وقدّ اتّهم الجاحِظُ فريقاً من التّراجمةِ والنّقلةِ الذين خانُوا هذا التُّراث إذ لم يفهمُوا كُنههُ، ولم يتهيّأ لهم الوقُوف على مراميه الدّقيقة[٤] لذا جاءت كُتُب التُّراثَ المَنقُولَة إلى العَرَبيّة مُختلفةً منقُوصةً مظلُومةً مُتغيرةً»[٥]؛مِن جملة الشروط التي يفرضها الجاحظ على المترجم «أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية»[٦]. واللافت في كلامه حسب مي حبيقة الحداد[*] أمران: أولهما استعماله أفعل التفضيل على الإطلاق. فليس المطلوب أن يكون المترجم

(١) **الحيوان١** / ٧٦.

(٢) **الحيوان١** / ٧٧.

(٣) **الحيوان١** / ٧٧.

(٤) **الحيوان١** / ٧٥-٧٨.

(٥) **الحيوان١** / ٨٠.

(٦) **الحيوان١** / ٧٦.

(*) رئيسة مركز الدراسات والأبحاث في المصطلح العربي، استاذة محاضرة في مدرسة الترجمة بيروت - جامعة القديس يوسف. مقالة بعنوان: المترجم: **"من أنا** ؟ "-https://hal-confremo.archives ouvertes.fr/file/.../docid/.../p.33_A_42_-_May_Haddad... يحيل نص الجاحظ إلى أنّ المساكنة بين اللغة والترجمة، لا تطرح وحدها الإشكالية الكبرى. فالحقيقة أنّ المساكنة أو التعايش يقع بين أطراف ثلاثة: اللغة والترجمة والمترجم. والمترجم هو الأساس في هذه الثلاثية لأنه كثيراً ما يشعر بحضور الطرفين الآخرين معاً في ذهنه. فهو في المبدأ، يتقن الاثنين، اللغة والترجمة أو هكذا ينظر إليه مَن حوله. أما هو فيرى نفسه على علاقة وثيقة باللغة وبالترجمة في آن. ومهما اختلفت النظرة إلى عملية الترجمة، سواء اعتبُرت عملية لغوية أو تتخطى اللغة، فإنّ المترجم في جميع الأحوال يعي حاجته إلى اللغة. وتصبح العلاقة باللغة علاقة إشكالية متى تساءل المترجم حول دوره لا بل هويته: هل أنا مترجم أم لغوي؟ أم أنا الاثنان معاً؟ ولمَ أحمل الصفتين؟ ألا يؤدي التجاذب بين الدورين إلى ضياع الهوية؟

عليماً باللغتين بل هو أعلم الناس بهما ما يحمّل المترجم عبئاً ثقيلاً قد لا يقدر عليه، أو هو بالأحرى يضعه أمام شرط تعجيزي لا يقوى على تلبيته. فأيّ إنسان يمكن أن يدّعي أنه أعلم الناس بلغة ما؟ أما الأمر الثاني فهو الجزء الأخير من الجملة: حتى يكون فيهما سواء وغاية. لا يكفي إذاً أن يكون المترجم أعلم الناس في اللغتين بل عليه كذلك ألا يغلّب لغة على أخرى. وهنا أيضاً قد يبدو كلام الجاحظ قاسياً ويصعّب الأمور على المترجم، وهو يخالف إلى حدّ ما، ما هو معترف به حتى اليوم من أن المترجم لا بد أن يغلّب لغته الأم التي تكون في الإجمال اللغة الهدف. ولكن على أي حال، فتشديد الجاحظ على مسألة إتقان اللغتين قد يعتبر في حدّه الإيجابي تحديّاً للمترجم وفي حدّه السلبي تشكيكاً في قدرة أيّ مترجم على إيفاء هذا الطلب؛ لا سيّما أن الجاحظ يكمل فكرته متطرّقاً ضمناً إلى قضية تداخل اللغات. فيشرح ظاهرة ثنائية اللغة باعتبارها تؤدي حتماً إلى الضرر باللغتين معاً: «لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها»[1].. ولا يمكن في نظره إتقان اللغتين على قدم المساواة. والسبب يعود إلى القدرة الفردية المحدودة التي لا تستطيع أن توزّع كفاءتها (أو قوتها كما يقول) على أكثر من لغة من غير أن تضعف هذه الكفاءة. يطلب الجاحظ إذاً من المترجم أن يكون لغوياً مع إقراره وافتراضه المسبق بعدم قدرته على ذلك.

ثانيا: الجاحظ في الدراسات المقارنة

أ_ الأفق الصورولوجي imagology[2] بين أفق الوعي وأفق تغييب النص

إن بروز الأفق الصورولوجي imagology في تلقي آثار الجاحظ، وإن كان استجابة للأفق البلاغي والفكري الذي شكلته هذه الآثار وكشفت عنه القراءات المعاصرة لها، إلا أن إعادة الكشف عنه في الوقت الحاضر لم يكن ليتحقق لولا ترسخ معيار الأفق مقارن في الثقافة النقدية الحديثة، وتشكيله لأفق توقع فئة عريضة من القراء تشبعوا بمفهومات المدرسة الفرنسية والأمريكية في حقل الدراسات المقارنة. وما نقصده بـ (الصورولوجيا: imagology) هو صورة الآخر في أدبنا القديم وهو فرع من فروع الأدب المقارن، ويتجلى هذا الأفق من خلال بحوث اهتمت ببيان صورة الفرس في كتابات الجاحظ وخاصة كتابه البخلاء.

---

(١) **الحيوان**١/ ٧٧.

(٢) ترجع بدايات هذا الفرع من فروع الأدب المقارن إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، عندما قامت الأديبة الفرنسية المعروفة "مدام دو ستال" بزيارة طويلة لألمانيا، وذلك في وقت تصاعد فيه العداء وسوء الفهم بين الشعبين الفرنسي والألماني، وأثناء الإقامة فوجئت الأديبة بمدى سوء الفهم والجهل الذي يعاني منه الفرنسيون لألمانيا، رغم الجوار الجغرافي، فقد تحقق لها أن الفرنسيين يجهلون أبسط الأمور المتعلقة بالمجتمع والثقافة والأدب والطبيعة في ألمانيا، فرسموا في أذهانهم صورة لشعب فظ غير متحضر، يتكلم لغة غير جميلة، ليس له إنجازات أدبية أو ثقافية تستحق الذكر، إنها باختصار صورة يرسمها شعب لشعب آخر يعدّه عدوا له! لكن مدام دو ستال اكتشفت عبر رحلتها أن الشعب الألماني يتمتع بمناقب جمة (الطيبة والاستقامة والصدق) كما فوجئت بجمال الطبيعة لاسيما نهر الراين والغابة السوداء، وبغنى الأدب الألماني والمستوى الرفيع الذي بلغته الفلسفة الألمانية. وهكذا كانت محصلة الرحلة التي قامت بها مدام دو ستال إلى ألمانيا كتابا وضعت له عنوانا بسيطا هو "ألمانيا" سعت فيه إلى تصحيح ما في أذهان الفرنسيين من صور مشوهة عن الألمان وبلادهم وثقافتهم، لهذا بإمكاننا أن نعدّ هذا الكتاب بداية لما أصبح يعرف بالدراسة الأدبية للآخر (الصورلوجيا) ينظر: ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن** اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص١٠٧.

تحيلنا المقاربات الصورولوجية إلى القول دون تردد إلى أنه ليس هناك من خبرة أكثر أهمية من العلاقة مع الآخر إذ يتشكل الطرفان كذوات، وحين يتم الاعتراف بالآخر (بكونه ذاتا) تندفع الذات إلى المشاركة في جهود الآخر في التحرر من العراقيل التي تمنعه من الحياة الإنسانية الكريمة، وهذه الغاية لا يمكن أن تكون فردية فقط، لأن الذات إذا كانت شخصية فإن العراقيل التي تمنع الإنسان من الحياة باعتباره ذاتا هي غالبا ما تكون اجتماعية إدارية سياسية اقتصادية لمح تمارس قهرا على الذات، ومن ثمة تمتنع هذه الذات عن التفاعل مع الآخر الذي تراه مدمرا لكينونتها.[١]

إنّ فحص المتن القرائيّ المتشكل حول نصوص الجاحظ يحيلنا إلى بيان أنّ صورة الفرس في كتابات الجاحظ لم تتشكل بصورة مباشرة داخل درس الأدب المقارن وإنّما كان موجودا داخل حقول أدبية وبلاغية كانت مستقلة عن الأدب المقارن، ومن ثم فقد تم البحث عن صورة الفرس في حقول أخرى نذكر مثلا : [٢].

١- مبحث الصورولوجيا في سياق دراسة الفرق بين العقل العربي وعقل الآخر: (الفارسي)

في قراءة طريفة تخالف المقاربات التي رأت أنّ الجاحظ يشيد بالعرب ويردُّ هجمات الشعوبية رأى الجابري أنّ الجاحظ سلب العرب القدرة على (التعقل) من حيث لم يتفطن لذلك، مستنبطا ذلك من قوله: «إلا أنّ كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ومشاورة معاونة وعن طول تفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالا وتنثال الألفاظ انثيالا، ثم لا يقيد على نفسه ولا يدسه أحد... وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كل كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب»[٣].يقول الجابري معلقا على نص الجاحظ السابق: «إن الجاحظ الذي ساق ملاحظاته

---

(١) ينظر: **آلان تورين في كتابه "نقد الحداثة" ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة (المصري) بشراكة مع المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧.** هذا الكتاب يمثل مرحلة جديدة أساسية، بعد "سوسيولوجيا الفعل" و "إنتاج المجتمع" في الإنتاج الفكري لآلان تورين .فقد اعتقد الغرب زمنًا طويلًا أن الحداثة هي انتصار العقل، وتحطيم التراث، والإنتماءات، واستعمار الخبرة المعاشة بحساب المصالح، ولكن اليوم؛ تتمرد كل الفئات التي كانت قد خضعت للنخبة المُستنيرة، والعمال المُستعمرين والنساء والأطفال، وترفض أن تطلق كلمة حديث على عالم لا يعترف بخبرتهم الخاصة ويواوجهم إلى ما هو كونى، وذلك بشكل جميل مما يتباهون به مع العقل فيبدون من الآن فصاعدًا كحماة لسلطة تعسفية .فهل ينبغى العصف بهذه السيطرة والإقرار بتنوع غير محدود للخبرات المُعاشة وكافة أشكال التراث؟ ولكن هذه الإختلافية المُفرطة تحمل في ثناياها عدم التسامح والعنصرية وحروب الدين، والهروب إلى ما بعد الحداثة لا يكشف إلا عن نضوب الإيدولوجية التي تُطابق دائمًا الحداثة والترشيد.

(٢) مسالتي محمد عبد البشير، **الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢، ص، ٢٠٤-٢٤٧-٤٥٥-٣٩٤ (إلا أننا في الرسالة لم نعتمد التصنيف نفسه)

(٣) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٥، ٣/٤٩-٥٠.

هذه في إطار الإشادة بالعرب ورد هجمات الشعوبية ربما لم يكن منتبها إلى أنه يسلبهم القدرة على التعقل بمعنى الاستلال والمحاكمة العقلية، إنّ العقل العربي حسب الجاحظ قوامه البداهة والارتجال وهو يريد بذلك سرعة الفهم وعدم التردد في إصدار الأحكام وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي تؤسس ردود فعل آنية، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها المعاناة والمكابدة وإجالة النظر والتي يجعلها الجاحظ من خواص العقل عند العجم من فرس ويونان[1]، غير أنّ الجابري وفي سياق آخر يجمع بين طرح العمري وصمود؛ مبرزا - في كتابه "بنية العقل العربي" - أن الجاحظ/المتكلم لم يكن معنيا بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتما أيضا، ولربما في الدرجة الأولى - كما يقول الجابري - بقضية "الإفهام"، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه[2].

٢ - مبحث الصورولوجيا في سياق ربط مفاهيم الجاحظ بالمفاهيم المعاصرة:

في كتاب «مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك»[**] نلاحظ أن المؤلف طارق النعمان يقدم لنا عبارات صادمة يصعب قبولها من مثل: استشهاده -في سياق مقارناتي- بقول الجاحظ: «وليس في الأرض أمّة بها طرق أو لها مسكة، ولا جيل لهم قبض وبسط إلا ولهم خطّ... فكلّ أمة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين منابتها على ضرب من الضّروب وشكل من الأشكال، وذهبت العجم على أنّ تقيد مآثرها في البنّيان... ولذلك لم تكن الفرس تبيح شريف البنيان كما لا تبيح شريف الأسماء إلا لأهل البيوتات... كالعقد على الدّهليز وما أشبه»[3].

للدلالة على أنّ الجاحظ كان على وعي ببعض تقنيّات التّفكيك كـ(الاختلاف) و(الانتشار) و(الإرجاء) و(الكتابة) يقول بعد أن قارب نصا جاحظيا: «هل نكون مغالين إذا قلنا إنّ الجاحظ هنا في احتياج إلى قراءة دريداويّة بين تصوّره هذا وتصوّر كل من روسو وسوسير وبيرس وشتراوس وياكبسون وهيلمسلف وبارت للعلامة والكتابة؟»[4].

لا شكّ أنّ توظيف الصورولوجيا في هذا السياق ينبع عن خوف من مواجهة الواقع[***]، بل ونستطيع أن نعزو هذا الالتفات إلى الظروف التاريخية التي يمر بها العالم العربي في الوقت الحاضر. فالعرب يدركون إدراكا واضحا أنهم متخلفون عن حضارة العصور لذلك فهم محتاجون إلى الاحتماء بالتراث لتحقيق التوازن النفسي، فهذا الالتفات يحمل

---

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ص ٣٢.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ص ٢٥.

(**) يعد الباحث كريم الخفاجي قراءة طارق النعمان قراءة تتبعية بوصفها كما يقول «قراءة إشارية تعتمد مجاورة القارئ ما بين نصين قديم وحديث أو إحلاله لمصطلحات نقدية حديثة في خلايا النقد والبلاغة العربية، للدلالة على صحة الاستدلال والنتيجة فإذا دل التابع أبان عن المتبوع ..» ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي، **التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر**، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة ٢٠٠٩، ص ١٠١.

(٣) الجاحظ، **الحيوان**، ١/٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(***) لمزيد من الأمثلة المتعلقة بنقاد عرب أعادوا قراءة التراث بعد أن اعترضتهم الحداثة، يمكن الاطلاع على كتاب: إبراهيم رزان، **الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها**، دار الكرمل، ٢٠٠٤، ص ٨٣-٨٨.

بعدا ثقافيا نفسيا، وكأننا نعيد قراءة تراثنا، لا لنكتشف هويته بنفسه أو تميزه، وإنما لنتبين شبهه بغيره المتفوق حضاريا لتخفيف كآبة الوعي بالتخلف[1].

وهكذا، نلاحظ كيف أن الباحث اختار نصوصا ذات طابع صورولوجي لربط مقولات التّفكيك بأطاريح الجاحظ النّقديّة، بيد أنّ هذا الإجراء غيّب التّصور المتكامل للمصطلح أو لنقل تحميل النّص التّراثيّ/الجاحظيّ ما لا يحتمل؛ بمعنى أنّ هناك ثمّة أفقا منهجيّا ألسنيّا يحاول مصالحة الجاحظ مع جاك دريدا؛ إذ تحضر في قراءة طارق النعمان للمدونة النقديّة الجاحظيّة أو لبعض نصوصه، مصطلحات (الاختلاف)، و(الإرجاء)، و(التّأجيل)، و(الحضور)، و(الغياب) ضمن الميدان التّفكيكيّ، و(المؤلف الضّمنيّ)، و(المروي عليه)، و(القارئ الضمني) ضمن السّردية لخلق تفسير معاصر لنصوص الجاحظ، ومن ثمّ خلق صورة الجاحظ المفكّك أو الذي يمارس التّفكيك عن دراية به

٣- مبحث الصورولوجيا في سياق البلاغة الجديدة:

حاول محمد النويري في كتابه الموسوم «البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ» مقاربة «كتاب العصا» بوصفه نصا يتداخل فيه الخطاب الحجاجي، والخطاب الجمالي. يتشكل الخطاب الأول من بنيات حجاجية توخت توصيل رسالة إلى المتلقي وإقناعه بمحتواها، وهي أنّ العرب - بخلاف ما يدّعيه الفرس - قد نبغوا في البلاغة التي اقترنت عندهم بالشجاعة والفروسية. ويشكل الخطابَ الآخر حقلٌ من الاستعارات والكنايات والصور البلاغية التي جعلت من النص أفقا للتأويل[*]

لقد أثبتت قراءة النويري لـ «كتاب العصا» أنّه نص حجاجي أدبي، أو أدبي حجاجي[2]. وعلى الرغم من أنّ النويري يتوخى في الأساس إبراز القدرة الحجاجية التي تجلت في دفاع الجاحظ عن استخدام العرب للعصا، إلا أنّه واجه «جملة من الصور والأشكال التعبيرية التي لا تنحصر وظيفتها في الاحتجاج لأهمية العصا وارتباطها بالبلاغة، بل تتجاوزها إلى الوظيفة الجمالية والتأويلية. وبذلك اضطر إلى التعامل مع الخطاب التخييلي الذي لم يخل من وظيفة حجاجية في نسيج نص «العصا»، على نحو تعامله مع الخطاب الحجاجي الذي لم يخل من وظيفة تخييلية»[3].

---

(١) ينظر: شكري عياد، الأدب في عالم متغير، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٢.

(*) رغم الجهد الجاحظي المتين في الاحتجاج للعصا وتقصي الأخبار والأشعار فإنّ حمادي صمود يرى أن الجاحظ لم يستطع إقناعنا بوجود رابط متين بين صياغة القول والمسك بالعصا، والغالب على الظن في تقدير صمود أنها ممارسة ثقافية احتجب لطول العهد سبب بروزها وغرض الدفاع عند المؤلف حاد به عن محاولة الوقوف على ذلك الدافع فيبقى بحثه في إطار ما حدده المطعن ذاته: البحث عن السبب بين الكلام والعصا. حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط٠٣، ٢٠١٠ص ٢٢٣.

(٢) ينظر: محمد النويري، **البلاغة وثقافة الفحولة**، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، سنة ٢٠٠٣. ص ١٢.

(٣) محمد مشبال، **البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد الملك السعدي، تطوان- المغرب، ٢٠١٠.، ص ١٤٢.

ولعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا إنّ الباحث كان مدركا - بوجه من الوجوه - لهذا الإشكال، عندما أشار إلى أنّ الجاحظ في حجاجه، سلك اتجاهين مستقلين ولكنّهما ينتهيان إلى غاية واحدة وهي الدفاع عن مكانة العصا في الثقافة العربية الإسلامية. الاتجاه الأول رمزيّ؛ أي النّظر إلى العصا باعتبارها «سيما» وعلامة تميز الأمة العربية عن غيرها من الأمم؛ فوظيفتها لا تتعدى في هذا التفسير الدلالة الرمزية باعتبارها علامة تسم جسم العربيّ لتعرف به وتميزه، أو الدلالة الاستعارية التي تنطوي عليها استعمالاتها في الثقافة العربية. ولأجل ذلك سلك الباحث في قراءته لنص العصا، مسلك تأويل جملة من الصور البلاغية والاستعمالات الاستعارية التي احتوت لفظ العصا من قبيل: «صلب العصا» و«لين العصا» و «لا ترفع العصا عن أهلك» و «عصا المسلمين» و «عصا الدين» و «شق عصا المسلمين» و «إياك وقتيل العصا»، وصورة «حمل العصا وإلقائها»؛ حيث أفضى به تأملها إلى مجموعة من الدلالات الاستعارية والقيم الدينية والاجتماعية والحضارية والإنسانية. إذ تدل هذه الصور على جملة من القيم كالحذق وجودة السياسة والحزم الرفيق والتلاحم والتكافل والسيادة والفحولة والشهامة والقوة والمكابدة والشوق والذكورة[١].

وفي مقاربة أخرى أجرى الباحث أحمد بن محمد أمبيريك في دراسته الموسومة بـ صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء»[٢] إحصاء؛ حيث أحصى جميع أسماء الأعلام الواردة في البخلاء، بغض النظر عن قصص البخل، فلاحظ أن الأصمعي قد احتل «المرتبة الثالثة في نسبة الورود في الكتاب، وذلك بعد النبي (ص) وعمر بن الخطاب، كما احتل سهل بن هارون الدرجة الرابعة....»[٣]، كما لاحظ ورود لفظ الجلالة لديه أكثر من أي اسم علم. وهذا دليل كما ترى الباحثة ماجدة حمودة [٤] على استغلال الخطاب الديني الإسلامي من قبل البخلاء، وبذلك يعلن الجاحظ انتماء بخلائه إلى المجتمع الإسلامي فلا يصمهم بالكفر، حين خرجوا عن عادات المجتمع السائدة وقيمه العليا، مما يدل على مدى تفتح فكر المؤلف، وقد رأى محمد مشبال أنّ قراءة الباحث أحمد بن محمد أمبيريك «طرقت باب البلاغة دون أن تفلح في تفسير الوظائف البلاغية الجمالية للنص الجاحظي، ومن ثمّ فقد قدم الباحث جملة من الاعتراضات على منهج الباحث نجملها في النقط الآتية [٥]:

أ- كشف منهج الباحث أزمة الأسلوبية الشعرية عندما تتصدى لتحليل نصوص سردية؛ فقد اعتمد في تحليله الصور الجزئية المجتثة من سياقها النصي، وكأنه قد حصر اهتمامه في تقنين القواعد وصياغة المعايير دونما تفسير للصور

---

(١) ينظر: محمد النويري، **البلاغة وثقافة الفحولة**، ص ٧٢-٩٢ و١٣٣-١٣٧. إنّ الدلالات التي استبطنها الباحث في هذا السياق إنما هي دلالات تكشف أن "كتاب العصا" يشمل خطابا جماليا يتطلب التواصل معه التأويل وتخطي الدلالات الأولى.

(٢) أحمد بن محمد أمبيريك، **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٦.

(٣) أحمد بن محمد أمبيريك، صورة **بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٦.ص٦٦.

(٤) ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن اتحاد الكتاب العرب**، ٢٠٠٠، ص١٢٩

(٥) محمد مشبال: **بلاغة النادرة**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٦.، ص٢٠.

أو تواصل مع ما تحتويه النصوص من إمكانات فنية. تجلى ذلك على سبيل المثال في تناوله لأسلوب المقابلة[*]، حيث لم يتجاوز حدود استخلاص الوظائف البلاغية الضيقة ولم يخرج عن نطاق معايير بلاغة الشعر.

ب- لا تنتمي النصوص المعتمدة في التحليل إلى نوع أدبي واحد؛ فمادة التحليل مستقاة تارة من رسائل البخلاء وأقوالهم وتارة أخرى - وإن كانت قليلة - من نوادر الأفعال أو النوادر السردية، وهو ما يفيد أن الباحث غير معني ببلاغة السرد أو بلاغة النادرة، بل غايته البلاغة العامة، أو بلاغة الخطاب، ولأجل ذلك كانت الرسائل والأقوال المادة الأقرب إلى طبيعة منهج الدراسة.

ت- تدل «صورة البخيل الفنية» في نهاية التحليل، على مجموع أفكار البخيل ومبادئه واعتقاداته، إنّها - وفق منظور الباحث - مفهوم عام غير مرتبط بالتكوين الفني للنص[1].

وهكذا انتهى محمد مشبال إلى بيان أن الباحث محمد أمبيرك لم يتخلص من سيطرة موضوع البخل على منهج تحليله، بدل الصورة بمفهومها الجمالي والبلاغي، ولأجل ذلك لم يستغرب محمد مشبال تلك الخلاصة التي انتهي إليها البحث، وهي أنّ الصراع ببين البخلاء والأسخياء يشكل لب الكتاب وجوهر موضوعه[2]، ألا تتناقض هذه الخلاصة الموضوعاتية مع المنهج المعلن عنه في عنوان الكتاب؟

ب_الجاحظ صورولوجيا: قراءة في كتاب الباحثة ماجدة حمود: «مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن»

يتيح لنا الأفق المقارني - الصورولوجي الذي اعتمدت عليه الباحثة: ماجدة حمود في كتابها مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن معرفة الشخصية الفارسية أو بتعبير دوستويفسكي معرفة الإنسان في الإنسان، وهذا أمر بديهي انطلاقا من كون الآخر- الفرس كان شريكا في بناء الحضارة العربية، هذا وقد رامت الباحثة تحقيق الانفتاح على الآخر (الفرس) أي التوازن في الرؤية بين الناحية الفكرية والجمالية عطفا على مرمى تقديم فهم للحاضر (بتناولها نموذجا من الماضي) يستند على أسس قويمة للعلاقات العربية الإيرانية.

تتنزل دراسة الباحثة في سياق اعتبار سرد البخلاء يحيلنا إلى «ممكنات جديدة كانت خفية في فهم التاريخ .... لأن النصوص لا توجد في فراغ مكتفية بعزلتها الرائعة عن السياقات الاجتماعية والتاريخية»[3]، وهكذا، تتيح لنا الدراسات المقارنة حسب الباحثة «معرفة ذواتنا والثقة بأنفسنا، إذ نستطيع أن نستجلي عبرها الدور الذي قامت به حضارتنا الإسلامية في بناء الحضارة الإنسانية، فنكتشف أننا لم نكن عالة على الآخر، بل على النقيض كان هذا الآخر عالة

(*) المقابلة هي الجمع بين أكثر من ضدين، أو الجمع بين معنيين متضادين في الكلام.

(١) ينظر: أحمد بن محمد أمبيريك، **صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء**، ص ٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧- ١١٨.

(٣) ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن** اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص١٢٩.

علينا، لذلك نستطيع اليوم أن نرى أنفسنا بموضوعية عبر مرآة الدراسات الأدبية المقارنة، فنرى مدى ما أصاب هذه الصورة من تشوه أو جمال.»[1]

ب_١ الأفق المقارن ومأزق المماثلة

هذا، وقد كثرت القراءات والدراسات حول سرد الجاحظ منذ عهد الرواد حتى اليوم وحاولت السعي إلى تأسيس مفهوم نظري وتطبيقي له، ولعل أبرز ما يؤخذ على حركة النقد العربي الحديثة أنها لم تستطع أن تؤصّل نظرية نقدية عربية شاملة؛ إذ ما زالت أكثر طرائقها العلمية فردية، أو قاصرة، أو ضعيفة[2] والنص الأدبي ـ أياً كان زمنه ـ يبقي يمثل صورة التجربة الإبداعية في مادة الاتصال بين المبدع (المؤلف الأول والقارئ الأول) وبين المتلقي (المؤلف الثاني والقارئ الثاني). وكلنا يرغب لسرد الجاحظ في الانطلاق من أسْر القيد إلى فضاء الحرية وحيويتها، ومن احتجابه وراء الماضي إلى تنفس أفق الحاضر، والوجود الإنساني؛ وهو يقدم ذاته للأجيال على أنه إبداع فني أولاً، ورسالة تعبر عن أفكار الجاحظ وتاريخ الثقافة العربية ولا ينفصل عن العصر والمجتمع والطبيعة؛ أي عن الوسط الذي نشأ فيه ذلك السرد ثانياً. وأتوخى لقراء السرد الجاحظي ها هنا ألا يغرقوا في حدود المصطلحات الفنية، وضبابية الحركة النقدية؛ وعمومية الحدود الزمانية والمكانية، ومحدودية المناهج النقدية والأدبية التي تنفرد بدراسته..

لقد أعاد الفحص المقارني لكتاب الجاحظ ـ بما هو فحص نقدي معقلن ـ إبراز الجميل والمفيد، كما أبرز المسيء لأذواقنا والمشوّه لبناء شخصيتنا[3]، بيد أن الباحثة وهي تعيد قراءة سرد الجاحظ من منظور صورولوجي وقعت في مأزق المماثلة، وما نقصده بالمماثلة ها هنا هو تلك المقاربات التي تجعل من الأدب القديم يسقط ضحيّة نموذجيّة الأدب الحديث (من منظور صورولوجي)، تارة عندما يجد فيه الباحث ما كان يجب أن يلقاه، وتارة عندما لا يجد فيه ما كان يبتغيه؛ في الحال الأولى-القراءة التي تنظر إلى الأدب القديم بما هو أدب ناشئ في طور النمو- يتمّ إلغاء خصوصيّة الأنواع القديمة ومغايرتها لمصلحة أدب يتعالى على الزّمان والمكان ولمصلحة قيم كونيّة تبتلع الخصوصيّة الجماليّة التّاريخيّة لآداب الأمم والحضارات، وفي الحال الثّانية-القراءة التي تنظر إلى الأدب باعتبار ما ينبغي أن يكون عليه- يتم إلغاء هذه الأنواع واستبعادها كليّةً لمصلحة أنواع أفرزتها ثقافات حديثة وآداب جديدة. إنّ القراءة القائمة على المماثلة هي قراءة «منحازة إلى النّموذج الجماليّ الأدبيّ الحديث، تستخدمه أحياناً معياراً تعيد في ضوئه صياغة أنواع أدبيّة قديمة، وتستخدمه أحياناً معياراً لمحاكمة هذه الأنواع واستبعادها»[4] تقول: «نجد في كتاب البخلاء ملامح للقصة

(١) نفسه، ص٦.

(٢) ينظر محمد النويهي، **ثقافة الناقد الأدبي** مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩، ص٤ و٦ و٣٢.

(٣) ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن** اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص٦.

(٤) عبد الواحد التهامي العلمي، **قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدأ المغايرة**، مجلّة عالم الفكر، العدد ١ يوليو—سبتمبر ٢٠١٢، المجلّد ٤١، ص ٧٥. بمعنى أن هذا النمط من القراءة، يتّصف بالمعياريّة والهيمنة والإقصاء؛ فكثير من الأنواع السّرديّة القديمة لم تحظ بالتّقدير بسبب ما كانت تقوم عليه من مكوّنات تتعارض مع التّوجّه الجماليّ لمفهوم الأدب الحديث.. بمعنى أن مثل هذه القراءات لا تراعي الفروق البلاغية النوعية بين القص القديم وفنون القصة الحديثة، ولا تقيم التفاعل المطلوب بين الأفق البلاغي السردي القديم والأفق البلاغي السردي الحديث.

القصيرة، لعل أهمها تصوير الشخصية بأبعادها الجسدية والفكرية (التي لحظناها قبل قليل) كما لاحظنا عناية الجاحظ بتصوير أبعاد الشخصية النفسية تصويرا دقيقا»[1]

إذ نلحظ ن أن المقارنات غير المتكافئة بين السرد الجاحظي / القديم والنثر الحديث هي خطة اعتمدت عليها الباحثة صراحة أو ضمنا في ثنايا دراستها، وكان النّثر الجاحظي كثيرا ما يقع ضحية هذه الخطة التي لا تبحث فيه عن خصائصه الذاتية بقدر ما تفرض عليه خصائص نموذج جمالي غريب عنه. وتقول أيضا: يلاحظ المتتبع لقصص بخلاء الجاحظ التنوع في أسلوب تقديمها بين القصة القصيرة (بالمفهوم المعاصر) والنادرة والفائدة اللغوية والشعرية، كما يلاحظ وجود قصص لا يمكن أن نعدها قصصا عن البخل حسب مفاهيم عصرنا الحديث، مما انعكس على السمات الشخصية لبخلاء الجاحظ وسلوكهم، فتميّزوا أحيانا بسمات محببة، لذا لا نستطيع أن نلحق بهم دلالات مكروهة لهذه الصفة وفق مفاهيمنا اليوم، نظرا لتصرفاتهم التي لا تدل على البخل والأنانية دائما (فالبخيل لدى الجاحظ يقيم الولائم في بيته، وإن كان يشترط شروطا وكذلك يقدم هدايا، وهو صاحب أنفة وكبرياء يرفض أن يستعيد ماله إذا حاول أحدهم إهانته ووصفه بالبخل كقصة أبي سعيد المدائني التي سنتعرض لها بعد قليل)[2]

إنّ قراءة الباحثة الّتي جعلت الأدب الحديث معياراً لأدبيّة الأدب القديم من أفق صورولوجي أنتجت نمطا قرائيا تقريظيا لكتاب البخلاء بحجّة استيعابه لجملة من معايير الأدب الحديث أو تجسيده بمبدأ المماثلة. وهذا ما جعل المقاربة تتبنى مبدأ المماثلة، أي البحث عن نظير تراثيّ للأنواع الحديثة.

لقد توخّت الباحثة من قراءتها الوقوف على قصص الجاحظ واستخراج ما فيها من خصائص من حيث الموضوع ومن حيث التّعبير والأسلوب. لقد قرأت الباحثة نوادر البخلاء باعتبارها متوفرة على عناصر القصّة كالشّخصيّات والحوار، والأحداث، والمكان، والزّمان، والتّصوير النّفسيّ للشّخصيّات، والحبكة القصصيّة. نذكر على سبيل المثال قولها: إلى جانب السرد القصصي برز الحوار الذي أضفى حيوية على فضاء القصة، كما منحها بعدا واقعيا[3] وقولها أيضا: كما يلاحظ أننا نجد في كتاب البخلاء ملامح من الفن المسرحي تقف إلى جانب الفن القصصي[4].

وهكذا، قامت الباحثة بتحليل مجموعة من نوادر البخلاء الّتي رأت أنّها تتوفّر على مواصفات كثيرة من فنّ القصّة كالتّصوير الدّقيق والشّخصيّات والحوار وعنصر التّشويق والمفاجأة وغيرها من العناصر الفنّيّة. وهكذا لاحظنا أنّها لم تترك مصطلحا واحدا من مصطلحات بلاغة القصة الحديثة لم تذكره؛ وهكذا فقراءة الباحثة كما وقفنا عليه كشفت عن تصور يقيم تطابقاً بين القصّة القصيرة الحديثة وبين القصص القديم على الرّغم من الاختلاف الشّاسع بين هذين الجنسين؛ وهذا التّماثل بين الجنسين - الّذي انطلقت منه الباحثة - كان مسؤولاً عن إسقاطه لمعايير القصّة الحديثة والقصّة القصيرة على قصص الجاحظ، وقد صرفها هذا التّماثل عن التماس وجوه الاختلاف بين الجنسين أو عن أيّ فحص للسّمات المميّزة للقصص القديم.

---

(١) ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن** اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص١٤٢.

(٢) نفسه، ص١٤٤.

(٣) نفسه، ص١٤٤.

(٤) نفسه، ص١٤٩.

ب_٢ الصورولوجيا إجرائيا: الاستراتيجيات الصورولوجية (استراتيجيا الاسم والصفة):

لبيان استراتيجيات الجاحظ في بيان صورة الآخر - الفرس ذهبت الباحثة إلى الاعتماد ابتداء على المقاربة الإحصائية، ومن ثم فقد رأت أن الجاحظ أهمل أسماء كثيرة: تفاديا للإحراج، مستثنية ها هنا بعض الأحاديث التي لا بد -في رأي الجاحظ - من ذكر أسماء فيها فـ"ليس يتوفر حسنها إلا بأن نعرف أهلها" كما بينت الباحثة كذلك أن الجاحظ أحيانا يسمي اسم صديقه "إذا كان مما يمازح بهذا، ورأيناه يتظرف ويجعل ذلك الظرف سلما إلى منع شينه، قال الجاحظ لرجل يدعى عبد الله قد رضيت بأن يقال: عبد الله البخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم! قلت: وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل إلا وهو ذو مال، فسلّم لي مالي وادعني بما شئت! قلت ولا يقال: فلان سخي إلا وهو ذو مال، فقد جمع الحمد والمال، واسم البخل يجمع المال والذم، فقد أخذت أخسهما وأوضعهما. قال: وبينهما فرق. قلت: فهاته. قال في قولهم بخيل: تثبيت لإقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي: إخبار عن خروج المال من ملكه، واسم البخيل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخي فيه تضييع وحمد"[1]؛ تعلق الباحثة على النص السابق بقولها: "تحولت صفة (البخيل) إلى لقب لعبد الله يفتخر به، ويدافع عنه بحماسة، لنلاحظ الدلالة الموحية لاسم (عبد) فالبخيل لا يأنف أن يكون عبدا للبخل، كما هو عبد لله تعالى! يخترع نظرية في البخل ويدافع عنها بإبعاد الدلالات السلبية وذكر الدلالات الإيجابية، ليجد العزاء فيها والمفخرة، وهو في المقابل يهدم صرح الكرم بتركيزه على الدلالات السلبية وإهماله الإيجابية، وبذلك يصبح البخيل صاحب مذهب في الحياة وفي الفكر" أيضا[2].

هذا، وقد لاحظت الباحثة بعد إجراء إحصائي لأبطال قصص البخلاء أن عددهم: بلغ حوالي أربعين بخيلا من العرب والفرس، منهم عشرة بخلاء من الفرس وثلاثين من العرب. كما استنتجت الباحثة موضوعية الجاحظ: فالعربي (الأصمعي) قد يذكر لديه في باب البخل أكثر من الفارسي (سهل به هارون) إذا يمكننا القول بأن ذكر الجاحظ لأسماء البخلاء ليس من باب التشهير أو تشويه صورة أمة دون أخرى، وإنما رصد لظاهرة اجتماعية باتت منتشرة في عصره، وتقديمها بأسلوب يجمع المتعة والفائدة.

عطفا على هذا فقد قادها البحث إلى بيان أن الجاحظ قلما يكون راويا للقصة وبطلا مشاركا في أحداثها، فهو في أكثر الأحيان يتخذ صفة الراوي المحايد الذي ينقل عن الآخرين أحداث قصته، فنجده يقول "قال أصحابنا" "حدثني عمرو بن نهيوي" "حدثتني امرأة تعرف الأمور" .... الخ وبذلك يوحي للمتلقي بحياديته التام، فهو يجمع القصص والنوادر من ألسنة الرواة الآخرين الذين سمعوها أو شهدوها بأنفسهم، أو كانوا أحد أبطالها، فيضفي المصداقية الواقعية على قصصه[3].

هذا، وقد وقفت الباحثة أمام نص للجاحظ يمدح فيه سهل بن هارون "كان سهل سهلا في نفسه عتيق (جميل)

---

(١) الجاحظ، **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط٠٧، ١٩٧١. ص ١١٤.

(٢) ماجدة حمود، **مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن** اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص١٢٨.

(٣) نفسه، ص١٣٠.

الوجه، حسن الإشارة، بعيدا عن الفدامة (العي) تقضي له بالحكمة قبل الخبرة وبرقة الذهن قبل المخاطبة وبدقة المذهب قبل الامتحان وبالنبل قبل التكشف» وبمنطق صورلوجي بيّنت أن هذا النص يحيلنا إلى أن الجاحظ لم يكن - حين تحدث عن بخل ابن هارون- متحاملا عليه فقد ذكره إلى جانب العرب الذين اتصفوا بالبخل في كتاب واحد، كما ذكره إلى جانب العرب الذين اتصفوا بالبلاغة، فقد امتزج العرب بالأمم الأخرى تحت راية الثقافة العربية الإسلامية، واستطاع الجاحظ أن يقدم لنا صورة أمينة لهذا التمازج الذي لم يكن تمازجا ظاهريا، وإنما اتصل بأعماق النفس الإنسانية فتجلى بأدب جديد ينتمي لروح الإسلام.

لقد انتهت الباحثة إلى بيان وحدة الثقافة العربية الفارسية في العصر العباسي، فرسالة سهل بن هارون إلى بني عمه من آل رهبون (حين ذموا مذهبه في البخل، وردّوا عليه بعد أن تتبعوا كلامه في الكتب) كتبت ببلاغة عربية، عطفا على كون صاحبها - سهل بن هارون- يستشهد فيها بأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبأقوال الخلفاء والتابعين الذين عرفوا بالتقشف والزهد وفي المقابل نجد العرب يرددون أقوال الفرس وخاصة سهل بن هارون.

ويمكننا القول إجمالا ها هنا: إن مقارنات الجاحظ بين آداب الأمم الأربعة الكبرى في عصره، لم تكن مبنية على منهج بل اعتمدت على أفكار متعددة، والثابت أن الجاحظ لم يكن معاديا للثقافات الأجنبية، ولم نلتمس شيئا من الاستعلاء في آرائه. ومن ثم فهو مثلا لم يقصد ذم العنصر الفارسي، بل ذكر أيضا محاسنهم، كما تحدث كذلك عن البخلاء من العرب في عصره، يقول د. الطاهر مكي «كان الجاحظ يقاتل الشعوبية اتجاها سياسيا، لكنه لم يكن معاديا للثقافات الأجنبية، ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالتعصب أو بقصر النظر أو بضيق الأفق»[1].

فالصورة التي رسمها الجاحظ عن الفرس والأتراك نبعت من مشكلات الجاحظ مع نفسه ومشكلات العرب في مواجهة الآخر، لذلك لبت صورة الفرس والأتراك في كتاب البخلاء حاجات نفسية أو فنية أو اجتماعية .... ونتصور أنّ الدراسات التي اهتمت بمبحث الصورولوجيا في كتاب البخلاء كان الأحوط بها (قبل أن تبدأ بحثها في صورة الآخر) أن تعيد فحص موقفها الفكري ومنظومة قيمها، أي امتلاك القدرة على النقد الذاتي تجاه ممارساتها الثقافية وتأملاتها الفكرية، كي تستطيع دراسة صورة الآخر التي تكونت في الماضي من أجل فهم الحاضر والتأسيس لمستقبل أفضل.

ثالثا: الجاحظ في المقاربة الاستشراقية: (شارل بيلا قارئا للجاحظ)

الجاحظ هو «الكاتب العربيّ الأكثر استحقاقا لماهيّة الإنسيّة»

شارل بيلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص٤-٥.

إنّ الذي ينبغي أن نبقى على ذكر منه هو أنّ الاستشراق الفرنسي هو الأكثر فهما وقربا من الشرق بحكم الطبيعة التوسعية الاستعمارية لفرنسا خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو ما مكنها من التفوق على باقي المدارس الاستشراقية في معرفة العرب والمسلمين واستيعاب ثقافتهم، رغم أنّ معظم النشاط الاستشراقي الفرنسي كانت له أبعاد سياسية استعمارية ظالمة.

---

(١) الطاهر مكي، **في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية**، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧، ص ٢٢.

ينبع اهتمام شارل بيلا بالجاحظ- بل اهتمام الغرب بالمشرق عموما- من رغبته في الهروب خياليا من مجتمعه الصناعي التي تسود فيها قوانين العقلانية والتقنية الآلية والإدارة الشاملة الفعالة إلى مجتمع عربي غير صناعي متأخر تقني، يتخيل شارل بيلا الأوروبي أنه وجد فيها قدرا أكبر من التحرر من قيود المدينة، في هذه الحالة تكون الصورة التي رسمها شار بيلا للجاحظ (ولمدينة البصرة وبغداد) إيجابية قد تبلغ حد التمجيد.

إنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات، وسواء أكانت الأسئلة التي تتضمنها عمليّة القراءة صريحة أم مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة وهي أنّ طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آليّاتها ويكون الفارق بين السّؤال المعلن والسّؤال المضمر أنّ آليّات القراءة في الحالة الأولى تكون آليّات واعيّة بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليّات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة. أما آليّات القراءة في حالة السّؤال المضمر فتكون آليّات مضمرة بدورها، تتظاهر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الأيديولوجيّ النّفعيّ، وتقع من ثمّ في أسر ضيّق النّظرة والتّحيّز عن المشروع. وأحيانا ما تتعقد القراءة فتطرح بعض الأسئلة وتضمر بعض الأسئلة وعلى ذلك تزدوج آليّاتها وتتناقض، فتكون قراءة منتجة على المستوى الجزئيّ، ومتحيّزة أيديولوجيّا على المستوى الكليّ العام. وإذ تحددت إشكالات القراءة في بعديّ اكتشاف الدّلالة والوصول إلى المغزى تتحددت إشكالات التّأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة انطلاقا من الموقف الحاضر وجوديّا ومعرفيّا.

أ_ الأفق التاريخي / السياقي: وكسر القيم الفنية

القراءة الاستشراقية في معظمها تتجاهل الأثر بحثا عن المؤثر، فلا نجد في الغالب متابعة للنصوص الأدبية والآثار الفنية من الناحية البنيوية الجمالية، ولكننا نقف في معظم الأحيان على قراءات تستخدم النص مطية للبحث عن حقائق (خارج النص)، كسيرة الكاتب أو ثقافة عصره، أو ظروف إنتاج النص وما إلى ذلك من سياقات، عبر جملة من المناهج التي تخدم هذا الغرض، كالمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الحفري (الأركيولوجي) وغيرها، وهي مناهج لا تعكس القيمة الفنية والعلمية لموروثنا الأدبي بقدر ما تحوله إلى وثيقة تبحث في مؤثرات هذا الموروث.

والحاصل أنّ شارل بيلا لم يخرج عن هذا النسق التأليفي، ففي كتابه «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء» نلمس بوضوح النقد التاريخي (اللانسوني)، حيث تنطلق قراءة شارل بيلا للجاحظ -بوصفها مقاربة سياقية- من نقطة الاهتمام بما حول النص الجاحظي كالحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيـه، ومن شأن هذا المنهج دراسة السياق وما يتعلق به، ويمكن أن نسم منهج الباحث بـ «التفسير» لأنه سعى إلى تفسير النص بتفسير سياقه، ومن ثم ركز الباحث في كتابه الموسوم بـ «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء» على مجموعة العوامل التي تؤثر في اتجاه نصوص الجاحظ، وفي تشكيلها، وفي ظهورها، «فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ».[1]

إنّ الفاحص لقراءة بيلا يلحظ أنها تغيب كليّا القارئ من حيث هو أداة وطرف أساسٌ في إنتاج المعنى الذي يحمله النّص، فهي تراهن على المعنى الواحد بدل المعنى المتعدد والمتنوع مع الاحتكام إلى السياق والظروف

(١) سمير سعيد حجازي، **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، دار الآفاق العربية، ط٠١، ٢٠٠١، ص٤١.

المحيطة بمقولات الجاحظ والتي تعد الأصل حسبه في إدراك القصد الجاحظيّ، وسنحاول في هذا السياق أن نناقش بعض آراء بيلا حول الجاحظ.

لقد كان بوسع الباحث شارل بيلا -كي يكون بحثه وافيا كاملا- أن يفحص حياة الجاحظ في مرحلتيها (البصرية والبغدادية)، بيد أنه أحجم أمام طول البحث وتشعبه، فقصر بحثه على مرحلة البصرة، ومن ثمّ فقد اشتملت دراسته للجاحظ، على كل ماله علاقة بمدينة البصرة، منذ القرن الأوّل الهجري حتى زمان الجاحظ من الناحية الاجتماعية والأدبية والفكرية، والاقتصادية مع حرصه على إظهار التفاعلات التي عملت على بناء شخصية الجاحظ، وذهنيته الجبارة، وينبغي التأكيد على الملاحق التي أضافها مترجم الكتاب (إبراهيم الكيلاني)، وهي:

- بحث بعنوان: الجاحظ في بغداد وسامراء، عثر عليه المترجم في مجلة الدراسات الإسلامية التي تصدر في روما
- محاضرة بعنوان: أصالة الجاحظ، (وهي عبارة عن محاضرة ألقاها شارل بيلا في المغرب)

أما بالنسبة لمسرد الكتاب فقد جاء مكونا من تمهيد، ثم ذكر للمصادر التي استقى منها بيلا مادته، وبعدها نجد ستة فصول، هي على النحو الآتي:

- الفصل الأول بعنوان البصرة في القرنين الأول والثاني.
- الفصل الثاني بعنوان الجاحظ في البصرة.
- الفصل الثالث بعنوان الوسط الديني والسني.
- الفصل الرابع بعنوان الوسط الأدبي.
- الفصل الخامس بعنوان الوسط السياسي الديني.
- الفصل السادس بعنوان الوسط الاجتماعي.

يقول الباحث شارل بيلا مبرزا نهجه السياقي: «إننا لا نستطيع دراسة الجاحظ من (الداخل) بل من الجائز دراسته من (الخارج) على اعتبار أنّ أغلب آثاره هي أبعد من أن تكون نتيجة هواية كاتب واع لموهبته، بل هي مشروطة بحوادث ذوات طبائع متنوعة؛ لذلك يجب التفتيش عن الفرصة والدوافع في الحالة الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية السائدة حينئذ، كما يجب التنقيب في ظروف حياته الخاصة التي دفعته إلى كتابة رسالة الجد والهزل، والفارق بين العداوة والحسد وعندها يصبح التوقيت الزمني لآثاره أمرا لا غنى عنه»[1].

(١) شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ص١٦.

يحيلنا نص شارل بيلا دون تردد إلى مجموعة من القراءات النقدية العربية التي تأثرت بمنهج بيلا في فحص الخطاب الجاحظي من منظور سياقي(*) لعل أبرزها: قراءة جميل جبر «الجاحظ في حياته وأدبه وفكره»(*)، . وأطرف من مثل هذه القراءات في حدود اطلاعنا شوقي ضيف من خلال كتابه «البلاغة تطور وتاريخ»، الذي يُعد مدرسة قائمة الذات / مدرسة التّمهيد في المنظومة العربية.

ولقد كان لملاحظات بيلا حول الجاحظ أثر في الدراسات العربية، فالباحث صالح بن رمضان يصرح في مقاربته الموسومة بـ أدبية النص النثري عند الجاحظ إنما يطور ملاحظة وردت في قراءة شارل بيلا في مقاله: «النثر الفني ببغداد»، الذي رأى فيه أن الجاحظ على الرغم من بلوغ نثره درجة نافس بها الشعر، إلا أن النقاد العرب القدامى الذين أعجبوا به لم يبينوا أسباب هذا الإعجاب «ذلك أن الشعر وحده (بصرف النظر عن القرآن طبعا) جدير بأن يكون في نظره موضوع دراسة أسلوبية»[١].

لكن هل مبررات بيلا في عدم دراسته للجاحظ من الداخل منطقية؟ ثم هل يمكننا أن نسلم بقوله من كون أغلب آثار الجاحظ هي أبعد من أن تكون نتيجة هواية كاتب واع لموهبته... ونود في هذا السياق أيضا أن نقدم احترازا على منهج الباحث بيلا، حيث ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المرجعية السياقية ومرة أخرى نجده يقول: «إنه لولا كتب الجاحظ لكان عملنا أكثر هزالا...»[٢]

ب_ الأفق الجمالي:

إن الجاحظ على الرغم من بلوغ نثره درجة نافس بها الشعر، إلا أن النقاد العرب القدامى الذين أعجبوا به لم يبينوا أسباب هذا الإعجاب «ذلك أن الشعر وحده (بصرف النظر عن القرآن طبعا) جدير بأن يكون في نظره موضوع دراسة أسلوبية»

شارل بيلا: النثر الفني ببغداد

(*) هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النص كالمؤلف أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعا يمكن أن نسميها «تفسيرية» لأنها تسعى إلى تفسير النص بتفسير سياقه ويعرف الباحث حجازي السياق (Le contexte) بقوله: «مفهوم يشير إلى مجموعة العوامل التي تؤثر في اتجاه النص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ». سمير سعيد حجازي، **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، ص ٤١.

(*) صادر عن دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨.

(١) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢) شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط٠١، ١٩٥٨ ص٢١.

يؤسس الباحث شارل بيلا (Charles pellat) فهما خاصا / مغايرا وطريفا لمقولة الاستطراد عند الجاحظ ؛ حيث يتصوّر في هذا السياقأنّ «التّفكك» و «التّكرار» هما مصدر «روعة»[1] كتب الجاحظ، ويدعونا إلى قراءة استطرادات الجاحظ وتذوقها في سياق المقصديّة الأدبيّة التي تتوخاها كتاباته ؛ فالجاحظ أديب يتغيّا إمتاع القرّاء[2]. وكأنّ المستعرب الفرنسيّ يدعو إلى التّعامل مع مؤلفات الجاحظ باعتبارها نصوصا أدبيّة تهيمن فيها الوظيفة الجماليّة على الوظيفة المعرفيّة، كما يدعونا إلى قراءة تلك المؤلفات في سياق الاستراتيجيّات الفكريّة التي تتحكم في إنتاجها ؛ أي باعتبارها نصوصا تجيب عن أسئلة كبرى أقلقت الجاحظ. ولا شك أنّ القارئ في هذه الحال سيقدّر استطراداته ويفهمها على الوجه الذي أراده لها صاحبها، وليس انطلاقا من معيار منهجيّ معاصر.

إنّ النّظر إلى كتب الجاحظ: "الحيوان"، و "البيان والتبيين" و "البخلاء" باعتبار الغايات التي تتحكم في بنيّتها، يساعدنا من دون شكّ في إعادة تقييم أسلوب الاستطراد عند الجاحظ، ويقدّم تفسيرا أعمق لطبيعة نصوصه ؛ على هذا النّحو يرى شارل بلاّ أنّ كتاب "الحيوان" يؤول إلى «إحصاء ما في الطبيعة من الأدّلة على قدرة الباريّ سبحانه وتعالى، وعلى إتقان صنعه، وعجيب تدبيره، ولطيف حكمته».[3] أما الغاية من كتاب "البيان والتبيين" فتتمثل في الدّفاع عن العرب وإظهار «قريحتهم الخطابيّة وعبقريّتهم الشّعريّة»[4] بعد أن أصبح الوجود الفارسيّ يهدد الوجود العربيّ في الثّقافة والسلطة. ولا تختلف الغاية من تأليف كتاب "البخلاء" كثيرا عن هذه الغاية ؛ فقد ألف الجاحظ هذا الكتاب أيضا للدفاع أيضا عن العرب ضد الوجود الفارسيّ وتسلّطه ؛ فبعد أن أظهر تفرقهم في البلاغة، سعى هنا إلى إظهار جودهم وسخائهم في مقابل اقتصاد الأعاجم وبخلهم[5].

وهي نفس الفكرة تقريبا التي دعا إليها مجموعة من الباحثين العرب ؛ فالباحث صالح بن رمضان، يدعو إلى مقاربة أسلوب الاستطراد بالنّظر في كتب الجاحظ وتقييمه في ضوء معيارين أساسيّين ؛ الأوّل يؤكد على ضرورة مراعاة طبيعة النّوع الأدبيّ الذي تنتمي إليه هذه الكتب التي يشيع فيها الاستطراد. أما الثّانيّ فيحرص على وجوب الكشف عن أفق انتظار مغاير لتلقيّ هذه الكتب.

وعلى هذا النّحو رأى الباحث أنّ المؤلفات الأدبيّة من قبيل "الحيوان"، «ليست مجرد موسوعات علميّة ولغويّة، وإنّما نوع أدبيّ جامع لأنواع كثيرة، أو قل هي مصّب الأنواع ونقطة تقاطعها»[6] ؛ ويتأسس على هذا المعيار

---

(١) المرجع نفسه ص٧.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ص.١٨٨.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٨٥.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٥) ينظر: المرجع نفسه، ص.٣٨٦-٣٨٧.

(٦) صالح بن رمضان، **أدبية النص النثري عند الجاحظ**، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر سوسة، الجمهورية التنوسية، سنة ١٩٩٠، ص٩٥-٩٦.

التّجنيسي الذي قال به بيلا وغيره - فيما يقول مشبال ضرورة- «مقاربة هذه المؤلفات في ضوء معايير أفق انتظار تختلف عن معايير أفق تلقيها القديم التي حددت وظيفة الأدب في الجمع بين الإمتاع والإفادة»[1].

إنّ البحث عن أفق انتظار آخر كفيل بتغيير فهمنا لهذه الكتب، وبتغيير نظرتنا وتقديرنا لأسلوب الاستطراد؛ على هذا النّحو أفضى معيار تجنيس هذه الكتب في إطار الأنواع الأدبيّة الجامعة أو الكتابة الموسوعيّة إلى اعتبار الاستطراد سمة من سماتها البلاغيّة. يقول صالح بن رمضان عن الاستطراد في كتاب "الحيوان": «إنّ التداخل بين الفنون والأشكال في كتاب الحيوان يخدم تصور الجاحظ للكتابة، بل لعلّ كافة أساليب الاستطراد، وهي كثيرة، إنّما هي أركان فنيّة تلائم بنية الخطاب في النّص الموسوعيّ، ومن الخطأ أن نواصل استخدام مصطلح الاستطراد دون أن نميز بين الاستطراد الشّفويّ، والخروج أثناء الكتابة من موضوع إلى آخر، أي الاستطراد كظاهرة تتميز بها الكتابة الموسوعيّة»[2]، ويعتبر الباحث نوري جعفر في تفسيره النّفسيّ للاستطراد ومحتوياته، الجاحظ «عالم نفس»[3] يراعي المَلل الذي يعترّي القارئ فيروّح عنه بالتّغيير في الموضوعات والانتقال بين الجدّ والهزل.

ويعضد الباحث إدريس بلمليح طرح شارل بيلا حينما يقول بـ «النّسق» في خطاب الجاحظ رغم تبعثر أقواله وأحكامه، وهو ما عّبر عنه -في نص التّقديم- بمحاولة العثور على «منطق» داخليّ لتراث الجاحظ يضمن الجهد البلاغيّ عنده[4]، ثم إنّ النتائج التي توصل إليها إدريس بلمليح كفيلة بشرح ذلك.

إن الذي نحرص على تأكيده في هذا المقام هو متانة قراءة بيلا لمقولة الاستطراد عند الجاحظ حيث دعا إلى إعادة قراءة التراث الجاحظي بأناة، لاستخلاص النظريات التي تحكمه وتلمّس عناصر القوة والأصالة فيه، والبعد عن التسرع في تخطئة الجاحظ خاصة ما تعلق بمنهجية الكتابة والتأليف عنده.

إنّ فاحص قراءة شارل بيلا يلحظ أنه حاول التركيز على «إضافة» الجاحظ وجدته داخل دائرة انتمائه الاعتزاليّ، ويمكن أن نرد ذلك إلى طبيعة اختيار الباحث المنهجيّ، ومن ثم فقراءته اختلفت عن مقاربات أخرى لاحقة لم تركز على الجانب الفردي بقدر ما ركزت على النتاج الجماعي؛ فالباحث إدريس بلمليح مثلا يقول في هذا الصدد: «لاشكّ أنّ محاولة ردّ حركة فكريّة ذات اتجاهات متعددة، ومبادئ متنوعة، إلى فرد من الأفراد، تبدو محاولة تعسفيّة إلى حدّ كبير، لأنّ تاريخ الفكر الإنسانيّ يعلمنا أنّ الحركة الفلسفيّة أو الثّقافية أو الأدبيّة، إنّما منشؤها فئة اجتماعيّة، للفرد مكانته بينها، لكنّها تبقى بالرّغم من ذلك جماعة، تؤمن بهذا الاتجاه أو ذاك في مرحلة زمنيّة معينة، فيؤسسّه بعض أفرادها، ويطوّره أو يغنيه أو يدافع عنه أفراد آخرون عبر الزّمن»[5].

(١) محمد مشبال، **البلاغة والسرد**، ص ١١٥.

(٢) صالح بن رمضان، **أدبية النص النثري عند الجاحظ**، ص٩٥-٩٦.

(٣) نوري جعفر، **الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ**، دار الرشيد، بغداد، سنة ١٩٨١، ص٥٢.

(٤) إدريس بلمليح، **الرؤية البيانية عند الجاحظ**، ص٢٤.

(٥) نفسه، ص٥٥.

وهكذا، لا يمكن تجاهل جانب الفرد أو العبقريّة عند الجاحظ في صياغة رؤيته للعالم، وفي هذا السياق يؤكد شارل بيلا على «الذّكاء الحاد الفريد من نوعه عند الجاحظ وميله الوراثيّ للتّفكير العقليّ» مع أنّه سعى إلى تحليل وتأكيد تأثير البصرة في فكر الجاحظ، وأنّ عقل الجاحظ صيغ «لا شعوريّا» انطلاقا من هذا التّأثير»[(١)].

وإجمالا فقد أثبتت هذه المداخلة أن خطابات الجاحظ بأنماطها المختلفة تقدم من الإجابات بقدر ما تتلقى من أسئلة وستظلّ تنجلي عن معان وقيم جديدة كلّما تواصل معه القرّاء وتجددت آفاق التّلقي وأسئلة القراءة وأدوات التّحليل ومعايير التّقييم.

خاتمة

إنّ الذي ينبغي أن نبقى على ذّكر منه من خلال هذه الدراسة هو أنّ النص العربي/ النص الجاحظي لم يتوقف عن إثارة الأسئلة المتجددة بتجدد الآفاق، وهو ما يحيلنا إلى القول بأنّ قيمة النص العربي -في الدراسات المقارنة والدراسات الاسشراقية- هي رهينة بالوعيّ الجماليّ المهيمن في فترة تاريخيّة معيّنة، ومن ثم فإنّ هذه الأدبية / القيميّة هي طرح سوسيو —تاريخيّ بامتياز. في ضوء هذا التّصوّر بيّنا أنّ القراءات الاستشراقية وكذا المقاربات ذات المرجعية المقارنة للنص العربي إنما هي محكومة بأفقها التاريخي وسياقها الثقافي. ويمكننا أن نجمل نتائج الدراسة في الآتي:

١- يشكل حضور الجاحظ في مبحث الصورولوجيا أو في درس الأدب المقارن أمرا طبيعيا بوصف مؤلفاته تعج بالحديث عن بلاغة الفرس والهند واليونان والروم، عطفا على مقارناته المتعددة بين الشعر الفارسي والشعر الإغريقي والشعر العربي (من حيث الإيقاع والقافية..) وهذا يعني أن الجاحظ كان على دراية بهذه اللغات، ولعل كتاب«البخلاء» من أهم المنجزات الأدبية التي كان لها رأي في الآخر، أو ما يسمى بالصورة الأدبية أو الصورائية، وقد أثبتت المقاربات الصورولوجية على اختلاف مرجعياتها اتّساعِ الأُفقِ الجاحِظِيِّ وفاعليتهِ، وقُدرتهِ على استيعابِ الآخرِ، واستدعاءِ ألوانٍ من ثقافتهِ، من غيرِ انغلاقٍ وتقوقعٍ.

٢- فتحت المقاربات الصورولوجية آفاقا جديدة لتحليل الخطاب، -وبخاصة النص التراثي العربي- ووفّرت زادا نظريّا مهمّا لدّراسة التفاصيل والخصائص البنائيّة وهو ما يحيلنا إلى القول دون تردد بأن تجديد الآليات المعرفية والأدوات المنهجية في الفحص والقراءة بوعي يستتبع بالضرورة تجديدا في الفهم، بل يستتبع كسرا للفهومات المألوفة (Ordinaryunderstanding). كما يقدر البحث أنّ التراث العربي (The Classical Rhétorique) -بكل أنماطه- غنيٌّ يحتاج إلى تحيين مفرداته بأدوات علمية جديدة حتى يتسنى توظيفه في واقعنا الثقافي المعاصر بصورة متجددة.

٣- إن بروز الأفق الصورولوجي imagology في تلقي آثار الجاحظ، وإن كان استجابة للأفق البلاغي والفكري الذي شكلته هذه الآثار وكشفت عنه القراءات المعاصرة لها، إلا أن إعادة الكشف عنه في الوقت

---

(١) شارل بيلا، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ص٣٦٢-٣٦٣. وَفق هذا الطرح فإنّه من بين الانتقادات التي وُجهت إلى البنيويّة التّكوينيّة التي طبقها بلمليح عدم تركيزها على الجهود الفرديّة، وفي مقابل ذلك التّركيز على ما يبدو جوانب موضوعيّة في تحليل الظواهر الأدبيّة والفكريّة، فهي تلغي أو تكاد تتجاهل الجهود الفرديّة ودور العبقريّة الذّاتيّة في صياغة رؤية الفنان أو المفكر أو العالم.

الحاضر لم يكن ليتحقق لولا ترسخ معيار الأفق مقارن في الثقافة النقدية الحديثة، وتشكيله لأفق توقع فئة عريضة من القراء تشبعوا بمفهومات المدرسة الفرنسية والأمريكية في حقل الدراسات المقارنة، ورغم الخدمة التي قدمها هذا الأفق في إعادة فهم الآثار الأدبية فهما جديدا، إلا أنه وجب على قارئ التراث من آفاق حداثية (صورولوجية، تُرجمية..) أن يراعِي المعطياتِ التّاريخيّةَ، وأن لا يجعل النص القديم يسقط ضحيّة نموذجيّة الأدب الحديث (من منظور صورولوجي).

٤- على الرغم من أنّ الجاحظ كان يقاتل الشعوبية بما هي اتجاه سياسي، بيد أنه لم يكن معاديا للثقافات الأجنبية، ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالتعصب أو بقصر النظر أو بضيق الأفق، ولم يكن في مقارناته بين آداب الأمم الأربعة الكبرى في عصره، معاديا للثقافات الأجنبية، ولم نلتمس شيئا من الاستعلاء في آرائه؛ فهو لم يقصد ذم العنصر الفارسي، بل ذكر أيضا محاسنهم، كما تحدث كذلك عن البخلاء من العرب في عصره.

المراجع والمصادر

١. إبراهيم رزان، الاستقبالية العربية للحداثة وما بعدها، دار الكرمل، ٢٠٠٤

٢. أحمد بن محمد أمبيريك، صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة ١٩٨٦.

٣. أحمد رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، (رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة ٢٠٠٩).

٤. إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ذار نوبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥.

٥. آلان تورين في كتابه «نقد الحداثة» ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة (المصري) بشراكة مع المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧.

٦. الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط٠٧، ١٩٧١.

٧. الجاحظ، الحيوان (تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت/ دار الفكر - دمشق - ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م)

٨. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٥.

٩. حبيب مونسي، القراءة والحداثة' مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ٢٠٠٠.

١٠. حبيب مونسي، في القراءة والتأويل' مجلة الموقف الأدبي، (أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد٤٤٠، كانون الأول، السنة السابعة والثلاثون ٢٠٠٧).

١١. حبيقة الحداد المترجم: «من أنا؟»

https://hal-confremo.archives-ouvertes.fr/file/.../docid/.../p.33_A_42_-_May_Haddad ...

١٢. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط٠٣، ٢٠١٠.

١٣. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة،الطبعة الثالثة، (دار الكتاب الجديدة المتحدة' ٢٠١٠).

١٤. سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط٠١، ٢٠٠١.

١٥. شارل بيكوبيلا : الجاحظ والأدب المقارن، ترجمة محمد وليد حافظ (مجلة الآداب الأجنبية العدد٩٦ خريف ١٩٩٨السنة الرابعة والعشرون، اتحاد كتاب العرب سوريا).

١٦. شارل بيكوبيلا، الجاحظ والأدب المقارن، ترجمة محمد وليد حافظ (مجلة الآداب الأجنبية العدد٩٦ خريف ١٩٩٨السنة الرابعة والعشرون، اتحاد كتاب العرب سوريا).

١٧. شارل بيلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط٠١، ١٩٥٨.

١٨. شكري عياد، الأدب في عالم متغير، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧١.

١٩. صالح بن رمضان، أدبية النص النثري عند الجاحظ مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر سوسة، الجمهورية التنوسية، سنة ١٩٩٠.

٢٠. صلاح فضل، في النقد الأدبي، (اتحاد كتاب العرب،٢٠٠٧، دمشق).

٢١. الطاهر مكي، في الأدب المقارن، دراسات نظرية وتطبيقية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧.

٢٢. عباس أرحيلة، الكتاب وصناعة التأليف عند الجاحظ (الوراقة الوطنية، مراكش، 2004.)

٢٣. عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، الطبعة الأولى (١٩٩٤، المركز الثقافي العربي، بيروت).

٢٤. عبد الواحد التهامي العلمي، قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدأ المغايرة، مجلّة عالم الفكر، العدد ١ يوليو—سبتمبر ٢٠١٢، المجلّد ٤١.

٢٥. ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.

٢٦. محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، سنة ٢٠٠٣.

٢٧. محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

٢٨. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ص ٣٢.

٢٩. محمّد محمُود الدّروبيّ، مَوقفُ الجاحِظِ مِنَ الثَّقافاتِ الأَجْنَبيّةِ (مجلة مجمع اللغة العربية الأردني علمية محكمة، العدد ٧٨).

٣٠. محمد مشبال : بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٦.

٣١. محمد مشبال: البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد الملك السعدي، تطوان- المغرب، ٢٠١٠.

٣٢. مسالتي محمد عبد البشير: الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢، ٢٠١٤،

٣٣. مسالتي محمد عبد البشير، الجاحظ في قراءات الدارسين المحدثين، رسالة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢، ص، ٢٠٤.

٣٤. مسالتي محمد عبد البشير، خطاب البلاغة الأنساق المتعارضة وجدل التأويل، المركز الأكاديمي، الأردن، ٢٠١٩.

٣٥. نوري جعفر، الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ، دار الرشيد، بغداد، سنة ١٩٨١.

٣٦ .Diego Marconi, La Philosophie du Langage au XXe siècle, traduit par Michel Valensi, Edition de l'Eclat, Paris, 1997, p. 12

AL-jahiz between the Orientalist approach and the comparative approach

Abstract

This study aims at Interpreting some of French Orientalist readings which are formed about Arabic texts. That is to chek that the Orientalists reading For the Arabian texts are governed by its historical and cultural context. Those readings moves according to som available possibilities of the context. In other hand, those readings fall under the domination of compulsive/ ideological processes of the historical and cultural contexts.

الجلسة الرابعة

قضايا النص العربي وترجمته

قضايا وتحديات في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة»

من اللغة العربية إلى اللغة اليابانية

آكيكو سومي

جامعة نوتر دام بكيوتو باليابان

ملخص

هذه الدراسة تتناول قضايا وتحديات في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة» إلى اللغة اليابانية.

إنَّ كتاب «مائة ليلة وليلة» مجموعة قصص عربية، يَعْتبره بعض الباحثين شقيقا لكتاب «ألف ليلة وليلة». أمَّا كتاب «مائة ليلة وليلة» فيُروى في المغرب العربي، بينما يُروى كتاب «ألف ليلة وليلة» في المشرق العربي. وكتاب «مئة ليلة وليلة» غير مشهور حتى في العالم العربي، ولكنَّ كتاب «ألف ليلة وليلة» معروف على نطاق واسع عالميا. ومع ذلك بين هاتين المجموعتين بعض التشابهات: قصتان أو ثلاث قصص مشتركة، ومضمون القصة الإطارية، خاصة الراوية شهرزاد.

ترجمتُ كتاب «مائة ليلة وليلة» إلى اللغة اليابانية ونشرتُه في دار النشر اليابانية كاوادي شوبو شينشا[1] في عام ٢٠١١م. ويسْتندُ النصُّ الذي اخترتُه إلى كتاب «مائة ليلة وليلة» الذي حققه د. محمود طرشونة الأستاذ الفخري في جامعة منوبة بتونس، وقد اعتمد فيه أساسًا على مخطوط في المكتبة الوطنية الفرنسية يرجع إلى عام ١٧٧٦م.

إن هذه الدراسة تُوَضِّح غايتي في عمل ترجمتي لكتاب «مائة ليلة وليلة» فيما يتعلق بنظرية الترجمة لديكينز وآخرين. ومن نواح لغوية سَعيتُ أن تكون ترجمتي في الوسط بين الترجمة الحرفية literal والترجمة الحرة free. ومن نواح ثقافية، أي في نطاق «التحويل الثقافي culturaltransposition»، أظن أن غايتي وسط بين الغَرابة exoticism or calque والزراعة الثقافية culturaltransplantation. وهذا يعني أنني حاولت أن تكون ترجمتي في الوسط بين التحيز للغة والثقافة المصدرية وبين التحيز للغة والثقافة الهدفية. وأبحث في هذه الدراسة كذلك القراء المُستهدَفين وعناصر داخل النص (مثل أسماء الأعلام وعبارات شائعة) وخارجه (مثل المحرر ووظيفة الهوامش). وأرجو أن يَنقُل هذا العمل قيمة كتاب «مائة ليلة وليلة» وروحه إلى القارئ الياباني.

كلمات مفتاحية

ترجمة، اللغة اليابانية، قصص عربية، مخطوط، قارئ

(1) *Hyakuichiya Monogatari: Mō hitotsu no Arabian Naito* [The One Hundred and One Nights: The Other «Arabian Nights»], Trans. Akiko Sumi (Tokyo: Kawade Shobō Shinsha, 2011).

مقدمة

تتناول هذه الدراسة ترجمة مجموعة قصص عربية يجمعها كتاب «مائة ليلة وليلة». فقد نشرتُ الترجمة اليابانية للكتاب في ديسمبر ٢٠١١ م من دار النشر اليابانية كاوادي شوبو شينشا[١] التي تُعدُّ من دُور النشر المعروفة باهْتِمامِها بالأدب في اليابان. وكانت هذه أولَ ترجمةٍ أنشرُها. وبالرغم من أن ترجمة أعمال الأدب العربي لا تَحْظى بإقبال كبير في اليابان، فقد كنتُ محظوظة بالتَّعامُل مع دار النشر المتميزة كاوادي شوبو شينشا.

في هذه الدراسة أُناقش قضايا وتحديات في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة» إلى اللغة اليابانية. وتتكوّن الدراسة من ثلاثة مباحث:

١- **ما هو كتاب «مائة ليلة وليلة»؟**

٢- **نوع نص كتاب «مائة ليلة وليلة».**

٣- **قضايا وتحديات واجهتُها في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة».**

اعتمدتُ في مناقشتي من ناحية نظريات الترجمة على كتاب جيمس ديكينز وسندور هيرفي وإيان هيغينز James Dickins, Sándor Hervey, and Ian Higgins، «التفكير في الترجمة العربية: دورة في طريقة الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الإنكليزية»[٢] Thinking Arabic Translation: A Course in Translation Method, Arabic to English.

إِن هذه الدراسة تُوَضِّح غايتي في عمل ترجمتي لكتاب «مائة ليلة وليلة» فيما يتعلق بنظرية الترجمة لديكينز وآخرين. ومن نواح لغوية سَعيتُ أن تكون ترجمتي في الوسط بين الترجمة الحرفية literal والترجمة الحرة free. ومن نواح ثقافية، أي في نطاق «التحويل الثقافي culturaltransposition»، أظن أن غايتي وسط بين الغَرابة exoticism or calque والزراعة الثقافية culturaltransplantation. وهذا يعني أنني حاولت أن تكون ترجمتي في الوسط بين التحيز للغة والثقافة المصدرية وبين التحيز للغة والثقافة الهدفية. وأبحث في هذه الدراسة كذلك القراء المُستهدَفين وعناصر داخل النص (مثل أسماء الأعلام وعبارات شائعة) وخارجه (مثل المحرر ووظيفة الهوامش). وأرجو أن يَنقُل هذا العمل قيمة كتاب «مائة ليلة وليلة» وروحه إلى القارئ الياباني.

(1) *Hyakuichiya Monogatari: Mō hitotsu no Arabian Naito* [The One Hundred and One Nights: The Other «Arabian Nights»], Trans. Akiko Sumi (Tokyo: Kawade Shobō Shinsha, 2011).

(2) James Dickins, Sándor Hervey, and Ian Higgins, *Thinking Arabic Translation: A Course in Translation Method, Arabic to English* (London and New York: Routledge, 2nd ed., 2017).

١. ما هو كتاب «مائة ليلة وليلة»؟

إنَّ كتاب «مائة ليلة وليلة» غير مشهور داخل الدول العربية ولا خارجها، بالمقارنة بكتاب «ألف ليلة وليلة» الذي يَحظى بشهرة عالمية. وقد سُئلتُ أكثرَ مِن مرَّة عِندَ ذِكْري كتاب «مائة ليلة وليلة»: هَل تقصدين كتاب «ألف ليلة وليلة»؟

يُعَدُّ كتاب «مائة ليلة وليلة» شقيقا لكتاب «ألف ليلة وليلة»؛ إذ نلاحظ علاقة قوية بين هذَيْن الكتابين. كتاب «مائة ليلة وليلة» مجموعة قصص عربية كانتْ تُتداوَل (شفويا وكتابيا) في منطقة المغرب، بما فيها تونس والجزائر والمغرب وربما إسبانيا الإسلامية.

وقد تأكد وجودُ تسعة مخطوطات لكتاب «مائة ليلة وليلة» في البلدان العربية وأوروبا. ومنها ثلاثة مخطوطات في المكتبة الوطنية الفرنسية ومخطوطان في المكتبة الوطنية التونسية. وأقدمُها أحدُ المخطوطات الثلاثة في المكتبة الوطنية الفرنسية. والتاريخ المُثبَت في خاتمة الكتاب (colophon) هو ١٧٧٦م. أما الطبعات المنشورة له، فقد أصدر وحقق المستشرق الفرنسي غودفروا ديمومبين الترجمة الفرنسية لكتاب «مائة ليلة وليلة» في ١٩١١ م.[١] وصدرت أول طبعة عربية لكتاب «مائة ليلة وليلة» في ١٩٧٩ م وحققه د. محمود طرشونة الاستاذ الفخري في الأدب العربي في جامعة منوبة بتونس.[٢] وقد استعمل أساسا المخطوط الذي هو بتاريخ ١٧٧٦م مشيرا إلى المخطوطات الأخرى المسجلة في المكتبتين الوطنيتين الفرنسية والتونسية. وبالإضافة إلى ذلك، هناك طبعة جزائرية لكتاب «مائة ليلة وليلة» نشرت في ٢٠٠٥م في الجزائر[٣] وحققها د. شْرِيَط أحمد شْرِيَط اعتمادا على مخطوط وُجِدَ في الجزائر، يرجع تاريخه إلى١٨٤١م.

إن كتاب «مائة ليلة وليلة» يتضمن تقريبا سبع عشرة قصة فضلا عن القصة الإطارية. فالقصة الإطارية هي قصة جامعة لِعِدَّةِ قِصَص. وهي تتمثل غالبا في التمهيد والختام. والقصة الإطارية لكتاب «ألف ليلة وليلة» مشابهة للقصة الإطارية لكتاب «مائة ليلة وليلة» مِن ناحية الراوية شهر زاد ابنة الوزير التي روتْ للملك. وفوق ذلك، يحتوي كتاب «مائة ليلة وليلة» على بعض القصص الموجودة في كتاب «ألف ليلة وليلة» مثل «الوزراء السبعة» و«الفرس الأبنوس».

٢. نوع نص كتاب «مائة ليلة وليلة»

هذه ترجمة عمل أدبي يضمُّ مجموعة قصص عربية كانت تتداول بين الناس في المنطقة المغربية كِتابةً، وربما مُشافهةً. واستخدمتُ طبعة د. محمود طرشونة المذكورة سابقا. وهذه الطبعة معتمدة على أقدم مخطوط مؤكَّد لكتاب «مائة ليلة وليلة»، بتاريخ ١٧٧٦م.

---

(1) Trans.Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Les Cent et unenuits, traduites de l'arabe* (Paris: Librairie Orientale & Américaine: 1911); *Les Cent et unenuits, présentées et traduites de l'arabe* (Paris: Sindbad, 1982).

(٢) «مائة ليلة وليلة» تحقيق وتقديم محمود طرشونة، تونس وليبيا: الدار العربية للكتاب ١٩٧٩؛ كولونيا: منشورات الجمل ٢٠٠٥؛ تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ٢٠١٣.

(٣) الحاج الباهي البوني «مائة ليلة وليلة وحكايات أخرى» تحقيق شريبط أحمد شريبط، الجزائر: المكتبة الوطنية الجزائرية ٢٠٠٥.

وقبل أن أدخل موضوع هذا الفصل أود أن أشرح تعريف المصطلحات الأساسية لديكينز وآخرين.[١]

النص المصدري (ST) source text: النص الذي يتطلب الترجمة

النص الهدفي (TT) target text: النص الذي هو ترجمة للنص المصدري

اللغة المصدرية (SL) source language: لغةُ النص المصدري، متكلَّم أو مكتوب

اللغة الهدفية (TL) target language: اللغة التي يترجَم النص المصدري إليها

وأريد أن نسمي نصنا «النص المصدري ST» حسب مصطلحات ديكينز وآخرين.

وسمات هذا النص المصدري:

(١) يستخدم «العربية الوسيطة Middle Arabic» أي العربية بين الفصحى والعامية المغربية.[٢]

(٢) هو نصٌّ نثْريٌّ يشتمل على أبيات من قصائد.

(٣) هو يُروى براوٍ معين سواء كان راويًا رئيسيا أم فرعيا.

ويتركز الاهتمام بهذا النص المصدري في الوَسَط الأكاديمي. أما الترجمة أي النص الهدفي فأعتقد أنها تجذب قراء متخصصين في كتاب «ألف ليلة وليلة» والكتب ذات الصلة في اليابان. ومن ناحية أخرى، من المحتمل أن تثير اهتمام الجمهور الياباني بسبب وجود عدة طبعات مِن «ألف ليلة وليلة» مترجَمة إلى اللغة اليابانية في اليابان، من اللغة العربية ومن لغات أوروبية مثل اللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية. ويعني هذا أن هناك جمهورًا مهتمًّا بالقصص الشعبية العربية. لذلك فإن القراء المُستهْدَفين ينتظرون ترجمة يابانية لكتاب «مائة ليلة وليلة» للنظر في أوجُه التَّشابُه والاختِلاف بين الكتابين.

في الواقع أُكتشف مخطوط جديد لكتاب «مائة ليلة وليلة» في ٢٠٠٥م في ألمانيا[٣]. منذ ذلك لفت الكتاب انتباهَ كَثير مِن المترجمين. وفي ٢٠١١ م نشرتُ ترجمتي اليابانية له. وهذه أول ترجمة للكتاب إلى اللغة اليابانية. وفي ٢٠١٢م صدَرَت الترجمة الألمانية لكلوديا أوت[٤]. وفي ٢٠١٦م صدرت الترجمة الإنكليزية لبروس

---

(1) Dickins et al, 2017, p.1.

(٢) تابعتُ رأي بروس فدجي ص. xxxiv-xxxv. واللغة العربية لـ «مائة ليلة وليلة» أقرب إلى اللغة الفصيحة من العامية المغربية ولكن توجد عناصر العامية المغربية في النحو والمفردات.

(3) Ulrich Marzolph, «The *Hundred and One Nights*: A Recently Acquired Old Manuscript,» *Treasures of the Aga Khan Museum—Arts of the Book & Calligraphy*, Sabanci University Sakip Sabanci Museum, held in Istanbul, November 5, 2010-February 27, 2011, 2010, pp.206-214.

(4) *101 Nacht*, Aus dem Arabischen erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott nach der Handschrift des Aga Khan Museums, Trans. Claudia Ott (Zurich: Manesse Verlag, 2012).

فدجي[1]. إن تعَدُّد ترجَمات هذا الكتاب في العَقد الأخير لا يُظهر فقط اهتمام المتخصصين به، بل يدلُّ أيضًا على اهتمام الجمهور حول العالم بهذا الكتاب.

٣. قضايا وتحديات واجهتُها في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة».

أعتقد أن الترجمة لها أهمية عالية من حيث تأثيرها على القارئ العادي والقارئ المتخصص. يفترض أن غاية القارئ العادي الرئيسية أن يستمتع بقراءة كتب أجنبية ويتعرف على ثقافات مختلفة من خلالها. بينما يهدف القارئ المتخصص إلى الاستفادة من النصوص المترجمة في بحثه. يقول د. حسن الشامي عن مسألة الترجمة: الانطباعات والدراسات الانطباعية، بغض النظر عن النية الطيبة، تؤدّي فقط إلى خلق المغالطة الذي بدوره يولد تركيبات اجتماعية وثقافية ونفسية ضارّة[2]. كملاحظته المتبصرة، تقدر الترجمة المضللة أن تنتج فهما خاطئا للنص المصدري ومجتمعه وثقافته. إن للنصوص المصدرية قيمة خاصة لمن لا يعرفون اللغة المصدرية لأنها نافذتهم الوحيدة على هذه اللغة. بل إنَّ مَن يفهمون اللغة المصدرية يستعملون الترجمة ويقتبسون منها أحيانا، إذا استحقت. وإن أخطأت الترجمة، تتكرر الأخطاء لا نهائيا وتتأسس حجج وآراء بناء على «المغالطة» مرارا وتكرارا.

١.٣ الدعم والمساعدة

لكي أفهم النص المصدري أعمق كان لديَّ ثلاث طبعات: الطبعة الجزائرية والترجمة الفرنسية والترجمة البرتوغالية. ولكن الملجأ الأكبر لي كان محقق النص المصدري؛ فعندما واجهتُ أجزاء لم أستوعب معناها أو لم أتيقَّن منه، سألتُ د. محمود طرشونة، محقق النص المصدري. هذا في الجانب العربي. أما الجانب الياباني فكان يساعدني فيه محرر النص الهدفي الذي قرأ النص في مراحله المختلفة وأعطاني عدة نصائح مفيدة. وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك محررة نسخة (مراجعة) فحصت النص الهدفي بدقة وأرسلتْ إليَّ تصحيحات وأسئلة كثيرة مع مصادر توضِّح أسبابها. أشارت محررة النسخة إلى عدم الاتساق في استعمال الحروف الصينية مع هيراغانا، وهو نوع من نوعي الحروف اليابانية يُضاف إلى الحروف الصينية. وفوق ذلك عرضتْ أجزاء وجدَتْها غير منطقية فيما يتعلق بالأحداث. وقد أجبتُ أسْئلتها واسْتجَبْتُ لُملاحَظاتِها. والمحرر ومحررة النسخة كلاهما يعملان مع دار النشر التي شعرتُ بدعْمها العظيم لي.

٢.٣ الخلفية النظرية والمصطلحات

إن ديكينز وآخرين يعرضون مخطط «درجات الحرية في الترجمة degrees of freedom in translation» وقبله المصطلحات ذات الصلة. ويُظهر المخطط درجتين متطرفتين متعارضتين في الحرية: تحيز للغة

(1) *A Hundred and One Nights*, Ed. and Trans. Bruce Fudge (New York: New York University Press, 2016).

(2) Hasan El-Shamy, «Motif Index of *Alf Laylah wa Laylah*: Its Relevance to the Study of Culture, Society, the Individual, and Character Transmutation» *Journal of Arabic Literature*. 36:3 (2005), pp. 235-68, p.268.

المصدرية من جانب وتحيز للغة الهدفية من جانب آخر. ولفهم المصطلحات يضعون ترجمة نموذجية بالإنكليزية لبعض المصطلحات ولجملة «مثل هذه الأشياء عليها إقبال كثير الآن»(١).

بين الخطّي [interlinear: Like these things to them demand much now.]

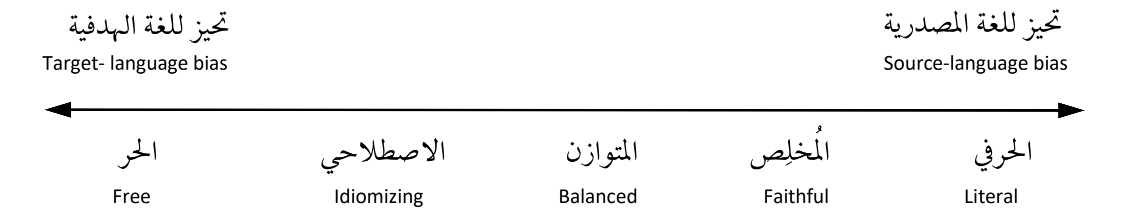
الحرفي literal: The likes of these things have much demand now.

المُخلِص faithful : Things like these are in great demand now.

المتوازن balanced: This kind of things in great demand at the moment.

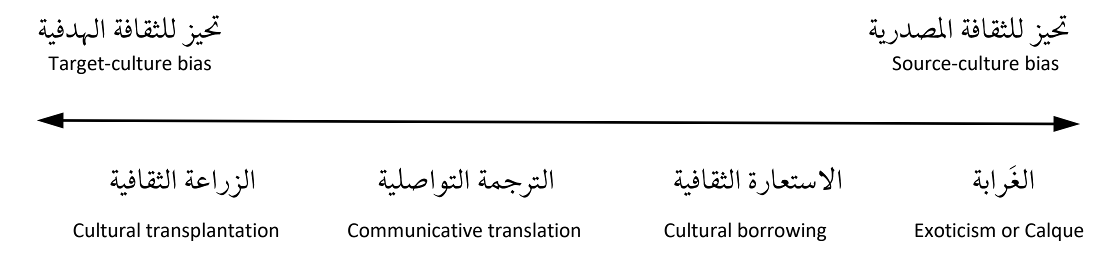
الاصطلاحي idiomizing: The type's all the rage.

الحر free: This one's dead trendy.



مخطط ١ : درجات الحرية في الترجمة(٢) Degrees of freedom in translation

واستنادا إلى مخطط ١ الذي يركز على نواحٍ لغوية، في هذه الدراسة أستعمل أيضا مفهوم «التحويل الثقافي cultural transposition» الذي يركز على نواح ثقافية لديكينز وآخرين. وبحسَبهم يشير «التحويل الثقافي» إلى الأنواع والدرجات التي تغطّي المسافة من ترجمة مُسْتنِدةٍ إلى ثقافة مصدرية إلى ترجمة مُسْتنِدةٍ إلى ثقافة هدفية(٣). ومن الممكن أن يُفسر مفهوم التحويل الثقافي الدرجات من ترجمة حرفية إلى ترجمة حرة من وجهة نظر لغوية. فيركز ديكينز وآخرون على الثقافة في تعريفهم للتحويل الثقافي.



مخطط ٢ : درجات التحويل الثقافي(٤) Degrees of cultural transposition

(1) Dickins et al, 2017, p.15.
(2) Dickins et al, 2017, p.15.
(3) Dickins et al, 2017, p.36.
(4) Dickins et al, 2017, p.36.

حسب ديكينز وآخرين، الغَرابة هي عبارة تتألف من كلمات اللغة الهدفية وتحترم بنية syntax اللغة الهدفية، ولكنها «غير اصطلاحية unidiomatic» في اللغة الهدفية لأنها تقتدي ببنية عبارة اللغة المصدرية. ويشرح جان دليسل Jean Delisle الغَرابة calque بأنها «عملية ترجمة يحوّل فيها مترجم كلمة أو عبارة في اللغة المصدرية يجدها في النص المصدري إلى النص الهدفي عَبْرَ الترجمة الحرفية لعناصرها»[1].

على ضوء مخطط١، إذا راجعتُ بنفسي ترجمتي بعد الانتهاء، أعتقد أنني حاولتُ أن تقف ترجمتي تقريبا في وسط الحرفي والحر أي المتوازن. وعلى ضوء مخطط٢ حاولتُ أن تقف ترجمتي تقريبا وسط الثقافة المصدرية والثقافة الهدفية. ومع ذلك من الضروري أن أقول إن هناك عناصر أخرى ينبغي تحقيقها.

وبالإضافة إلى ذلك أود أن أذكر أنني أضفتُ شروحًا تَمَكِّن القارئ مِن فهم خلفيات النص المصدري الاجتماعية والجغرافية والثقافية. وأدخلتُ أيضا مقالة بحثية بعد الترجمة، أناقش فيها أهمية الكتاب ومضمونه وعلاقته بكتاب «ألف ليلة وليلة». ثم وضعتُ قائمة المراجع.

يأخذ ديكينز وآخرون «النقل الحرفي transliteration» كمثال للاستعارة الثقافية. وهذا بدون شرح لكلمة النقل الحرفي[2]. وفيما يتصل بمسألة النقل الحرفي من العربية إلى الإنجليزية، توجد عدة أنظمة قياسية في المجال الأكاديمي. فهناك عدة طُرق لنقل الأسماء العربية إلى الإنكليزية[3]. مثلا «حسين» يُنقَل Hussein, Hussain, Husayn, Hocein، إلى آخره. الاسم العربي واحد ولكن هناك طُرق متعددة في نقل حروفه. ويُظهر هذا المثال جانبا من صعوبات الترجمة.

٣.٣ نظام كتابة اللغة اليابانية

والآن أريد أن أشرح نظام كتابة اللغة اليابانية. وتوجد ثلاثة أنواع من الحروف. ونستعمل هذه الثلاثة بشكل مختلط.

(١) كانجي: حروف صينية معدلة. رمزي logographic - مقطعي 太郎.syllabic

(٢) هيراغانا: حروف صينية مبسطة. مقطعي たろう

(٣) كاتاكانا: حروف مَبنية على عناصر حروف صينية. مقطعي タロウ

اللغة اليابانية تُكتب عموديا بشكل تقليدي، ومع ذلك، تُكتب أفقيا أيضا.

ومثال لاستعمال كانجي وهيراغانا في كلمة «فَعَلَ» أوكوناؤو:

(١) おこなう هيراغانا فقط

(1) Ed. Jean Delisle, Hannelore Lee-Jahnke, and Monique C. Cormier, *Translation Terminology* (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999), p.122.

(2) Dickins et al, 2017, p.39.

(3) For transliterating names, see Dickins et al, 2017, p.42.

(٢) 行なう كانجي وهيراغانا

(٣) 行う كانجي وهيراغانا

ولهذه الطرق الثلاثة معنى واحد وكلها صحيحة. فمن الممكن أن يختار المترجم أو الكاتب أيًّا مِنها. لكِن عند الترجمة يجب أن يكون العمل متسقا طوال النص. وهذا يعني أن المترجم إذا اختار الرقم ١ おこなう أعلاه مرةً، يجب عليه أن يستعمله باستمرار إلى النهاية. ومِن خلال تجربتي وجدتُ هذا العمل أصعب مما توقعتُ.

رأينا كيف تُستعمل كانجي وهيراغانا. وأما كاتاكانا فنستعمله للكلمات الأجنبية وكلمات المحاكاة الصوتية onomatope. فللأسماء العربية نستعمل كاتاكانا. مثلا «حسين» يُكتب بكاتاكانا إما フサイン، أوフセイン إلى آخره.

٤.٣ ترجمة بعض الكلمات والجمل الخاصة

١.٤.٣ كلمات تتعلق بالثقافة العربية

أول مسألة هي كلمة «الله» التي تدُلُّ على الإله الواحد في الإسلام. يُمكن أن نترجمها إلى اليابانية بكلمة «神 كامي» يعني إله أو الله. فليس للغة اليابانية أداة تعريف ولا تضع اليابانية أهمية كبيرة للعدد، أي مفرد أم جمع (أم مثنى)، كما تفعل العربية أو الإنكليزية. وبعد تفكير ترجمتُه بـ «アッラーー الله» بكاتاكانا ولفظه تقريبا نفس لفظ «الله» بالعربية ؛ لأن 神 كامي كلمة تحتمل مفاهيم مختلفة في اليابانية. بالرغم من أن 神 كامي يُمكن أن تُفهم ككلمة «الله» التي للتوحيد، فإن مفهومها بصفة عامة موجود في سياق ديانات يابانية رئيسية أي الشينتوية والبوذية. على سبيل المثال إن نوريناغا موتوؤوري (مات ١٨٠١ م)، وهو عالم مشهور بدراسة الأدب الياباني القديم، يرى 神 كامي في كل الأشياء في الطبيعة مثل الحيوانات والطيور والأزهار والأشجار بالإضافة إلى أرواح شريرة في الجبال والأنهار. وفوق ذلك، للياباني ميل إلى اعتبار 神 كامي في نفس المنظور لـ «仏 هوتوكي» يعني بوذا للبوذية. بسبب هذا استعملتُ «アッラーー الله» لأتجنب ارتباط معنى 神 كامي في اليابانية. ويُعتبر «النقل الحرفي transliteration» بكاتاكانا هكذا مِن «الاستعارة الثقافية»[١]. ومع ذلك وضعتُ شرحا لهذه الترجمة في الحاشية مما يؤدي إلى الاقتراب من «الترجمة التواصلية».

ثاني مثال لـ «الاستعارة الثقافية» يتمثل في ترجمة كلمات تتعلق بالثقافة العربية تعلقا قويا. مثل أسماء بعض الآلات الموسيقية (القانون - العود) وبعض الثياب العربية (القفطان) وبعض مقادير الوزن العربية القديمة (الرطل - الأوقية) وكائنات خارقة للطبيعة في الثقافة العربية (الجن - الغول). وقد استعملتُ «النقل الحرفي transliteration» بكاتاكانا لهذه الكلمات. لأن ترجمة هذه الكلمات إلى كلمات موجودة ومفهومة في الثقافة اليابانية تحتمل تشويه ما يقصده النص المصدري[٢]. وقد أضفتُ تفسير هذه الكلمات في الشروح بحيث يساعد القارئ على فهمها.

(1) Dickins et al, 2017, p.39.
(2) Dickins et al, 2017, p.40.

٢.٤.٣ أسماء تُستعمَل نعوتا

من الممكن أن تُعتبر بعض الأسماء في النص العربي نعوتا. مثلا اسم من أسماء الشخصيات المهمة في القصة الإطارية «زهر البساتين» يُعد نعتاepithet. استعملتُ النقل الحرفي بكاتاكانا ザハル・バサーティーン للترجمة ولكن يليه معنى هذا النعت أو الاسم في اللغة اليابانية بين قوسين 庭園の花. ويتصل هذا المعنى بمضمون القصة اتصالا قويا. فقد استُدعِيَ الفتى صاحب الاسم إلى الشيخ بأمر من الملك لأنه أجمل رجُل في البلاد بل أجمل من الملك. لذلك يعبر اسمه «زهر البساتين» عن سمة له. في الحقيقة الترجمة الفرنسية تستعمل «Fleurdes Jardins» ولا تظهر النقل الحرفي Zahr al-Basātīn. بينما أنا استعملتُ النقل الحرفي بكاتاكانا لاسمه ووضعتُ معناه بين قوسين. فذكرتُ الأسماء بالنقل الحرفي بكاتاكانا لأكون متسِقة. وبالإضافة إلى ذلك وضعتُ معناه بين قوسين عند ظهوره الأول فقط.

٣.٤.٣ فهم بعض الكلمات في سياقها

هناك بعض الكلمات التي تتوسع معانيها وفقا لاستعمالها في المجتمع الذي رويتْ القصص فيه. منها كلمة «ابنة عمه» وتعني حرفيا ابنة أخي أبيه. (الكلمتان «عم» و«خال» يناقشهما ديكينز وآخرون)[1]. لدينا بعض الاختيارات لكلمة «ابنة عمه»: ابنة أخي أبيه the daughter of his paternal uncle（彼の父方の伯父・叔父の娘）، his paternal female cousin（父方の従姉妹）، his cousin（彼の従姉妹）. في اللغة اليابانية يجب أن نوضّح إذا كان أبو «ابنة العم» أكبر من أبيه أو أصغر منه بحيث نستطيع أن نفرق بين 伯父 و叔父. وهذا تماما مثل ما نواجه عندما نترجم brother sister بالإنكليزية إلى اليابانية إذ يجب أن نوضح أهو أخ أكبر أم أخ أصغر، أهي أخت كبرى أم أخت صغرى. لكن هذه المسألة في كتاب «مائة ليلة وليلة» تتجاوز التمييز في الجنس والعمر. وقد ترجمتُ «ابنة عمه» 従姉妹 (cousin) بالإنكليزية في البداية، ولكن شعرتُ أن هذه الترجمة غير دقيقة لأن «ابنة عمه» كانت «زوجته» بالواقع في القصة. وفي المجتمع التقليدي المغربي يَكْثر أن يتزوج الرجل ابنة عمه. ومن سياق القصة اعتبرتُ «ابنة عمه» «زوجته»، ولذلك ترجمتُها «زوجته». ومن الممكن أن تُعتبر هذه الترجمة «ترجمة تواصلية» بحسَب فهم ديكينز وآخرين الذين يفضِّلون «الترجمة التواصلية» عندما تكون الترجمة الحرفية غير مناسبة في السياق الثقافي[2].

٤.٣.٤. عبارات شائعة في الكتاب

أولا تتكرر بعض العبارات في عدة قصص. ومنها الجملة التالية:

فلما نظر إليه سليمان لم يتمالك نفسه فصاح به صيحة عظيمة، وحمل الأسد على سليمان وقد أغضبه غضبا شديدا وأراد أن يفترسه، فانحرف عنه سليمان وقام عليه بضربة فبراه كبري القلم[3].

وترجمتي اليابانية:

---

(1) Dickins et al, 2017, pp.75-76.
(2) Dickins et al, 2017, p.41.
(٣) «مائة ليلة وليلة» تحقيق وتقديم محمود طرشونة، ١٩٧٩، ص١٧٢.

スライマーンは獅子を見ると、勇み立ちました。雄叫びをあげると、獅子は襲いかかってきました。獅子はスライマーンにひどく怒っている様子で、切り裂いてしまいたいようでした。しかし、スライマーンは獅子をよけ、あたかも〔葦の〕筆を削るかのような、〔鋭い〕一撃を獅子にくらわしました。[1]

When Sulaymān saw it, he could not restrain himself. Then he raised a war cry. The lion attacked him. The lion was driven into a rage and attempted to tear him to pieces. The lion appeared furious, desiring to tear him (to pieces). But Sulaymān warded it off and gave it a [sharp] blow as if he had sliced the end off a [reed] pen (in order to sharpen the nib).

في هذا المشهد، عبارة «قام عليه بضربة فبراه كبري القلم» تتكرر في الكتاب. وفي ترجمتي وضعتُ «قَصَبَة reed葦の» لكلمة القلم بين قوسين لأن القراء اليابانيين المعاصرين لا يعرفون أن العرب كانوا يستعملون أقلاما مصنوعة من القصب في الماضي ولا يمكن أن يتصور اليابانيون ضربة كبري القلم. فقد كان يستعمل اليابانيون في الماضي أقلاما مصنوعة من شعر الحيوان. وأضفتُ كلمة «شديد sharp鋭い» بين قوسين لتعزيز شدة ضربة سليمان. وبري القلم يجب أن يكون شديدا.

ثانيا توجد جملة مفتاحية في صيغة التقنية السردية في القصة الإطارية في كتاب «مائة ليلة وليلة». نجد هذه الجملة في نهاية كل ليلة عندما تُنهي شهرزاد سردها[٢]: «وهنا أدرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الكلام».

في الحقيقة، هذه الجملة تقريبا نفس الجملة في كتاب «ألف ليلة وليلة»: «وأدرك شهرزاد الصبح فسكتت عن الحديث (المباح).

وترجمة هذه الجملة بالإنكليزية عند حسين حداوي Husain Haddawy:

. But morning overtook Shahrazād, and she lapsed into silence[٣]

يشير حداوي إلى ترجمة ريتشارد برتن Richard Burton «الليالي العربية The Arabian Nights» أي ترجمة كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى الإنكليزية التي أصدرها في ١٨٨٥ م بناء على طبعة كلكتا الثانية (١٨٣٩-٤٢م) للكتاب. ويقول حداوي إن برتن يخطئ في هذه الجملة. ويترجمها برتن:

And Shahrazad perceived the dawn of day and ceased saying her permitted say[4] .

(1) *Hyakuichiya Monogatari: Mō hitotsu no Arabian Naito* [The One Hundred and One Nights: The Other «Arabian Nights»], Trans. Sumi, p.121.

(٢) يوجد راوي آخر، الشيخ فهراس الفيلسوفي في كتاب «مائة ليلة وليلة» ولكن لا أناقش سرده في هذه الدراسة.

(3) Trans. Husain Haddawy, ed. Mahsin Mahdi, The *Arabian Nights* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1990; reissued 2008), p.xxi.

(4) Trans. Haddawy, The *Arabian Nights*, 2008, p.xxi.

وأخذ كلمة «أدرك» بمعنى «toperceive» وليست «to overtake». وفاعل «أدرك» هو «الصبح» وليس شهرزاد لأن تصريف الفعل يوضح أن الفاعل مفرد مذكر غائب. إذا اتَّبعنا ترجمة برتن، لزِمَ أن يكون الفعل في الجملة الأصلية «أدركتْ». كما يقول حداوي إن «هذا الخطأ غير ضارّ لولا أنه يكرر ألف مرة ومرة، ولولا أنه يفسد الأثر الدرامي الحاد لطلوع الصبح الذي هو وقت إعدام شهرزاد»[1]. فمن المفروض أن يقتل شهريار شهر زاد عند مجيء الصبح إلا إذا أدهشتْه روايتها في هذه الليلة وأغرَتْه أن يواصل الاستماع إلى القصة في الليلة التالية. أعتقد أن هذه الجملة تمثل ذروة مزدوجة خارجية وداخلية للقصص التي ترويها شهرزاد. في خارجها يلمّح مجيء الصبح إلى إعدام شهرزاد، بينما في داخلها تبلغ قمة تقدم القصة حينئذ. وفوق ذلك تُبرز هذه اللحظة التباين الشديد بين الليل والصبح. فالليل دائما لشهرزاد والصبح ضدها. لذلك «أدرك الصبحُ شهرزادَ» كما ترجم حداوي. وفي النهار تُطرد من النص ويُقطع منه نصف الحياة الذي يغطي النهار. وعلى الأقل نعرف أن شهريار يشتغل بشؤون حكومية لمملكته في النهار. ولكن لا نعرف ماذا تفعل شهرزاد (وأختها دينار زاد) فيه. وتختفي شهرزاد اختفاء كاملا فيه. عندما تشرق الشمس تغرب شهرزاد. ولذلك فإن هذه اللحظة مهمة وحاسمة، ليس فقط لأنها وقت الحكم إذا كانت رواية شهرزاد ممتعة، بل لأنها أيضا وقت اختفائها.

ونرجع إلى ترجمتي.. وقد ترجمتُ:

ここで朝日が昇り、シャハラザードが語りをやめるときとなりました。

والمعنى: «طلعت شمس الصبح. وحانت اللحظة التي تتوقف فيها رواية شهرزاد». ومن الصعب أن نعبّر عن جملة «أدرك الصبح شهرزاد» في اليابانية. وإذا ترجمتُها حرفيا فلن تكون طبيعية في الأسماع، بل سنواجه مشكلة «الغرابة calque». ويبدو لي أن هذه الجملة تركز على مفهوم الوقت / الزمن لأن شهرزاد تروي القصص لكي تحصل على الوقت لنجاتها وإطالة حياتها. وهنا مجيء الصبح هو لحظة حكم / قرار الملك. فوفقا لـ «لسان العرب»، أَدْرَكَ الشيءُ: بلغ وقته وانتهى

ونستطيع أن نتأكد هنا كذلك أنها تتوجه إلى مفهوم الوقت.

٥.٣ التكييف

أخيرا أود أن أتكلم عن مسألة «التكييف adaptation». وحسب قاموس دراسات الترجمة، يمكن أن يُعد التكييف استخدام استراتيجية «الترجمة الحرة free translation»[2] التي تساوي «الزراعة الثقافية cultural transplantation» وهي أقرب إلى الثقافة الهدفية. ويقول جان دليسل Jean Delisle «إن التكييف هو عملية ترجمة يستبدل فيها المترجم بواقع اجتماعي ثقافي يخص اللغة المصدرية واقعا يخص ثقافة اللغة الهدفية لكي يُرضي توقعات القارئ الهدفي»[3].

(1) Trans.Haddawy, The *Arabian Nights*,2008, p.xxi.
(2) Mark Shuttleworth and Moira Cowie, *Dictionary of Translation Studies* (London and New York: Routledge), 1997, pp.3-5.
(3) Ed. Delisle et al, p.114.

ونستطيع أن نجد عملية التكييف في ترجمتين لكتاب «مائة ليلة وليلة». إذا نظرنا إلى ترجمة غودفروا ديمومبين، نجد أنها تحتوي على القصة الختامية رغم أن المخطوط الذي اعتمد عليه لا يشتمل عليها[١]. ومن الممكن أن تتكون القصة الإطارية من قصة تمهيدية وقصة ختامية. وتُظهر القصة الختامية في ترجمته أنه بعد مئة ليلة وليلة لم يقتل الملك شهرزاد وأنها حملت وأنهم عاشوا جميعا سعداء إلى الأبد. وبالإضافة إلى ذلك، نجد أن الترجمة البرتغالية التي قام بها محمد مصطفى جاروش Mamede Mustafa Jarouche لطبعة طرشونة تحوي قصة ختامية للقصة الإطارية. وبالرغم من أن طبعة طرشونة ليست لها قصة ختامية، فقد وضعها جاروش في ترجمته[٢]. في الحقيقة يذكر طرشونة في الحاشية أن هناك قصة ختامية من القصة الإطارية في مخطوطات أخرى للكتاب[٣]. ومن هذه الحاشية نستطيع أن نعرف هذه القصة. فلم يخترع غودفروا ديمومبين وجاروش القصة الختامية، بل استعملا قصة من المخطوطات الأخرى، وأضافا القصة الختامية باختيارهما.

ووفقا لفهم «التكييف» لدليسل، من الممكن أن يُسمى فعلُهما «التكييف». وهذا يعني أن فعلهما يقع في إطار «الزراعة الثقافيةcultural transplantation». وذلك لسببين: أولا أعتقد أنهما غيرا نصهما الهدفي أي أضافا القصة الختامية، أو على الأقل أنهما اختاراها من المخطوطات الأخرى؛ ليجعلا النص مناسبا أكثر للقارئ الهدفي. فيمكن الافتراض بأن المترجِمَيْن ظنّا أن قراءهما يتوقعون أن يعرفوا «الخاتمة closure» أي ماذا حدث لشهرزاد وعلاقتها بالملك. والنص المصدري ليس فيه قصة ختامية، وهذا يعني أن القصة لا تُختم. لكن خَتمها غودفروا ديمومبين وجاروش ربما من أجل قرائهما.

ثانيا أضافا القصة الختامية ليس لقرائهما فقط بل لتفسيرهما للقصة الإطارية. فمن المحتمل أن يكون غياب الختام نقصا في العمل الأدبي، من وجهة نظرهما. (وربما ينسب المترجمان النقص إلى حالة النص وكونه مخطوطا قديما.)

وفكرة الختام مهمة، خاصة للإطار الذي هو دائما مغلَق. وتتعلق هذه المسألة بمحاولة ملء النقص. فقد رأيا أن النقص بحاجة إلى الملء وأن المخطوط الذي يحوي القصة الختامية أكمل. ويمكننا أن نمدد هذه المسألة إلى مفهوم «الخاتمة closure». وترى ماريانا ترغبنيك Marianna Torgovnick أن الخاتمة عملية تصل بها القصة إلى نتيجة مناسبة وملائمة أو على الأقل ما يتمنى أو يعتقد المؤلف أنها نتيجة مناسبة وملائمة. وتميز «الخاتمة» عن «النهاية ending» التي تعني بالضرورة نهاية قسم أو مشهد أو فصل أو صفحة أو فقرة أو جملة[٤]. ومن هنا نستطيع أن

---

(1) Trans., Gaudefroy-Demombynes,1911, p.349.

استخدم غودفروا ديمومبين رئيسيا مخطوط الرقم ٣٦٦٠ المسجل في المكتبة الوطنية الفرنسية لترجمته ولكنه اختار الرقم ٣٦٦١ فيها للقصة الختامية نت القصة الإطارية.

(2) Trans. Mamed Mustafa Jarouche, *Cento e Uma Noites: Histórias Árabes da Tunísia* (São Paulo: Hedra, 2001), p.308.

والقصة الختامية التي أضاف جاروش هي من المخطوطات المسجلة في المكتبة الوطنية التونيبة. وفي هذه القصة حملتْ دينارزاد (وليس شهرزاد) وأعطى الملك الأمان لها. وأبطلت شهرزاد الاجتماع به.

(٣) «مائة ليلة وليلة» تحقيق وتقديم محمود طرشونة، ١٩٧٩، ص٣٦٨.

(4) Marianna Torgovnick, *Closure in the Novel* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981) p.6.

نقول إن النص المصدري ليس له «خاتمة» مِن وجهة نظر غودفروا ديمومبين وجاروش ولذلك وضعاها في النص الهدفي. وبالإضافة إلى ذلك، هناك احتمال أن المترجمَين نظرا إلى أن القارئ الغربي يريد «خاتمة» واضحة رغم أن النص المصدري ليس فيه قصة ختامية، والقارئ العربي لا يهتم بغيابها. فمن المحتمل أن يختلف مفهوم «الخاتمة» بين الثقافة الغربية والثقافة العربية.

أما ترجمتي اليابانية للكتاب فانتهيتُ منها بدون قصة ختامية مع وعيي بأهميتها. ولم أرغب في تشويه النص المصدري أي طبعة طرشونة التي هي أقدم مخطوط من المخطوطات الموجودة. وبتعبير آخر، أردتُ أن تكون ترجمتي مخلصة للنص المصدري. وأيضا ربما يكون هناك سبب أو معنى لعدم وجود القصة الختامية فيه.

وفي الختام أُلخِّص ما تناولتُهُ في هذه الدراسة:

أولا تحدثتُ عن كتاب «مائة ليلة وليلة» وعلاقته بكتاب «ألف ليلة وليلة»، ومخطوطاته وترجماته ومضمونه.

ثانيا تناولتُ نوع النص الذي قد ترجمتُه، وعرّفتُ مصطلحات أساسية من نظرية الترجمة تفيد هذه الورقة البحثية، ثم تكلمتُ عن القراء المُستهدَفين لترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة».

ثالثا ناقشتُ قضايا وتحديات واجهتُها في ترجمة كتاب «مائة ليلة وليلة». في البداية تحدثتُ عن أهمية عمل الترجمة وذكَرتُ المساعدة التي تلقّيتُها لإنجاز ترجمتي. وشرحتُ مفهوم الترجمة من الناحيتين اللغوية والثقافية الذي صاغه ديكينز وآخرون بمخططين. وبعد توضيح نظام كتابة اللغة اليابانية حللتُ عملي في ترجمة بعض الكلمات والجمل الخاصة. فقد استعملتُ «النقل الحرفي» لكلمات مثل «アッラー الله» لأتجنب ارتباط معنى 神 كامي أو « 仏 هوتوكي» في اليابانية. واستخدمتُه أيضا لكلمات تتعلق بالثقافة العربية، مثل بعض الآلات الموسيقية (القانون - العود) وبعض الثياب العربية وكائنات خارقة للطبيعة في الثقافة العربية (الجن - الغول) وكذلك أسماء تُستعمَل نعوتا. ومع أن «النقل الحرفي» يُعتبر «استعارة ثقافية»، فوضع الشرح في الهامش أو المعنى بين قوسين في المتن يُقرّب إلى «الترجمة التواصلية». وبالإضافة إلى ذلك، إن ترجمة كلمة «ابنة عمه» إلى «زوجته» يُعد من «الترجمة التواصلية» لأن ترجمة «ابنة عمه» كما هي غير مناسبة أبدا للقراء اليابانيين بحَسَب سياق القصص. وبالنسبة للعبارات الشائعة مثل «بري القلم» فقد انتبهتُ للعناصر الثقافية العربية وراء العبارة لكي يَفهمها القارئ الياباني لغويا وثقافيا.

وذكرتُ مُحاوَلتي اختيارَ تعبيرات وكلمات في النص الهدفي الياباني لا تسبب سوء الفهم للقراء اليابانيين ولا تشوه غاية العمل الأدبي بينما تلتزم بنحو اللغة العربية وتنقل جوهر العمل الأدبي الذي يتأسس على عادات المجتمع العربي وتاريخه. واستخدمتُ شروحًا في الهوامش تساعد القارئ على فهم خلفيات النص المصدري الاجتماعية والجغرافية والثقافية. وأرجو أن تكون محاولتي هذه في الترجمة وسطًا بين التحيز للغة والثقافة المصدرية والتحيز للغة والثقافة الهدفية. كما أرجو أن تنقُل قيمة كتاب «مائة ليلة وليلة» وروحه إلى القارئ الياباني.

قائمة المراجع

١- المراجع العربية

«مائة ليلة وليلة» تحقيق وتقديم محمود طرشونة، تونس وليبيا: الدار العربية للكتاب ١٩٧٩ ؛ كولونيا: منشورات الجمل ٢٠٠٥ ؛ تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ٢٠١٣.

«مائة ليلة وليلة وحكايات أخرى» الحاج الباهي البوني، تحقيق شريبط أحمد شريبط، الجزائر: المكتبة الوطنية الجزائرية ٢٠٠٥.

٢- المراجع الأجنبية

The Arabian Nights. Trans. Husain Haddawy. Ed. Mahsin Mahdi. New York and London: W. W. Norton & Company, 1990; reissued 2008.

Les Cent et unenuits,traduites de l’arabe.Trans.Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris: Librairie Orientale &Américaine: 1911; Les Cent et unenuits, présentées et traduites de l’arabe Paris: Sindbad, 1982.

Cento e Uma Noites: Histórias Árabes da Tunísia.Trans. Mamed Mustafa Jarouch. São Paulo: Hedra, 2001.

Delisle, Jean, Hannelore Lee-Jahnke, and Monique C. Cormier, ed. Translation Terminology.Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999.

Dickins,James, Sándor Hervey, and Ian Higgins.Thinking Arabic Translation: A Course in Translation Method, Arabic to English. London and New York: Routledge.2nd ed., 2017.

El-Shamy, Hasan.“Motif Index of Alf Laylah wa Laylah: Its Relevance to the Study of Culture, Society, the Individual, and Character Transmutation.”Journal of Arabic Literature. 36:3 (2005), pp. 235-68.

101 Nacht, Aus dem Arabischen erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott nach der Handschrift des Aga Khan Museums. Trans. Claudia Ott. Zurich: Manesse Verlag, 2012.

A Hundred and One Nights. Ed. and trans. Bruce Fudge. New York: New York University Press, 2016.

Hyakuichiya Monogatari: Mō hitotsu no Arabian Naito [The One Hundred and One Nights: The Other “Arabian Nights”]. Trans. Akiko Sumi. Tokyo: Kawade Shobō Shinsha, 2011.

Marzolph, Ulrich. “The Hundred and One Nights: A Recently Acquired Old Manuscript.” Treasures of the Aga Khan Museum—Arts of the Book & Calligraphy. Sabanci University Sakip Sabanci Museum, held in Istanbul, November 5, 2010-February 27, 2011, 2010, pp.206-214.

Shuttleworth, Mark, and Moira Cowie. Dictionary of Translation Studies. London and New York: Routledge, 1997.

Torgovnick, Marianna. Closure in the Novel. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Issues and Challenges in the Translation of the *One Hundred and One Nights* from Arabic into Japanese

Akiko Sumi

Professor, Kyoto Notre Dame University

Abstract

This study deals with issues and challenges in the translation of the *One Hundred and One Nights* from Arabic into Japanese. The *One Hundred and One Nights* is a collection of Arabic tales which some scholars consider a sibling of the *One Thousand and One Nights*. The *One Hundred and One Nights* was circulated in the *maghrib* or western Arab area, while the *One Thousand and One Nights* was circulated in the *mashriq* or eastern Arab area. The *One Hundred and One Nights* is not famous even in the Arab world. But the *One Thousand and One Nights* is extensively known internationally. Nevertheless, there are some similarities between the two collections: two or three common tales, similar aspects in the content of the frame tale, and particularly, the female narrator Shahrazād.

The Japanese publishing house Kawade Shobō Shinsha published my translation of the *One Hundred and One Nights* into Japanese in 2011. The text that I used was the *One Hundred and One Nights* edited by Dr. Maḥmūd Ṭarshūnah, professor emeritus of the University of Mannūbah in Tunis. His edition depended chiefly on a manuscript of the *One Hundred and One Nights* registered in the National Library of France, dated 1776.

In this study, I utilize the theory of James Dickins *et al*. to clarify my goals while translating this work. In terms of the language, my version aims at a "balanced" translation, the mid-point between a literal and a free translation. Regarding the "degrees of cultural transposition," I sought a result in the mid-range between the opposite poles "target-culture bias" and "source-culture bias" (i.e., between the extremes of "cultural transplantation" on one side and "exoticism and calque" on the other). Here, I explain my efforts in relation to the intended readers, elements of the text such as proper nouns and stock phrases, and elements beyond the text itself such as its editors and the role of notes. Most of all, I hope that my translation will convey the value and spirit of the *One Hundred and One Nights* to Japanese readers.

السيرة الذاتية العربية في الدراسات الأجنبية

أمل بنت محمد التّميمي

الأستاذ المشارك في السيرة الذاتية بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

اهتمت بعض الثقافات الغربية بفن السيرة العربية، بعضها تحيز للسيرة الذاتية الغربية ونفى وجودها في الثقافات الأخرى قبل العصر الحديث، وبعضها عمق الدراسة في السيرة العربية واكتشف نتائج مغايرة، وبدّد الوهم الذي أشاعته القراءة الاستشراقية عن ندرة السيرة الذاتية في الأدب العربي. فدرسوا السيرة الذاتية العربية دراسة نصيّة، باختيار نماذج تطبيقية. وقد تناولنا في هذه الدراسة، مدى حضور **السيرة / السيرة الذاتية** العربية ونقدها في الدراسات والإحالات الغربية.

وبالنظر إلى اهتمام الغربيين بالسيرة العربية، فقد يكون من الصعوبة بمكان حصر الدراسات الأجنبية كلها لكثرتها وامتدادها التاريخي، وتنوعها المنهجي، وتعددها الجغرافي واللغوي، وخاصة أنها جاءت في عدة مستويات وأشكال منها: التأليف، والتحقيق والنقل والترجمة، والبحث الأكاديمي في رسائل علمية، ومقالات علمية محكمة، ومراجعات الكتب أو فصول منها في مقالات بحثية، وصحفية، والإصدارات المشتركة في شكل مقالات أو مخرجات مؤتمرات.

ووجدنا تقديرا من الدراسات الأجنبية لما يعرف في الأدب العربي بكتب **التراجم** التي تهتم بسير الأعلام، واهتم المتلقي الأجنبي بها لا بوصفها نصوصا أدبية طبق عليها المناهج النقدية الحديثة في التحليل فحسب، ولكنه تعامل معها بوصفها نصوصا تاريخية وسياسية واجتماعية يستكشف من خلالها تاريخ الممالك والخلفاء والنساء، ودراسة قضايا فيها مثل الصوفية، والمرأة، والعصور الذهبية للمسلمين، والاهتمام بالعبقرية العربية. وتجدر الإشارة إلى أن القضايا التي تم الاهتمام بها في النصوص القديمة تختلف عن النصوص الحديثة، مثل: الطفولة، والخطاب الاستعماري، والنسوية، والفرق الجنسي.

كلمات مفتاحيّة

نقد السيرة الذاتية العربية- التراجم العربية القديمة - السيرة العربية عند المستشرقين - سير الأعلام العربية - السيرة التاريخية للشرق الأوسط - السير الذاتية للمرأة العربية

مقدمة

ظهر اهتمام بعض الأجانب بالسيرة الذاتية في الأدب العربي، وصدرت عدة دراسات حول هذا الموضوع، ومن خلال اطلاعنا على بعض الدراسات النقدية وجدنا أن بعض الدراسات الأجنبية قد أحالت إلى دراسات عربية كتبت بلغات أجنبية، أو ترجمت نصوصا عربية في مجال السيرة. سوف نتناول في هذه الدراسة، مدى حضور **السيرة / السيرة الذاتية** العربية ونقدها في الإحالات الأجنبية.

ويمكن إجمال أهداف هذا البحث في الكشف عن أسباب اهتمام الدراسات الأجنبية بالسيرة العربية، والدراسات النقدية التي كتبت حولها وتقويم الدراسات الأجنبية لها. وتتكون عناصر البحث من الآتي:

- تلقي الدراسات الأجنبية للسيرة الذاتية العربية.
- قضايا السيرة الذاتية العربية في المنجز الغربي.
- المقاربات النقدية لجنس السيرة الذاتية في منظور الدراسات الأجنبية ومدى تباين هذه الآراء أو توافقها مع رؤى النقاد العرب.

حول نقد السيرة الدولية

سنبدأ بتصور عام للاهتمام الدولي بالسيرة بوصفها مشروعا للدراسة لا تنتمي إلى حقل أدبي فقط، بل يهتم بها المجتمع الدولي في دراسات متعددة وحقول مختلفة ولها معاهد خاصة ومراكز أبحاث، وعلماء عالميين بارزين عرفوا في حقل تخصص **السيرة**.

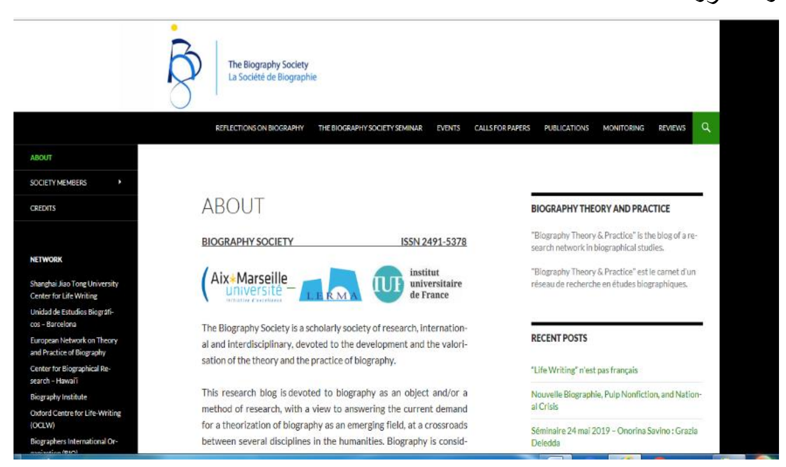
إن دراسة **السيرة** في الحقول الإنسانية تحتل مكانة مهمة في الدراسات العالمية، وبتصفح **مواقع الشبكة العنكبوتية** وجدنا هناك مواقع لجامعات عالمية مشهورة، خصصت صفحات على موقعها الرسمي لدراسات معمقة في **الأدب الذاتي**، وأطلقت عليها عدة مسميات، مثل: **الكتابة عن الحياة، الكتابة الحياتية... إلخ**، وأسست بعض الجامعات مراكز لأبحاث السيرة الذاتية مثل **مركز أكسفورد للكتابة الحياتية**[1]**، ومركز الكتابة الحياتية** بجامعة شنغهاي جياو تونغ (الصين)[2]، ومعاهد

(١) تأسس مركز أكسفورد للكتابة الحياتية Oxford Centre for Life-Writing (OCLW) في كلية ولفسون في عام ٢٠١١م من قبل رئيس كلية ولفسون، كمركز فريد للأنشطة المتعلقة بأنواع كثيرة من الكتابة الحياتية ووجود ثقافي هام متعدد التخصصات. أكسفورد هي مركز دولي لأنشطة السيرة الذاتية، وتنشر مطبعة جامعة أكسفورد **معجم السيرة الذاتية**، وهو أشهر معجم سيرة ذاتية في العالم.

(٢) تأسس المركز بجامعة شنغهاي جياو تونغ Center for Life Writing, Shanghai Jiao Tong University في يناير ٢٠١٢م؛ لتلبية متطلبات المجتمع من ثقافة الكتابة الحياتية، وإجراء البحوث حول الحياة والكتابة، وتطوير مجال الكتابة الحياتية، وتنمية مواهب الكتابة الحياتية، واستكشاف وسائل تطوير الكتابة الحياتية الحديثة، وتعزيز التبادلات الأكاديمية مع الحياة بمجتمع الكتابة في الداخل والخارج، ويتمثل العمل الرئيسي للمركز في (**تجميع وبحوث الكتابة حول الحياة في الخارج عن الصينيين المعاصرين**" وإصدار المجلة التي يقدمها، **مجلة دراسات الحياة الحديثة للكتابة**.Journal of Modern Life Writing Studies تأسست في نوفمبر ٢٠١٣م، وتم إطلاق مكتبة الكتابة الحديثة للحياة، وعقد عدة مؤتمرات عن الكتابة للحياة، وتتوفر دورات البكالوريوس والدراسات العليا (للحصول على درجة الماجستير والدكتوراه) وفرص للذهاب إلى الخارج لإجراء المزيد من الدراسات والزيارة بجميع أشكال التعاون الأكاديمي، بما في ذلك كتابة وتحرير كتابات الحياة، وتجميع مواد الكتابة الحياتية، وتوفير التوجيه، إلخ.

مثل **معهد السيرة الذاتية** في جامعة جرونينجن (الهولندية)[١]، وبعض الجامعات مثل جامعة برشلونة أنشأت **وحدة دراسات السيرة الذاتية** وعززت يوم (٢٧سبتمبر أيلول) بوصفه اليوم الدولي للكتابة عن الحياة، وأطلقت جامعة هاواي في مانوا **جائزة السيرة الذاتية**، وتعنى الشبكة الأدبية ENTPB بنظرية السيرة وممارستها.

تجدر الإشارة إلى أن **جمعية السيرة** The Biography Society هي مجتمع بحثي دولي، متعدد التخصصات، مكرس لتطوير وتثمين النظرية وممارسة السيرة الذاتية، ونشرها على **شبكة الاتصال**، ولها عدة روابط كما يظهر على يسار الصورة:



وقد تم تخصيص مدونة البحث عن السيرة الذاتية، كما هو موضح في الصورة أعلاه، كأداة أو وسيلة للبحث، وترحب المدونة بالمساهمات في السيرة الذاتية بوصفها نوعا من الأدب والسينما، والسيرة الذاتية كطريقة للتاريخ، وكتابة الحياة كتخصص أكاديمي، وقواميس السيرة الذاتية، والتأثير الحالي للعلوم الإنسانية الرقمية على كتابة السيرة الذاتية.

وفي هذا السياق هناك سلسلة دراسات تم تخصيصها لدراسة السيرة والسيرة الذاتية منها: سلسلة دراسات ويسكونسن في السيرة الذاتية، وسلسلة روتلديج[٢] وبعضها اهتمت بالأدب العربي على وجه الخصوص، منها سلسلة

---

(١) Institute of Biography in Groningen، ارتفعت السيرة الذاتية في شعبية كبيرة في السنوات الأخيرة. من بين علامات هذه الشعبية المتزايدة عدد متزايد من السير الذاتية التي تم نشرها كرسالة. استجابة لهذا التطور، نتج عن ذلك إنشاء **معهد السيرة الذاتية في جامعة جرونتجن** عام ٢٠٠٤م، وقسم تاريخ ونظرية السيرة الذاتية في عام ٢٠١٢م. ومعهد السيرة الذاتية له الأهداف التالية: لتقديم بنية تحتية داعمة لطلاب الدراسات العليا المشاركين في البحث عن السيرة الذاتية، ولتحفيز مواصلة تطوير إطار نظري فيما يتعلق بالسيرة الذاتية كنوع أكاديمي. وتنظيم المؤتمرات والندوات الأكاديمية ونشر السير الذاتية وورقات المؤتمرات والمقالات الأكاديمية. ويتم نشر سلسلة Tweede leven (Second Life). وتتم إعادة طباعة السير الذاتية الخاصة، الأجنبية والهولندية.

(٢) تنشر سلسلة كتاب Routledge Auto / Biography Studies أعمالًا في السيرة الذاتية، والسيرة، وكتابة الحياة، والسرد مدى الحياة، ودراسات الهوية. وتقدم مساهمة كبيرة في الدراسة العالمية المتنامية للحياة وقصص الحياة. هذه السلسلة عبارة عن مشروع متعدد التخصصات يحافظ على الاهتمام بجميع أشكال تحليل السيرة الذاتية/المتعلقة بالسيرة الذاتية لفهم التراكيب المتنوعة للذات. على الرغم من أن الدراسات في هذه السلسلة تركز على الدراسات الأدبية والمجال الأكبر للعلوم الإنسانية، فإنها تتعامل مع علماء ونظريات من تخصصات مثل الأنثروبولوجيا والبيولوجيا واللغويات وعلم أصول التدريس وعلم النفس وعلم الاجتماع، من بين أمور أخرى. ويتم التركيز على استكشاف المؤلفين المبتدئين في السيرة الذاتية/السيرة لجذب العلماء والطلاب والممارسين على حد سواء.

دراسات أدنبرة[1]. والجمعية الأوربية للأدب العربي الحديث. وبعد أن استعرضنا الاهتمام الدولي بالسيرة، سنعرض اهتمام علماء عالميين بارزين بالسيرة العربية.

اهتمام النقد العالمي بالسيرة العربية

بالبحث عن مصطلحي (AutoBiography) و (Biography) في الدراسات الأجنبية عن السيرة العربية، وجدنا اهتماما كبيرا بالسيرة العربية وخصوصا في الأدب العربي القديم، والتي يطلق عليها غالبا في الدراسات العربية (كتب التراجم، الطبقات، الأعلام ...إلخ)، ولعلنا نشير في البداية إلى أن الاهتمام العالمي بالسيرة العربية لم يكن اهتماما نقديا على وجه الخصوص، وإنما اهتمت الثقافات الأجنبية بالسيرة العربية تأليفا ونقلا وترجمة ونشرت ضمن تصنيف الأدب العربي الكلاسيكي، أو مكتبة الأدب العربي، وبعدة لغات منها: الإنجليزية والألمانية والفرنسية والهولندية والإسبانية والهندية والصينية والإندونيسية.

وكذلك وجدنا دراسات باللغة الإنجليزية لكتاب عرب، إما بوصفها دراسات أكاديمية أو رسائل جامعية أو مؤلفات، ووجدنا لها تأثيرا على الدراسات الأجنبية في مجال بحثنا، وسوف نشير إلى تأثيرها على الدراسات الأجنبية، في المحور الثالث.

سنتوقف عند بعض الدراسات الأجنبية بمصادرها الأصلية ولغاتها التي كتب فيها، وقامت الباحثة بالاجتهاد بترجمة النصوص لنتوقف عند بعض الأفكار التي وردت في تلك الدراسات، وكذلك ترجمة عناوين المصادر والمراجع وحصرها في جدول؛ لأن البحث موجه للقارئ العربي.

ولم أجد -في حدود علمي- دراسة تناولت السيرة الذاتية العربية في الدراسات الغربية سوى دراسة لصالح معيض الغامدي بعنوان (السيرة الذاتية العربية في الدراسات الغربية الحديثة)[2]، وهي مقالة نقدية قصيرة، ونتائجها تقتصر على مجموعة محددة عن نقد السيرة الذاتية العربية، ولعل اختياري لنصوص مختلفة تعطي نتائج مختلفة، وبالأخص؛ لأن دراسة الغامدي اقتصرت على الدراسات التي اهتمت بقضايا نقدية أدبية في السيرة منها: قضية الفردية، وقضية الحقيقة والاختلاف، والتداخل أو التناص الأجناسي، والطفولة، والمرأة. بينما الدراسة الحالية لا تقتصر فقط على دراسات نقد السيرة، ولكنها بوصفها فئة من فئات المهتمين بالسيرة العربية.

وفي هذا السياق، هناك من اهتم بالسيرة بشكل خاص لنشرها بين القرّاء الغربيين من خلال ترجمة الكتب النادرة في التراجم العربية القديمة، أو تحقيق المخطوطات التي تهتم بحياة الأشخاص، وهناك من اهتم بنقد السيرة العربية بتسليط الضوء على حياة أشخاص بارزين في عصور محددة، وتناولها بالتحليل، كما سنوضح في المحور الآتي.

---

(١) أدنبرة دراسات في الأدب العربي الحديث هي سلسلة جديدة وفريدة من نوعها، على أمل أن تملأ فجوة صارخة في المنح الدراسية في مجال الأدب العربي الحديث، أي منذ القرن التاسع عشر وما بعده، يقوم بها الناشرون الأكاديميون في العالم الناطق باللغة الإنجليزية. الكتب الفردية عن الأدب العربي الحديث بشكل عام أو جوانب منه تم نشرها بشكل متقطع. سلسلة الدراسات الإسلامية والفكر العربي / الإسلامي والحضارة.

(٢) انظر صالح معيض الغامدي، كتابة الذات: دراسات في السيرة الذاتية (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م)، ص ٢٤١-٢٥٦.

أولا: تلقي الدراسات الأجنبية للسيرة الذاتية العربية

بالنظر إلى وضع السيرة العربية في الاهتمام الأجنبي، صعب حصر الدراسات الأجنبية جميعها التي كتبت عن السيرة العربية، ولعلنا نجمل ما تيسر اطلاعنا عليه من كتب ومقالات أجنبية كان مجال اهتمامها السيرة العربية بكل مجالاتها القديمة والحديثة، في جدول ليسهل حصر العناوين، والعصور التي كانت محل الاهتمام، وأبرز القضايا، وأبرز الأسماء الأجنبية التي اهتمت بالسيرة العربية، والجامعات التي ينتمون إليها ومجالاتهم البحثية.

قائمة بترجمة المصادر محل الدراسة والواردة في نهاية البحث
• ابن الساعي (المؤلف) ترجمة شوكت تراوا، مقدمة جوليا براي، مقدمة من مارينا وارنر. **Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad** رفقاء **الخلفاء: المرأة ومحكمة بغداد**، سلسلة: مكتبة الأدب العربي (كتاب ٢)، (٢٧٢ صفحة) الناشر: مطبعة جامعة نيويورك؛ إصدار ثنائي اللغة عربي- إنجليزي (١٥ مايو ٢٠١٥م).
• ألين، روجر (محرر)، **Essays in Arabic Literary Biography (Book 3): 1850-1950**، **مقالات في السيرة الأدبية العربية ٣: ١٨٥٠-١٩٥٠**، سلسلة: مقالات في السيرة الأدبية العربية كتاب (٣) (الناشر، Harrassowitz) (موزع)، (٣١ ديسمبر ٢٠١٠م)، ٤٠٢ صفحة.
• لوري، مالكولم (المؤلف)، ستيوارت، ديفين ج. (المؤلف)، **Essays in Arabic Literary Biography II: 1350-1850**، سلسلة: **مقالات في السيرة الأدبية العربية** (كتاب ١٧)، (الناشر، Harrassowitz، فيسبادن-إربنهايم، ألمانيا)، (موزع)، (٣١ ديسمبر ٢٠٠٩)، ٤٣٨ صفحة.
• إيروين، روبرت (المؤلف)، **Ibn Khaldun: An Intellectual Biography**، **ابن خلدون: سيرة فكرية**، مطبعة جامعة برينستون (٢٧ فبراير ٢٠١٨) ٢٧٢ صفحة.
• أوستل، روبن، إد دو مور، ستيفان وايلد، **Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature**، **كتابة الذات: كتابة السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث**، (لندن: كتب الساقي، ١٩٩٨م) ٣٤٢ صفحة، جامعة ميشيغان، ٢٠٠٨م
• براي، جوليا، "Literary Approaches to Medieval and Early Modern Arabic Biography," "المناهج الأدبية في القرون الوسطى والسيرة العربية الحديثة المبكرة،" **مجلة الجمعية الملكية الآسيوية**، جامعة كامبيردج، المجلد ٢٠، العدد ٣ يوليو ٢٠١٠م، ص. ٢٣٧-٢٥٣.
• روجر ألين، روجر م. ألن، جوزيف إدموند لوري، ديفين ج. ستيوارت. • Roger Allen ،Roger MA Allen ،Joseph Edmund Lowry ،Devin J. Stewart **Essays in Arabic Literary Biography: 1850-1950**, **مقالات في السيرة الأدبية العربية: ١٨٥٠-١٩٥٠**، (أوتو Harrassowitz فيرلاغ، ٢٠٠٩ م)، ٣٩٥صفحة.

- بوست، أرجان، "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Baʿlabakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk"، "لمحة عن الصوفية من دائرة ابن تيمية، طبعة وترجمة كتاب البعلبكي (١٣٣٣/٧٣٤) رسالة بولس الرسول على الطريق الروحي (رسالة السلوك)، " **مجلة الدراسات الصوفية**، جامعة أوترخت الهولندية، المجلد ٥، العدد ٢، (٢٠١٦م) ص ١٥٦- ١٨٧.
- أنيشتشينكوفا، فاليري، **Autobiographical identities in contemporary Arab culture**، **هويات السيرة الذاتية في الثقافة العربية المعاصرة**، سلسلة: **دراسات أدنبرة في الأدب العربي** الحديث، مطبعة جامعة أدنبرة، حقوق التأليف والنشر التاريخ: ٢٠١٤م.
- براك، يوني، **A Mongol Princess Making hajj: The Biography of El Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82)**، "أميرة منغولية تصنع حجاً: سيرة ابنة القوتلوغ لأباغا إيلخان (حكم في الفترة ما بين ١٢٦٥-١٢٨٢)، " **مجلة الجمعية الملكية الآسيوية**، السلسلة الثالثة، المجلد ٢١، العدد ٣ (يوليو ٢٠١١)، الصفحات ٣٣١-٣٥٩.
- تورنيلي، ف، بابلو، "Man of Three Worlds. For a political and intelectual biography of Emir Emin Arslan"، "رجل من ثلاثة عوالم. للحصول على سيرة سياسية وانتخابية للأمير أمين أرسلان، " ديرة هيسباناس. **المجلة التونسية للدراسات الإسبانية** ١ (٢)، ١٥٧-١٨١. باللغة الإسبانية.
- بوري، كاترينا، "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya,"، "مصدر جديد لسيرة ابن تيمية" **نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية**، جامعة لندن، المجلد٦٧، رقم ٣ (٢٠٠٤م)، الصفحات ٣٢١-٣٤٨ نشر بواسطة: مطبعة جامعة كامبريدج نيابة عن كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، عدد الصفحات٢٨.
- بن راشد، معمر (المؤلف)، شون و. أنتوني (مترجم)، ماس عبد الحليم (مقدمة)، **The Expeditions: An Early Biography of Muhammad**، **المغازي: سيرة محمد المبكرة**، سلسلة: مكتبة الأدب العربي (كتاب ٢١)، مطبعة جامعة نيويورك، ٢٠١٤م، عدد الصفحات ٣٧٢.
- شيتريت، أرييل، "The Poetics of the Poet's Autobiography: Voicings and Mutings in Fadwa Tuqan's Narrative Journey," "شاعرية السيرة الذاتية للشاعرة: الأصوات والتحول في رحلة فدوى طوقان السردية، " **مجلة الأدب العربي**، (JAL) (J Arab Lit) الناشر: بريل للنشر الأكاديمي، ٤٣ (٢٠١٢)، ص. ١٠٢-١٣١.
- شويلر, جريجور (المؤلف)، جيمس إ.مونتغمري (مقدمة)، **The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity**، **سيرة محمد: الطبيعة والأصالة**، سلسلة: **دراسات روتليدج في الإسلام الكلاسيكي**، ٢١٦ صفحة الناشر: روتليدج؛ (٢٠نوفمبر ٢٠١٠م).
- دوايت، رينولدز (محرر)، **Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition** **ترجمة الذات: السيرة الذاتية في التقاليد الأدبية العربية**، الناشر: مطبعة جامعة كاليفورنيا، (٧

مايو ٢٠٠١م)، ٣٤٦ صفحة، لغته الأصل باللغة الإنجليزية وهو متوفر لقارئ العربي بعد أن تم ترجمته بعنوان: **ترجمة النفس: السيرة الذاتية في الأدب العربي**، ترجمة سعيد الغانمي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠٠٩م).
• رووكي، تيتز، **In My Childhood: A Study of Arabic Autobiography** **في طفولتي: دراسة السيرة الذاتية العربية**، سلسلة ستوكهولم الشرقية، العدد ١٥ (كتاب ١٥) جامعة ستوكهولم، ١٩٩٧م، ٣٠٤ صفحة. في الأساس هو رسالة دكتوراه من جامعة ستوكهولم بالسويد، وهو متوفر لقارئ العربي بعد أن تم ترجمته بعنوان: في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية، ترجمة طلعت الشايب، مراجعة رمضان بسطاويسي، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢م).
• زمزم، محمد، "Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah, • Teosofi"، "إعادة بناء أفكار ومواقف صوفية – أنت صوفي بن تيمية،" **مجلة التصوف والفكر الإسلامي**، المجلد٧، العدد١ يونيو٢٠١٧، ص١٢-٣٦. باللغة الأندونسية.
• كيلباتريك، هيلاري، "Time and death in compiled adab "biographies""، "الوقت والموت في الانتاج الأدبي "السير الذاتية،" **القنطرة: مجلة الدراسات العربية**، المجلد ٢٥، فاسك٢، ٢٠٠٤م، ص ٣٨٧-٤١٢، ملخص الإسبانية.
• كيلباتريك، هيلاري، "Autobiography and Classical Arabic Literature"، "السيرة الذاتية والأدب العربي الكلاسيكي،" **مجلة الأدب العربي**، الناشر بريل، المجلد ٢٢، رقم ١، مارس، ١٩٩١م، ص١-٢٠.
• فيسيلز، أنتوني Antonie Wessels (المؤلف)، **A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad** **سيرة عربية حديثة لمحمد: دراسة نقدية لمحمد حسين هيكل عن حياة محمد**، الناشر: EJ Brill؛ الطبعة الأولى (١٩٧٢م)، ٢٧١ صفحة. (أطروحة)، الناشر: ليدن: بريل؛ برينستون: مكتبة الجامعة، ١٩٧٢.
• جيب، السير هاميلتون (المؤلف)، إيروين، روبرت (مقدمة)، **The Life of Saladin, From the Works of 'Imad ad-Din and Baha' ad-Din** **حياة صلاح الدين الأيوبي: من أعمال عماد الدين وبهاء الدين**، كتب الساقي، الإصدار الثاني (١ سبتمبر ٢٠٠٦م)، (نُشر لأول مرة في ١ يناير ١٩٩٦) يقع في٩٤.
• كوبرسون، مايكل (مؤلف)، **Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun** **السيرة الذاتية العربية الكلاسيكية: ورثة الأنبياء في عصر المأمون**، جزء من دراسات كامبريدج في الحضارة الإسلامية، جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، تاريخ النشر: يونيو ٢٠٠٠م. ٢٤٢ صفحة.
• كوبرسون، مايكل (محرر)، توراوا، شوكت م. (محرر)، **Arabic Literary Culture, 500-925 (Dictionary of Literary Biography (Book 311))** **الثقافة الأدبية العربية، ٥٠٠-٩٢٥ السلسلة: قاموس السيرة الأدبية (كتاب ٣١١)**، ٤٨٠ صفحة الناشر: Gale Research Inc الطبعة الأولى (٢٢ أبريل ٢٠٠٥م).

- شين، أنا، I. SCHEN
  - "USAMA IBN MUNQIDH'S MEMOIRS:* SOME FURTHER LIGHT ON MUSLIM MIDDLE ARABIC (PART I"، مذكرات أسامة بن منقذ: بعض الضوء الإضافي على مسلمين القرون الوسطى العرب، (الجزء الأول)، مجلة الدراسات السامية، المجلد ١٧، العدد ٢، الخريف ١٩٧٢، الصفحات ٢١٨-٢٣٦ .
  - "USAMA IBN MUNQIDH'S MEMOIRS: SOME FURTHER LIGHT ON MUSLIM MIDDLE ARABIC (PART II)،" مذكرات أسامة بن منقذ: بعض الضوء الإضافي على اللغة العربية الإسلامية الوسطى، الجزء الثاني، " **مجلة الدراسات السامية**، المجلد ١٨، (١٩٧٣م)، صفحات ٦٤-٩٧.

- رودريغيز سييرا، فرانسيسكو، "The novel genre in Morocco: its demarcation and periods," "النوع الجديد في المغرب: ترسيمه وفتراته" مجلة (Anaquel de Estudios Árabes) **موقف الدراسات العربية**، الناشرين جامعة كومبلوتنس بمدريد، رقم ٢٦، ٢٠١٥، ص. ٢٣١-٢٤٩. (اللغة الاسبانية).

- أبو عكسة، وائل، " Lives of Frankish princes from al-Ṣafadī's biographical dictionary, al - wāfī bil – wafayāt"، "حياة الأمراء الفرنجة من قاموس السيرة الذاتية للصفدي، الوافي بالوفيات،" مقالة في **الاستعراض التاريخي للبحر الأبيض المتوسط**، الناشر: تايلور وفرانسيس (روتليدج)،٣٢ (١)، ص ٨٣-١٠٤. يناير ٢٠١٧م.

- بوزيان، كريمة، "Cultural Equivalence in the Translations of Paul Bowles The Case of: For Bread Alone (2006)," "التكافؤ الثقافي في ترجمة بول بولز: حالة الخبز وحده (٢٠٠٦م)، " **مجلة العالم العربي الإنجليزية** (AWEJ) إصدار خاص للترجمة رقم ٤ مايو ٢٠١٥م.

- فاكا، أليسون، Nisbas of the North: Muslims from Armenia, Caucasian Albania, and Azerbaijan in Arabic Biographical Dictionaries (4th-7th centuries AH"، "نسبة الشمال: مسلمو أرمينيا وألبانيا القوقازية وأذربيجان في معاجم السيرة الذاتية العربية (من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجري)، " **مجلة بالعربي**، متخصصة لدراسات ووثائق ومذكرات حول اللغة والأدب والتاريخ والحضارة في العالم العربي، الناشر: بريل للنشر الأكاديمي، ناشر أكاديمي هولندي في ليدن.

- دوركين، ايرا، "Radwa Ashour, African American Criticism, and the Production of Modern Arabic Literature," "رضوى عاشور، النقد الأمريكي الإفريقي، وإنتاج الأدب العربي الحديث، " **مجلة كامبريدج للتحقيق الأدبي ما بعد الاستعماري**، مطبعة جامعة كامبريدج ٢٠١٧م، المجلد٥، العدد١، الصفحات ١-١٩، نشرت على الإنترنت ٥ يناير ٢٠١٨م.

- لندي، بول، " The Quest for Arabic Autobiography,"، "البحث عن السيرة الذاتية العربية، " **مجلة تاريخ العصور الوسطى (Mediev Hist J)**، ١٨ (٢): ٤٣٠-٤٥١ أكتوبر ٢٠١٥م.

• لانفانغ، زو، 邹兰芳 (بالنسخة الصينية) "想象的国度”:现代阿拉伯童年自传及文化建构“، "المملكة المتخيلة" السيرة الذاتية للطفولة العربية الحديثة والبناء الثقافي،" باللغة الصينية.، 期刊، دورية، مجلة الدراسات الحديثة للكتابة عن الحياة ا (٢٠١٤، ٢). Journal of Modern Life Writing Studies, 2014年02期.
• عبد الناصر، تحية، Literary Autobiography and Arab National Struggles، **السيرة الذاتية الأدبية والنضالات القومية العربية** (رسالة علمية بالجامعة الأمريكية)، سلسلة: دراسات أدنبرة في الأدب العربي الحديث، (دراسات أدنبرة في الأدب العربي الحديث، ٢٠١٧م).
• الغامدي، صالح معيض، Autobiography in classical Arabic Literature: an Ignored Genre، **السيرة الذاتية في الأدب العربي الكلاسيكي: نوع أدبي تم تجاهله**، أطروحة (دكتوراه) - جامعة إنديانا، ١٩٨٩م.

بعد أن استعرضنا نماذج للكتب الأجنبية والمقالات التي وردت فيها السير العربية، ففي الإجمال كان الاهتمام الأجنبي بموضوع السيرة العربية، كما واضح أعلاه في المجالات الآتية:

- **في سير الشخصيات الاعتبارية العربية، الدينية والتاريخية والعلماء والأمراء والخلفاء.**
- **في السير الذاتية للمرأة.**
- **في السيرة التاريخية للشرق الأوسط، والمراحل الانتقالية للخلافة الإسلامية.**
- **في سير الأدباء المعاصرين.**
- **في نقد السيرة الذاتية العربية.**

لعلنا نصنف المنجز الأجنبي في مجال السيرة العربية إلى فئات حتى يسهل علينا فرز موضوعاتها والقضايا التي وردت فيها:

- **فئة التأليف في سير عربية اعتبارية بوصفها نماذج إنسانية ناجحة**، بانتقاء شخصيات دينية وتاريخية وعلمية لترجمة حياتها وتعريف الوسط الغربي بهذه النماذج لتوضيح نقاط النجاح فيها، وإلقاء الضوء على شخصيات إسلامية في عصر الحضارة الإسلامية، من هذه الشخصيات الترجمة للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم- وابن خلدون وصلاح الدين الأيوبي، وابن تيمية، وهارون الرشيد.

- **فئة النقل والترجمة لكتب عربية قديمة**، ولمخطوطات عربية نادرة بوصفها كتبا عن السيرة العربية، عرفت في مجال كتب التراجم والسير والطبقات، ومن هذه الكتب كتاب **رفقاء الخلفاء** لابن الساعي، و**وفيات الأعيان** لابن خلكان، و**الوافي بالوفيات** للصفدي، و**الأغاني** للأصفهاني... إلخ

- فئة المتن النقدي الأجنبي لـ**نقد السيرة** العربية ودراستها دراسة تحليلية نقدية مثل **ترجمة النفس: السيرة الذاتية في التقاليد الأدبية العربية.**

ولعلنا نخرج بملاحظة أولية من خلال التصنيف السابق، وهي بأن المتلقي الأجنبي قد اهتم بالسيرة العربية لا بوصفها نصوصا أدبية طبق عليها المناهج النقدية الحديثة في التحليل فحسب، ولكنه تعامل معها بوصفها نصوصا تاريخية وسياسية واجتماعية وأدبية يستكشف من خلالها أسباب الزهو الحضاري والعلمي لبعض الشخصيات العالمية الإسلامية، بالإضافة إلى الاهتمام المضاعف بأسباب سقوط بعض الشخصيات والمدن. وسنقف على اهتمام الدراسات الأجنبية بالسيرة بحسب التصنيف السابق.

- الاهتمام الأجنبي بالتأليف عن (سير) الشخصيات الاعتبارية وبالعلماء المتفوقين عبر التاريخ الإسلامي وبالمخطوطات النادرة التي ترجمت لهم

اهتم الدارسون الأجانب بسيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- تأليفا وتحقيقا وترجمة ودراسة وعُدت قصة حياة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأتباعه من الخلفاء والفاتحين العرب من النصوص التي استحوذت على اهتماماتهم، مثل: **سيرة محمد: الطبيعة والأصالة**[1] The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity للمؤلف جريجور شويلر Schoeler Gregor الباحث المتخصص في الدراسات الإسلامية غير المسلم، حيث يتناول هذا الكتاب السيرة العربية للنبي محمد التي يرى شويلر أنه تم تناولها في الدراسة الغربية من دارسين مختلفين، بعض العلماء يرفضون مصداقيتها تمامًا، ويرون فيها نتاجًا لتوضيح الجالية المسلمة لتاريخها، بينما يقبلها الآخرون بالقيمة الاسمية. ويعيد المؤلف النظر في العديد من الحوادث الرئيسية في حياة النبي من خلال تجميع مجموعة واسعة من الأخبار ومقارنتها، ويحلل نقل ومحتويات الأخبار. ويوضح أنماط الانتقال بين الكتابية والشفاهية، ومعرفة طرق النقل، بالوصول إلى جيل (التابعين) من المسلمين الذين كانوا شاهدا على الأحداث وكانوا معاصرين (للصحابة) الذين ساهموا في إرساء أساس متين لسيرة محمد، ويوصف هذا الكتاب بأنه سوف يجذب علماء الإسلام المبكر والتاريخ و(اللاهوت).

وفي السياق ذاته، اهتم هؤلاء الدارسون بتحقيق المخطوطات النادرة التي تتناول سيرة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، مثل كتاب، **المغازي**[2]: **سيرة محمد المبكرة**[3] The Expeditions: An Early Biography of Muhammad لابن معمر بن راشد، ووصف هذا المخطوط بأنه واحد من أقدم السير الذاتية

---

(١) جريجور شويلر (المؤلف)، جيمس E. مونتغمري (مقدمة)، .Gregor Schoeler (Author), James E Montgomery (Foreword) **دراسات روتليدج في الإسلام الكلاسيكي**، روتليدج (٢٠ نوفمبر ٢٠١٠م).

(٢) يمكن ترجمتها بالبعثات وبالحملات، أو المغازي كما ورد في النصوص المشابهة في الكتب العربية. وأدب المغازي، هو نوع أدبي يقتصر فقط على ذكر غزوات الرسول محمد وسراياه، دون ذكر سيرته. أول من كتب في المغازي كان عروة بن الزبير، ثم موسى بن عقبة، ثم عبد الله بن وهب، وفي مطلع التاريخ الإسلامي كتب الذهبي مجلد في المغازي.

(٣) معمر بن راشد، (المؤلف)، شون و. أنتوني (مترجم)، ماس عبد الحليم (مقدمة)، **البعثات: سيرة محمد المبكرة**، سلسلة: مكتبة الأدب العربي (كتاب ٢١)، مطبعة جامعة نيويورك، ٢٠١٤م.

للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- باقية إلى العصر الحديث[١]. ويحتوي هذا العمل التأسيسي (الرائع)-كما يصفه المقدم- على قصص نشرها معمر لأبرز تلاميذه، عبد الرزاق من صنعاء، ويتعلق بحياة محمد-صلى الله عليه وسلم- المبكرة وحياته النبوية بالإضافة إلى مغامرات ومحن أتباعه الأوائل خلال غزوهم للشرق الأدنى.

تهتم الدراسات بحياة النبي -صلى الله عليه وسلم- بالرجوع إلى المخطوطات النادرة، فيذكر في مقدمة ترجمة كتاب المغازي في النص الأجنبي "يقدم النص العربي، الذي تم تحريره من مخطوطة وحيدة باقية، العديد من القراءات المُحسّنة مقارنةً بالطبعات السابقة، ترافق هذه الترجمة الجديدة، التي تحولت النسخة الأصلية إلى الإنجليزية الحديثة القابلة للقراءة، لأول مرة، بعدة شروح توضح السياقات الثقافية والدينية والتاريخية للأحداث والأفراد الموصوفين في صفحاتها. وتمثل **الحملات (المغازي)** شهادة مهمة على ذكرى المسلمين الأوائل بحياة محمد ورفاقه، وهو نص لا غنى عنه لاكتساب نظرة ثاقبة على السيرة التاريخية لكل من النبي -صلى الله عليه وسلم- وصعود الإمبراطورية الإسلامية."[٢] وفي نفس السياق، تُقدم سلسلة من الدراسات عن حياة الرسول من وجهة نظر المستشرقين، مثل الاهتمام بحياة تاريخ حياة محمد، محمد بوصفه رجلا ورسولا وزوجا وقائدا ورجل دولة، ويتضمن كذلك محمد معصوم بلا خطيئة، والبحث في قضية الغرانيق[٣].

نلاحظ أن المستشرقين اهتموا بحياة القادة مثل كتاب السير هاميلتون جب Sir Hamilton Gibb عن **حياة صلاح الدين الأيوبي: من أعمال عماد الدين وبهاء الدين**[٤] The Life of Saladin: From the Works of 'Imad ad-Din and Baha' ad-Din مؤسس سلالة الأيوبيين، في هذه السيرة البحثية الشاملة، يعتمد جب على اثنين من المؤرخين المعاصرين لصلاح الدين، وهما، بهاء الدين بن شداد (توفي عام ١٢٣٤) وعماد الدين الأصفهاني (توفي عام ١٢٠١) لإنتاج العمل النهائي في حياة صلاح الدين. إن مثل هذه الكتب تبحث عن أسباب الهزيمة والانتصار في عصر الحروب الصليبية، في سير القادة المسلمين.

إن الدراسات التي قدمت حول سير القادة المسلمين لا تهدف إلى إجراء دراسة أدبية، ولا إلى تصوير بطولتهم بقدر ما تبحث عن عوامل انتصارهم والتأثير السياسي لهم، فمثلا لا تهدف هذه الدراسة إلى تقديم سيرة صلاح الدين الأيوبي في ذاتها، ولكن لإظهار سياسته واستراتيجيته العسكرية في الرغبة في تحرير القدس، فقد كان صلاح الدين مدركًا للمخاطر التي يشكلها وجود الصليبيين في المنطقة العربية. ولذلك ركزت معظم الدراسات على هذا

---

(١) لقد تم البحث عن النسخة العربية، ووجدت مغازي معمر بن راشد الصنعاني (٩٥-١٥٣ هـ) جمعا ودراسة وتحقيق، عبد الله الشواهنة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية (نوقشت بتاريخ ٢٥-١٢-١٩٩١م).

(٢) **البعثات: سيرة محمد المبكرة**، المقدمة.

(٣) أنتوني فيسيلز، (المؤلف) **سيرة عربية حديثة لمحمد: دراسة نقدية لكتاب محمد حسين هيكل**، الناشر: EJ Brill؛ الطبعة الأولى (١٩٧٢م)، ٢٧١ صفحة.

(٤) السير هاميلتون جب (المؤلف)، روبرت إيروين (مقدمة)، **حياة صلاح الدين: من أعمال عماد الدين وبهاء الدين**، كتب الساقي، الإصدار الثاني (١ سبتمبر ٢٠٠٦م) يقع في٩٤ صفحة. ويوصف الكتاب بأنه قصير جدا ولكنه ساعدهم في تقديم ورقة بحثية عن حياة صلاح الدين.

الإدراك في سيرته والرغبة في تحرير القدس، فقد كان صلاح الدين قادراً على الاستفادة من الظروف التي ستقوده نحو هدفه الاستراتيجي، ضد الصليبيين، استخدم هذا المزيج المذهل من الدبلوماسية والدعاية والحرب النفسية والمواجهة العسكرية من خلال تغيير ميزان القوى لصالحه. هذه هي نفس الاستراتيجية التي سيستخدمها ضد خصومه العرب الأمراء الزنكيين[١]. لهذه العوامل اهتم الأجانب بسير القادة العرب، للبحث عن جوانب قوتهم، والتنقيب عن المتناقضات في شخصياتهم.

- الاهتمام بسير النساء وكتب التراجم عنهن

نلاحظ اهتماما كبيرا في المنجز الغربي بـ**السير الذاتية للمرأة** الواردة بكتب **التراجم** وبالأخص الكتب التي تترجم للنساء في حياة الخلفاء، مثل: تحقيق وترجمة كتاب ابن الساعي[٢] Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad[٣] ترجمة العنوان **رفقاء الخلفاء: المرأة وبلاط بغداد**. والكتاب كما يتم التعريف به بالنص الأجنبي على أنه، روايات عن نساء [رائعات] -كما في وصفهن في المقدمة-في أعظم بلاط في العالم، وهو عبارة عن مجموعة من الحكايات من (القرن السابع-الثالث عشر) حول ثمان وثلاثين امرأة كن قرينات لمن هم في السلطة، معظمهن محظيات من الخلفاء العباسيين وزوجات الخلفاء والسلاطين، وفي المقدمة إشارة إلى إنجازات المرأة في تلك الفترة من إنشاء مكتبات، وكلية النعمة للحقوق في بغداد... إلخ

ويوصف الكتاب بـ "هذا المجلد الموجز والمضيء هو أحد النصوص القليلة المتبقية .... المؤلفة في السنوات الأخيرة من الأسرة العباسية والفترة التي أعقبت الغزو المغولي المأساوي من ٦٥٦هـ -١٢٥٨م" بالإضافة فهم يرون أن ابن الساعي في هذا العمل، "يحرص على توضيح العلاقات للزوجات الكثيرات في عصره وبين عشاق الجواري بما يسمى بالعصر الذهبي لبغداد." وتركز مقدمة الكتاب على تعدد الزوجات والإماء والعبيد وتحولهن من مملوكات إلى نساء

---

(١) Qassem Abdou Qassem, Traduction Omar MAZRI, "la voie de libération de Jérusalem 1/2." قاسم عبده قاسم، ترجمه عن الفرسية عمر مزري، طريق تحرير القدس ٢/١، (١٢ أغسطس ٢٠١٢م)، على الرابط: https://liberation-opprimes.net/la-voie-de-liberation-de-jerusalem-12/

(٢) الكتاب في النصوص العربية بعنوان (**نساء الخلفاء المسمى جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء**). يعرف الكتاب كذلك بـ(**جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء**) لابن الساعي من رجال (ق ٧ الهجري/ ق ١٢ م)، وكلمة جهة تعني السيدة المتزوجة من الخليفة وقد تكون المحظية، ويبدو سيطرة الكلمة في العصر السلجوقي وعصور سيطرة الأتراك في التاريخ العباسي مثل كلمة (ست) وغيرها من المصطلحات. في النسخة العربية حققه وعلق عليه مصطفى جواد (الناشر دارة المعارف بالقاهرة، (ذخائر العرب، ٢٨)، وأعادت نشره دار الجمل، (٢٠١١م).

(٣) Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad, by Ibn al-Sa'i (Author), Shawkat M. Toorawa (Editor), The Editors of the Library of Arabic Literature (Translator), Julia Bray (Introduction), Marina Warner (Foreword), (Library of Arabic Literature (Book 2), NYU Press; Bilingual edition (May 15, 2015).
الترجمة، **رفقاء الخلفاء: النساء وبلاط بغداد**، بقلم ابن الساعي (المؤلف)، شوكت م. توراوا (محرر)، محرري مكتبة الأدب العربي (مترجم)، جوليا براي (مقدمة)، مارينا وارنر (المقدمة) (مكتبة الأدب العربي، (كتاب ٢)، مطبعة جامعة نيويورك؛ إصدار ثنائي اللغة (١٥ مايو ٢٠١٥)، ٢٧٢ صفحة).

صاحبات حظوة عند الخلفاء وأمهات للأمراء، وتورد الأفكار من وجهة نظر المقدمين للكتاب، كما يركزون على قصة هارون الرشيد[١] وتلهفه لأن يتزوج جارية أخيه غادير رغم وعدها له بعدم الزواج، واهتمامه بالفن ومشاهير الموسيقى والأدب مثل عريب وفضل، الذين تفوقوا على الشعراء والمغنين الذكور في يومهم. ويهتمون بالكتاب كون الكاتب ابن الساعي معاصر لتلك الفترة أو قريب عهد، وتركز المقدمة على الحقوق التي وهبتها المرأة في تلك الفترة، والحظوة التي اكتسبتها بعد أن كانت جارية هي وعائلتها.

ولكن يبقى السؤال المهم هو، لماذا اهتم الباحث الأجنبي بكتاب ابن الساعي؟ نجد الإجابة عن هذا التساؤل في مقدمة الكتاب بالنسخة الأجنبية، حيث يرى محررو المقدمة، بأن ابن الساعي كان على فهم جيد بحياة نساء الخلفاء وعشيقاتهم، وكان مواليا للعباسيين، ويحاول تمجيد الخلافة العباسية، وكان ينظر للمرأة بصورة متناقضة، قائدة في الموضة وذكية، وكذلك سلعة للاستثمار لملاكها، وهو كتاب مفيد من وجهة نظر ابن الساعي حول الجواري، وأدوار المرأة المتعددة في الدولة، واللاتي عرّفهن برفيقات الخلفاء. ويُظهر كذلك تعاطفه مع المرأة، وتمجيده المنظم أو الممنهج والخطير للمرأة الجارية، وهو أشبه بالنوع الفرعي لقاموس السيرة الذاتية من وجهة نظرهم، ويعتمد كتاب ابن الساعي تنسيقين مختلفين في الترتيب والإسناد، ويعتمد على كتاب أبي فرج الأصفهاني الأغاني في الإسناد وفي إيراد بعض شعر الجواري.

ويوصف كتاب ابن الساعي في الدراسة الأجنبية بأنه مخطوطة نادرة في السيرة الذاتية تطلعنا على **(الثقافة البللترستية the belletristic culture)**[٢] في بلاط بغداد ومن وجهة نظر الباحث الأجنبي، حيث يذكر في مقدمة الكتاب بعد تحقيقه وترجمته إلى الإنجليزية أن دراسته يمكن أن تساعد على فهم أفضل لمفاهيمهم المسبقة عن النساء الحرائر وجواري الخلفاء والعبيد الإناث، وكذلك أيضا عن النساء بشكل عام في تلك الفترة والبيئة. ونوجز رأي الباحث الأجنبي في الكتاب، بأنه يتكون من تراجم قصيرة عن النساء بدون بُعد سردي، وهو مقترح أو مسودة عن النساء في عصر ابن الساعي يستخدم الإسناد في القصة: روى فلان عن فلان عن فلان...، ويقدم وجهات نظر متعددة حول الخيال العربي والثقافي للبطلات في العصر العباسي، وقد تحولت بعض القصص إلى أساطير وقصص عن الحب، كما حاول ابن الساعي تصوير القصور بصورة مثالية، وقد تضمنت القصص الحكمة والذكاء والقصائد والحكايات.

---

(١) تهتم دراسات أجنبية كثيرة بسيرة هارون الرشيد، وتحكي الكتب الأجنبية عن امتلاك النساء والعبيد والجواري المثقفات الذي يعد ترفا في الإمبراطورية الإسلامية، **هارون الرشيد ولعبة الأمم**، تأليف أندريه كلو، ترجمه عن الفرنسية صادق عبد المطلب الموسوي، مراجعة عبد عون الروضان، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م)، ص٣٩.

(٢) ويقابلها بالعربي **الثقافة الأدبية**، ورد في النص الأصلي هذه العبارة " bring **the belletristic culture** of the Baghdad court to life " **الثقافة البللترستية**، كما وردت بالنص. ووجدت في بعض المعاجم الأجنبية أنها تعني: تكريم الآلهة ˌbelɪˈtrɪstɪ belletristic، belletristic - دراية مكتوبة بالأدب، مكتوبة وتعتبر قيمة جمالية بدلاً من المحتوى، أديب، أدبي، ترجمة الأديب، لها وظيفة جمالي.

نلاحظ أيضا اهتمام الدراسات الأجنبية بالبحث في **قواميس السيرة الذاتية**[1] التي تسلط الضوء على حياة النساء، مثل الاهتمام بحياة نساء الأسر المنغولية الملكية التي وردت في كتاب الصفدي. ومن هذه الدراسات دراسة A Mongol Princess Making hajj: The Biography of El Qutlugh كما Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82 أميرة منغولية تؤدي الحج: سيرة ابنة القوتلوغ لأباغا إيلخان[2] (حكم في الفترة ما بين ١٢٦٥-١٢٨٢)[3] بحثت هذه الدراسة بالتفصيل في السيرة الذاتية لإلخانيد (الدولة المغولية المتمركزة في إيران)، ومن وجهة نظر الباحث فإن هذه السيرة تقدم صورة نادرة لحياة نساء الأسرة المنغولية الملكية خلال الفترة الانتقالية التي أعقبت تحول الإيلخانيد إلى الإسلام. ويسلط الضوء على قضايا متنوعة مثل العلاقات بين المماليك والإيلخان وتأثير عملية الأسلمة على الممارسات التقليدية المرتبطة بالمنظور الجنساني. وتناقش هذه الورقة أيضًا دوافع المؤلف المملوكي الصفدي بإدراج القصة غير العادية للقاتلوغ في قواميس سيرته الذاتية والتي توضح كيف كانت خياراته قد تأثرت ليس فقط بمصالحه الخاصة بل بما جذب قراءه أيضا.

---

(١) كما يطلقون عليها (**قواميس السيرة الذاتية**) وفي الدراسات العربية يطلق عليها كتب التراجم والأعلام.

(٢) كانت القوتلوغ خاتون ابنة أباخان خان (أو أباغا إيلخان (حكم ١٢٦٥-١٢٢)، حاكم المغول الثاني لإلخانات. تلقي قصتها، المتضمنة في القاموس الببليوغرافي لخليل بن أيبك الصفدي (حوالي ١٢٩٧-١٣٦٣)، الضوء على تغيير المعايير الجنسانية خلال التحول الواسع النطاق في الإلخانات إلى الإسلام. انظر يوني براك (يوليو ٢٠١١)، "أميرة منغولية تصنع الحج: سيرة ابنة القوتلوغ لأباغا إيلخان (حكم في الفترة ما بين ١٢٦٥-١٢٨٢). مجلة الجمعية الملكية الآسيوية. وتصور قصتها أيضًا وضع المرأة خلال تلك الفترة. انظر جورج لين (٢٠٠٦) **الحياة اليومية في الإمبراطورية المغولية**، Westport، CT: Greenwood Publishing Group مجموعة غرينوود للنشر، ناشر تعليمي وأكاديمي، موقع المقر الرئيسي سانتا باربرا، كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص٢٤٥-٢٤٧. ترجم إلى العربية، بعنوان: جورج لاين، **سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ (عصر المغول)**، ترجمة تغريد الغضبان، مراجعة سامر أبو هواش (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، دبي: مدارك، ٢٠١١م).

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن حياة نساء الأسرة المالكة لم تشمل فقط الامتيازات، وأن تدخلهن في صراعات السلطة على المحاكم أدى في كثير من الأحيان إلى فقدانهن للسلطة، وفي العديد من الحالات، إلى وفاة عنيفة أيضًا. أشارت الدراسة إلى بعض المراجع الأجنبية التي تهتم بحياة النساء في تلك الفترة وتعتمد كثيرا على كتاب الصفدي مثل: فرانك، هربرت، "النساء تحت سلالات الفتح"، في لانسيوتي، ل، (محرر) لا دونا نيلا سينا إمبريال إي نيلا سينا ريبيليكانا (فيرينز، ١٩٨٠[أعيد نشرها في هـ. فرانكي، الصين تحت حكم المغول، ألدرشوت، ١٩٩٤)، ص ٢٤. Rossabi، موريس، "Khubilai خان والمرأة في عائلته"، في باور، وولفغانغ، (محرر) Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke (Wiesbaden، (١٩٧٩م) ص١٥٣-١٥٤. بل إن البعض يتحدث عن تقسيم العمل بين الرجال والنساء في المجتمع المنغولي باعتباره علامة على المساواة بين الجنسين والشراكة بين الرجال والنساء. على سبيل المثال، سينور، دينيس، "بعض الملاحظات على النساء في التاريخ الآسيوي الداخلي المبكر والوسيط"، في فيت، فيرونيكا، (محرر) دور المرأة في عالم ألطايك (فيسبادن، ٢٠٠٧م)، ص. ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٣) يوني براك، "أميرة منغولية تصنع حجاً: سيرة ابنة القوتلوغ لأباغا إيلخان (حكم في الفترة ما بين ١٢٦٥-١٢٨٢)،" **مجلة الجمعية الملكية الاسيوية**، المجلد: ٢١، الصفحات: ٣٣١-٣٥٩.

وفيما يتعلق بدراسة السيرة الذاتية في العصر الحديث يشتمل كتاب: **كتابة الذات: كتابة السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث**(١) Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature في القسم الأخير منه، "**صوت الأنثى**"، على ثلاثة فصول تركز بشكل خاص على كتابات النساء العربيات الكاتبات، وأشهر السير الذاتية للسيدات العربيات، مثل فدوى طوقان، نوال السعداوي، هدى الشعراوي، لطيفة الزيات وبنت الشاطئ...إلخ وأحد الموضوعات التي أثيرت في هذه الفصول تتعلق بالحدود القائمة بين الروايات السير ذاتية القوية والأعمال التي تعلن صراحةً أنها سير ذاتية. وينصب التركيز هنا على نصوص السير الذاتية ذات التطلعات الأدبية العالية. ويتم تجاهل ما يقترب من الأعمال المتعلقة بالسيرة الذاتية المباشرة، مثل أعمال فاطمة روز اليوسف، الممثلة الشهيرة، وكذلك مذكرات الشخصيات السياسية والاجتماعية البارزة.

وهناك دراسات اهتمت بحالات فردية نسائية وربطت بين دورها السياسي أو الثقافي وكتابة مذكراتها مثل هدى شعراوي في مذكراتها،(٢) أو سيرة رضوى عاشور، حيث بينت بعض هذه الدراسات ارتباط كتابة رضوى عاشور سيرتها بسفرها إلى أمريكا، وبناءً على اقتراح من مرشدها شيرلي جراهام دو بوا، التحقت الباحثة والناشطة والمعلمة والروائية المصرية رضوى عاشور بجامعة ماساتشوستس، وهذا ساعدها على دراسة أدب وثقافة الأميركيين ذوي الأصول الأفريقية. إلى جانب كتابة سيرتها الذاتية لعام ١٩٨٣م، **الرحلة: أيام طالبة مصرية في أمريكا**. وتناقش هذه الدراسة ارتباط عاشور المبكر بالسياسة الثقافية الأمريكية الإفريقية والتي تبحث في مسائل متداخلة مثل العبودية والإمبراطورية والاستعمار في العالم العربي.(٣). وهناك العديد من المقالات التي تربط بين اكتشاف الذات العربية لذاتها والرحلة إلى أمريكا، ليس فيما يتعلق بالمرأة فقط ولكن بالرجل أيضا، مثل صورة مدينة نيويورك في تجربة يوسف إدريس في نيويورك ٨٠(٤).

وعلى العموم حظيت المرأة العربية باهتمام الدراسات الأجنبية، سواء في كتب التراجم والسير القديمة، أو في كتابة المرأة العربية الحديثة والمعاصرة عن نفسها. ومن الباحثين المعاصرين فدوى مالطي دوقلاس، ومارلين بوث اللاتي ترجمت

---

(١) Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild روبن أوستل، إد دو مور، ستيفان وايلد، Saqi Books, 1998 كتب الساقي، ١٩٩٨، de University of Michigan جامعة ميشيغان.

(٢) باعتبارها واحدة من الشخصيات البارزة في ثورة ١٩١٩ في مصر، لعبت هدى شعراوي دورًا رئيسيًا في القومية النسائية المصرية على الصعيدين المحلي والدولي. يدرس هذا الفصل الترجمة العربية (١٩٨١) "الأصلية" والإنجليزية (١٩٨٧) لمذكرات الشعراوي لوضع سياق مشاركة المرأة العربية في المجال السياسي المصري في العقدين الأولين من القرن الماضي "من كتاب **الترجمة وتقاطع النصوص والسياقات والسياسة: وجهات نظر تاريخية واجتماعية ثقافية** (الصفحات ١١١-١٣٢).

Nada Ayad, **Between Huda Sha'rawi's Memoirs and Harem Years, Chapter, from book Translation and the Intersection of Texts, Contexts and Politics: Historical and Socio-Cultural Perspectives** (pp.113-132).

(٣) ايرا دوركين، رضوى عاشور، "النقد الأمريكي الإفريقي، وإنتاج الأدب العربي الحديث،" **مجلة كامبريدج للتحقيق الأدبي ما بعد الاستعماري**، مطبعة جامعة كامبريدج ٢٠١٧م، المجلد٥، العدد١، الصفحات ١-١٩، نشرت على الإنترنت ٥ يناير ٢٠١٨م.

(٤) ميشيل هارتمان، "محاصر مع الأضواء الساطعة للإمبريالية" الذاتية العربية مبنية على وجوه نيويورك العديدة،" **مجلة الأدب العربي** ٣٥ (٣): ٢٧٠-٣٢٨. ديسمبر ٢٠٠٤م.

أعمالهما إلى العربية، وأخريات لم تترجم أعمالهن مثل الباحثة إريل شتريت Ariel M. Sheetrit المتخصصة بالأدب العربي بقسم اللغات والأدب والسينما، بجامعة فلسطين المحتلة المفتوحة، والتي نشرت العديد من المقالات العلمية حول السيرة الذاتية العربية، وكتابة المرأة العربية المعاصرة في مجال الرواية والقصة بشكل عام، ومجال السيرة على وجه الخصوص، مثل فدوى طوقان وليلى أبوزيد وحنان الشيخ، وتبحث عن مواضيع السياسة والنضال والهوية والاغتراب الاجتماعي والغربة في الأعمال الأدبية وأصل الأدب العربي مع الأدب العبري[1].

لعل كل المعطيات السابقة محفزة لدراسة اهتمام الأجانب بحياة المرأة العربية من خلال إيجاد مركز دراسات بينية تبحث عن الدوافع والأسباب التاريخية، والسياسية والأدبية، وتحليل الدوافع بنوعيها الإيجابي والسلبي. وتعد **منشورات معهد الدراسات العربية الإسرائيلية** مادة ثرية للبحث والدراسة عن الاهتمام بالسير العربية عموما، وأسباب ترجمتها إلى لغات أخرى كالعبرية منها، **البئر الأولى: بيت لحم الطفولة**[2]. والمرأة العربية على وجه الخصوص، منها، **طريق صخري: النساء العربيات قائدات سياسيات في فلسطين المحتلة**[3].

– الاهتمام بالممارسة النقدية في تحليل النصوص العربية وبالمتن النقدي العربي

عرفت بعض الأسماء الأجنبية في الأوساط الأدبية والنقدية بأنها اهتمت بالسيرة العربية، ومنها: شاربز بوشنيل، وفرانز روزنثال، وجورج ميش، وهيلاري كلباترك، سرجي روسكي، وروين أوستل، وزلهايم، وغرونباوم، وأوستن، ودوايت وغيرهم. كما برزت ظاهرة التأليف المشترك في الإصدارات الأجنبية التي كتبت عن السيرة العربية، وترجم بعضها إلى العربية. وتتمحور هذه الإصدارات حول دراسة السيرة في التراث العربي القديم، مثل كتاب **ترجمة النفس: السيرة الذاتية في التقليد الأدبي العربي** الذي عني مؤلفوه بدحض المغالطة التي شاعت في الأدب الغربي حول كون السيرة الذاتية نوعاً غربياً خالصاً، لم تعرفه التقاليد الأدبية الأخرى غير الغربية. وحالوا تبديد الوهم الذي أشاعته

(١) تعمل رئيس المجموعة البحثية "الروايات العربية للهجرة والرحلة، نذكر على سبيل التمثيل بعض الدراسات، إربيل شتريت، "الاستراتيجيات السردية لتعريف الذات والصوت في عودة ليلى أبوزيد إلى الطفولة،" ودراسة بعنوان "سيرة الشعراء: السيرة الذاتية والطفرات في رحلة فدوى السردية،" **مجلة الأدب العربي**، ١ يناير ٢٠١٢م.

(٢) جبرا ابراهيم جبرا، (الناشر: معهد فان لير في القدس والأندلس، باللغة العبرية، ٢٠٠٣م) هذا الكتاب هو ترجمة لواحدة من أكثر السير الذاتية إثارة للاهتمام التي كتبت على الإطلاق باللغة العربية. يصف جبرا (١٩٢٠-١٩٩٤)، طفولته في بيت لحم والقدس قام عادل مناع، مدير مركز دراسات المجتمع العربي في معهد فان لير في القدس، بتحريره وكتب كلمة ختامية حول هذا الموضوع وغيرها من المؤلفات الخاصة بالسيرة الذاتية باللغة العربية.

(٣) خولة أبو بكر، **طريق صخري: النساء العربيات قائدات سياسيات في فلسطين المحتلة** (الناشر: معهد فان لير في القدس والأندلس، باللغة العبرية، ١٩٩٨م)، يناقش هذا الكتاب زيادة مشاركة المرأة العربية في السياسة المحلية والوطنية. إنها دراسة توثق هذه الظاهرة وتحللها في سياق الوضع الاجتماعي السياسي الفريد للعرب في فلسطين المحتلة. وتقدم الدكتورة خولة أبو بكر قصصاً للعديد من النساء العربيات، معززة بروحهن الجريئة وإحساسهن بالقيادة، اللاتي نجحن في الجمع بين رعاية أسرهن والنشاط العام للنهوض بوضع المرأة العربية، وتستعرض أبو بكر العديد من العقبات، داخل المنزل وخارجه على السواء، والتي يجب على النساء اللاتي تمت مقابلتهن التغلب عليها حتى يتم دمجهن في النشاط العام في مناطقهن.

القراءة الاستشراقية عن ندرة السيرة الذاتية في الأدب العربي. فدرسوا السيرة الذاتية العربية دراسة نصيّة، باختيار نماذج تطبيقية من بعضها، وتقديم مسرد شامل بما يزيد عن ١٥٠ عنواناً في السيرة الذاتية وترجمة النفس العربية حتى مطلع القرن العشرين[١].

وفي إطار دراسة السيرة في العصر الحديث ظهر كتاب بعنوان: **كتابة الذات: كتابة السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث**[٢] Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature، وهو عبارة عن مجموعة مقالات ألقيت في مؤتمر عن السيرة العربية الحديثة[٣] وقام بمراجعته عدد من المختصين في مجال السيرة مثل دوايت رونالدز[٤]. ويقدم هذا المجلد نتائج أحدث الأبحاث التي كتبت حول موضوع السيرة الذاتية العربية من منظور النظرية الأدبية من قبل كبار الخبراء في الأدب العربي الحديث من أوروبا والعالم العربي. ويشكك هذا الكتاب في الرأي القائل بأن السيرة الذاتية لم تكن محورية في التقاليد الأدبية للعرب.

تغطي فصول هذا الكتاب مجموعة واسعة من مواد السيرة الذاتية وتتراوح مداها من القرن السابع عشر إلى يومنا هذا. كما يشتمل هذا العمل على مقدمتين تمهيديتين، إحداهما للروائي المصري إدوار الخراط، والثانية لروبن أوستل، متبوعةً بأربعة وعشرين فصلاً كتبها دارسون أوروبيون وعرب. وتجمع معظم الملاحظات على تأخر دخول دراسة السيرة الذاتية إلى مجال النقد الأدبي الغربي، وهذا هو الحال في العالم العربي.

وقد قام المحررون بتبويب الأوراق البحثية المجمعة تحت ثلاثة عناوين رئيسة، الأول بعنوان "**رحلات التعريف الذاتي**"، نظرًا لأن العديد من النصوص العربية في القرن التاسع عشر والتي تقارب المفهوم الغربي للسيرة الذاتية كانت مدفوعة جزئيًا برحلات المؤلفين إلى أوروبا، بينما حافظ بعض هؤلاء الكتاب على شكل حساب السفر العربي الكلاسيكي، وطور آخرون استجابات أدبية خاصة للظروف الثقافية للقرن التاسع عشر، وخلقوا نصوصاً تتحدى التصنيف ببساطة إما بأنواع عربية أو غربية. ويقدم في هذا القسم مقدمة (ممتازة) لغير العرب عن هذه اللقاءات الأدبية (الرائعة) مع الغرب، بما في ذلك روايات اثنين من المسافرين المصريين إلى المعارض العالمية في باريس؛ السيرة الذاتية المثيرة للاهتمام "نقد العلاقات بين الجنسين" للكاتب المسيحي اللبناني أحمد فارس الشدياق؛ ومذكرات "أب المسرح المصري" اليهودي، يعقوب صنوع[٥].

---

(١) تحرير دوايت رونالد، **تفسير الذات: السيرة الذاتية في التقليد الأدبي العربي**، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠١م. وقد ترجمه إلى العربية. سعيد الغانمي (٢٠١٠م).

(٢) روبن أوستل، إد دو مور، ستيفان وايلد، كتب الساقي، ١٩٩٨م، جامعة ميشيغان.

(٣) "كتابة الذات" هي مجموعة متنوعة تجمع بين وقائع الاجتماع الثاني للمعلمين الأوروبيين في الأدب العربي (EMTAR)، الذي عقد في كلية سانت جون، أكسفورد، ٥-٩ أبريل ١٩٩٥م.

(٤) كذلك كوبهام، كاترين، **المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية**. المجلد ٢٧، العدد١، (مايو ٢٠٠٠)، ص ١٠٩-١١١. و سيماوي، سعدي أ. الأدب العالمي اليوم، المجلد ٧٣، العدد. ١، (شتاء ١٩٩٩)، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٥) يرى دوايت يتم ترك العديد من المقاطع العربية المذكورة دون ترجمة، على الرغم من أن القطع يجب أن تظل في متناول الجميع من غير المتخصصين.

وعنونت الفصول الستة عشر التالية عنوان بـ "**السيرة الذاتية من النظرية إلى التطبيق**". وهي تتراوح بين التحليلات المفصلة للنصوص الفردية، والمقالات المقارنة التي تتناول موضوعات مثل تصوير الطفولة، والبدايات السردية للسيرة الذاتية، وروايات السجن. وتكمن أهمية إحدى المساهمات الحقيقية لهذا المجلد في إعطاء إحساس بمدى حضور تقاليد السيرة الذاتية العربية الحديثة. وتتناول هذه المقالات النصوص والمؤلفين - ذكورا وإناثا - المنتمين إلى المغرب والجزائر ومصر وفلسطين ولبنان وسوريا والعراق. وتعد المعلومات البيليوغرافية المتضمنة في هوامش هذه الفصول مساهمةً مهمة جدًا. تقدم المقالات أيضًا نصوصًا تغطي مجموعة كاملة من المذكرات واليوميات وروايات السيرة الذاتية والسيرة الذاتية وفق التسمية الغربية.

ولعله قد اتضح لنا مدى اهتمام الدراسات الأجنبية بالسيرة العربية، واهتمامها كذلك بإصدار سلسلة من الكتب المدرسية التي تهم فئة القراء من الطلاب والمتعلمين للأدب العربي، ومن تلك الإصدارات سلسلة **الثقافة الأدبية العربية، قاموس السيرة الأدبية**، ويشمل تقييمات لقياس تأثير الأعمال والتعريف بالأدباء[١]. ، وتم إصدارها في سلسلة مجلدات[٢] بعنوان مقالات عن السيرة العربية، أصدرتها دار النشر الألمانية[٣]، وأدنبرة، منها على سبيل المثال:

- مقالات في السيرة الأدبية العربية (٣): ١٨٥٠-١٩٥٠[٤].
- الثقافة الأدبية العربية، ٥٠٠-٩٢٥ (قاموس السيرة الأدبية)[٥].
- السيرة الذاتية في الثقافة العربية المعاصرة[٦].

ولعلنا نختم هذا المحور، بالإشارة إلى رأي لبول لوندي مفاده أن الأدب العربي غني بالسيرة، ونال تقدير العلماء الأوروبيين منذ بدء الدراسات الأكاديمية الغربية في أواخر القرن السابع عشر، وهو أحد أهم مصادر الدراسات الثقافية والتاريخية العربية. ولكن لم يتم الاهتمام الكافي بالروايات الذاتية العربية، التي كانت موجودة على أنواع مختلفة تقريبًا منذ بدايات الأدب العربي في أواخر القرن الثامن وبداية القرن التاسع. وقد أظهر دوايت رينولدز مؤخرًا أنه بحلول

---

(١) يعرض **قاموس السيرة الأدبية** بشكل منهجي سير الحياة المهنية ونقد الكتاب من مختلف العصور وجميع الأنواع من خلال مجلدات مخصصة لأنواع محددة من الأدب وفترة زمنية. للحصول على قائمة مجلدات معجم السيرة الذاتية الأدبية مرتبة حسب النوع. **الثقافة الأدبية العربية** كتاب (٣١١)، ٥٠٠-٩٢٥ **(قاموس السيرة الذاتية الأدبية)**، (٢٢ أبريل ٢٠٠٥م). مايكل كوبرسون (محرر)، شوكت م. توراوا (محرر).

(٢) مالكولم لوري (مؤلف)، ديفين ج. ستيوارت (مؤلف)، **سلسلة: مقالات في السيرة الأدبية العربية (كتاب ١٧)**، الناشر: Harrassowitz Verlag (موزع) (٣١ ديسمبر ٢٠٠٩م).

(٣) تعد HARRASSOWITZ واحدة من أبرز الناشرين الأكاديميين الدوليين. مقرها فيسبادن-إربنهايم بألمانيا.

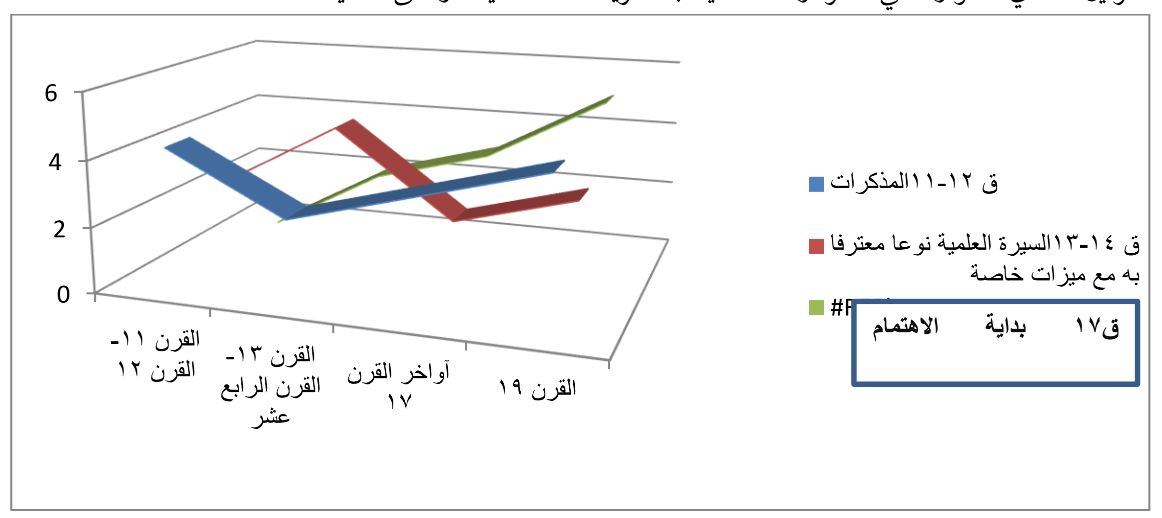
(٤) سلسلة: **مقالات في السيرة الأدبية العربية** كتاب (٣)، الناشر: Harrassowitz Verlag (موزع) (٣١ ديسمبر ٢٠١٠).

(٥) مايكل كوبرسون (محرر)، شوكت م. توراوا (محرر)، السلسلة: قاموس السيرة الأدبية (كتاب ٣١١)، ٤٨٠ صفحة، الناشر: Gale Research Inc؛ الطبعة الأولى (٢٢ أبريل ٢٠٠٥م).

(٦) فاليري أنيشتشينكوفا، **هويات السيرة الذاتية في الثقافة العربية المعاصرة**، سلسلة: دراسات أدنبرة في الأدب العربي الحديث، مطبعة جامعة أدنبرة، حقوق التأليف والنشر التاريخ: ٢٠١٤م.

القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أصبحت السيرة الذاتية العلمية نوعًا معترفًا به، مع ميزات خاصة، شملت دراسات الطفولة (أو عدم وجودها)، والدراسات العليا في إطار الدارسين المعنين، والجدل الأكاديمي[١]. وكتب بعض الدارسين العرب رسائلهم الجامعية باللغة الإنجليزية عن السيرة العربية ومنهم على سبيل المثال صالح معيض الغامدي في دراسته **السيرة الذاتية في الأدب العربي الكلاسيكي: نوع أدبي تم تجاهله**، وتحية عبد الناصر في **السيرة الذاتية الأدبية والنضالات القومية العربية** عن السيرة الذاتية العربية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية[٢].

لعله أصبح لدينا تصور شبه واضح عن مدى اهتمام الدراسات الأجنبية بالسيرة العربية، ولعلنا خرجنا بتصور تاريخي عن المنجز العربي في حقل السيرة في منظور الدارس الأجنبي، فبحسب النتيجة التي توصل إليها بول لوندي، من أن الاهتمام الأجنبي بالسيرة العربية بدأ أكاديميا في آواخر القرن السابع عشر، ولكن بحسب رأيه كانت السيرة موجودة بأنواع مختلفة منذ بدايات الأدب العربي في أواخر القرن الثامن وبداية القرن التاسع، ويوجد كذلك مذكرات أُلفت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وكانت مليئة بالذكريات الشخصية، وحتى الحميمة.



الاهتمام التاريخي الغربي بالسيرة العرية ١

ثانيا: قضايا السيرة الذاتية العربية في المنجز الغربي

لعله من خلال استعراضنا للدراسات الأجنبية حول السيرة/ السيرة الذاتية العربية، نخرج بتصور عام عن القضايا التي التفت إليها الدارسون الأجانب، سنجملها ثم نقف على أهمها وأكثرها تكرارا. ومن أهم الموضوعات التي درست في مقالاتهم: العبقرية في الشخصية العربية، ورحلات الحج، والأميرات الجواري، والتحول الديني إلى الإسلام، وحكايات المرأة عن المرأة، وأدوار الجنسين، والحروب الصليبية، والثقافة الإسلامية في العصور المختلفة وخصوصا الوسطى وعصر المماليك، والتصوف.

---

(١) بول لوندي "البحث عن السيرة الذاتية العربية،" **مجلة تاريخ العصور الوسطى** ١٨ (٢): ٤٣٠-٤٥١ أكتوبر ٢٠١٥م.

(٢) **Literary Autobiography and Arab National Struggles, Tahia Abdel Nasser**، سلسلة: دراسات أدنبرة في الأدب العربي الحديث الناشر: مطبعة جامعة أدنبرة، طبعة واحدة (١ سبتمبر ٢٠١٧).

وقد اهتم الدارسون الأجانب بالتعرف على حياة العرب وفكرهم وعالمهم، بما في ذلك البطولات والأمجاد، وعالم الغيبيات، والروحيات والصوفية، فالفوا سيرا لشخصيات بطولية عرفت في العالم العربي، وترجموا ما كتب عنهم، ودرسوا قضايا مهمة عن مكونات الشخصية الإسلامية التاريخية. ولعلنا نجمل أهم القضايا التي بحثت في مجال السيرة العربية، فيما يلي:

١-قضية المنح الدراسية وقراءة الفكر العربي والتنقيب في الوثائق الشخصية

نلاحظ اختلاف اهتمام الدراسات الأجنبية بالسيرة العربية بحسب أهداف المؤلفين أو أعضاء لجنة التحرير والترجمة، ومن هذه الأهداف تعريف الباحثين والطلاب وجمهور القرّاء من غير المختصين بالموروث الأدب العربي، كما يصرح بذلك أعضاء المكتبة العربية بالتعريف بكتاب ابن الساعي الذي تم تحقيقه بموجب منحة مقدمة من معهد جامعة نيورك بأبي ظبي وبالتعاون مع دار النشر التابعة لجامعة نيورك. وتشير المقدمة إلى أبرز منجزات المرأة في عصر ابن الساعي من خلال سير النساء اللاتي ترجم لهن.

ولو لاحظنا العناوين الواردة على أغلفة الكتب والمقالات سنجد أن قضيتهم ليست هي البحث عن النوع الأدبي وإشكالياته في الأدب العربي، وإنما هي دراسات لقضايا متعددة حول الأدب العربي، فعلى سبيل المثال، فأبحاث جوليا براي حول الكتابة العربية في القرون الوسطى تجمع بين التاريخ الأدبي والاجتماعي، على أساس أن الأدب جزء لا يتجزأ من العملية التاريخية والفهم التاريخي، ولذلك كتبت حول الأدب العربي الحديث في أوائل العصور الوسطى من أجل تاريخ كامبريدج الجديد للإسلام (كامبريدج، ٢٠١٠) وكتبت دراسة مسحية لنوع الجنس في الكتابة العربية في القرون الوسطى ومنحة تاريخية حديثة لـ النوع الاجتماعي في القرون الوسطى المبكرة (كامبريدج، ٢٠٠٤م). وقامت بتحقيق في تاريخ عائلات رجال مسلمين من القرون الوسطى في السيرة العربية في العصور الوسطى كشكل أدبي، ونقيس على هذه المنح دراسات كثيرة، لنجد أن معظم الدراسات جمعت بين قضايا الأدب وقضايا أخرى بموجب المنح الدراسية والبحثية.

٢- قضية إعادة بناء قصص حياة شخصيات تاريخية مهمة

تتصدر السيرة العربية اهتمام الجامعات الأجنبية بوصفها جزءا من موروث الحضارات الإنسانية، ولعل من أبرز هذه الجامعات جامعة كامبريدج التي أصدرت **السيرة العربية الكلاسيكية: ورثة الأنبياء في عصر المأمون** Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of Al-Ma'mun للكاتب مايكل كوبرسون Michael Cooperson[1]. وقد صدر هذا الكتاب بوصفه جزءا من دراسات كامبريدج للحضارة الإسلامية، وقدم المؤلف والمحرر المأمون ومعاصريه بوصفهم ورثة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهم (صناع العالم الإسلامي) ونظر كوبرسون إلى السيرة الذاتية العربية الكلاسيكية بوصفها صانعة الحضارة.

وأوضح كوبرسون كيف استخدم العلماء المسلمون مفاهيم الوريث The Heirs وشرح أيضًا كيفية استخدم العلماء العرب في العصور الوسطى **للسيرة الذاتية** لإعادة بناء قصص حياة شخصيات تاريخية مهمة. وكوبرسون هو

(١) مايكل كربسون، ديفيد مورغان (محرر) **السيرة العربية الكلاسيكية: ورثة الأنبياء في عصر المأمون**، تم النشر في ١٢ يناير ٢٠١١م مطبعة جامعة كامبريدج، (نُشر لأول مرة في ٢٤ مايو ١٩٩٦م).

أيضا مترجم لعدد من الأعمال العربية والفرنسية لينقل مفهوم الوريث عن الثقافة العربية الكلاسيكية مثل دراسته لجرجي زيدان وريث الخليفة.

يتشارك عادة في الكتاب مؤلف ومحرر ومترجم، وينتمون إلى أكثر من مؤسسة أكاديمية ويقوم بإعادة استعراض الكتب أكثر من باحث، ومثل هذه المشاركات هي في حد ذاتها إعادة بناء للقصص العربية الشخصية من وجهة نظر استشراقية. فكتاب كوبرسون عن عصر المأمون على سبيل المثال، قد قام بمراجعته عدد كبير من الباحثين في مجلات علمية ومن المؤكد أنهم قد تأثروا بمفاهيم الكاتب. حيث يوصف بأنه كتاب (رائع)[١].

٣- قضية رسم خريطة الحضارة الإسلامية ونسبة نفوذ المسلمين والتأثر بالأفكار الدينية

تعد كتب التراجم مرجعا للدراسات الأجنبية بوصفها مصدرا إحصائيا لمعرفة نسبة أعداد المسلمين ونفوذهم، وبالنظر في مراجع الباحثين تعد كتب السيرة مرجعا للمتخصصين في الدين المقارن أو الأديان الأخرى، أو الأديان الإبراهيمية، ولمن يبحث عن الشيعة وغيرهم من المذاهب. ويؤكد ذلك ما ذكرته الباحثة أليسون فاكا Alison Vaccaاعترافًا بأننا لا نعرف إلا القليل عن الفتوح/ الاستيطان (settlement) العربي والسكان المسلمين في أرمينيا وألبانيا القوقازية خلال الفترة العباسية، فإن هذه المقالة تتناول المعلومات المتوفرة في ملخصات سير ذاتية محددة باللغة العربية مثل: أعمال السماني[٢] وابن العاطي وياقوت، والصفدي وابن سليمان. إنه يبحث في دخول المسلمين البارزين (من القرنين الرابع / الحادي عشر إلى السابع / الرابع عشر) مع النسبة المتعلقة بالمقاطعات الشمالية الثلاث. وترى الباحثة أن كتب السيرة تحكي هذا التنوع العرقي، والتواصل الجغرافي والأكاديمي والأيديولوجي المتصوّر بين الشمال والأراضي الأكثر مركزية للإسلام، وعلى وجه التحديد، المجال الثقافي الفارسي. لاحظنا كيف أن الباحثين الأجانب ينخرطون في دراسة الإسلام والعلاقات الثقافية والسياسية، ودور النساء في القرون الوسطى كوسيط ثقافي في بيئات متنوعة عرقيًا ودينيًا، ويتناولون مثل التنوع العرقي والعبودية والتعريف الجغرافي للإسلام، وملامح الصوفية، والزهد والسفر إلى بلاد العلم وطرق الانتقال، والسلطة[٣].

---

(١) قام بمراجعة هذا الكتاب مجموعة من الباحثين نذكر بعضهم، محمد قاسم زمان في **مجلة العربية**، مجلة رابطة أساتذة اللغة العربية، إصدار جامعة جورج تاون. **مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية**. ووصف بأنه مسرد كوبرسون مفيد للغاية، وكذلك ثبت المراجع الواسعة والمركزة جيدًا. **مجلة الأكاديمية الأمريكية للدين**. "تعكس هذه الدراسة الموثقة والغنية بالكفاءة اللغوية في اللغة العربية وعمق القراءة التي أصبحت نادرة بشكل متزايد مع تراجع تخصصات دراسة المنطقة على مدى العقدين الماضيين. المؤلف ينجح في إعادة النظر في مصادر معروفة، حيث يتم بذل جهد كبير للوصول إلى القارئ العام، مع مسرد كامل في بداية الكتاب، وترجمة وشرح للغة العربية والإسلامية في كل فصل، ومقدمة ودية للغاية حول أساسيات الرواية التاريخية الإسلامية المبكرة ... محفزة". هذه الدراسة تلقي الضوء على أصول وتطور السيرة العربية الكلاسيكية". مراجعة الدراسات الدينية، **المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية**.

(٢) تنتمي الدولة السامانية إلى نصر بن أحمد الساماني الذي ولاه الخليفة المعتمد على ما وراء النهر سنة ٢٦١هـ، وكان لنصر هذا أخ يدعى "إسماعيل الساماني" فولاه الخليفة بخارى.

(٣) أليسون فاكا، "نسبا الشمال: مسلمون من أرمينيا وألبانيا القوقازية وأذربيجان في قواميس السيرة العربية (من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجري) **مجلة العربية**، للدراسات العربية والإسلامية ٦٢ (٤): ٥٢١-٥٥٠ - أغسطس ٢٠١٥م، الناشر: بريل للنشر الأكاديمي.

٤-قضية التصوف

اهتم الدارسون الأجانب بمعرفة المجتمع العربي من الداخل عن طريق تفكيك وحداته الصغيرة ومكوناته، فرجعوا إلى كتب السير والتراجم والمخطوطات ليكتشفوا قضايا غامضة بالنسبة لهم مثل قضية **التصوف**، فبعضهم اهتم بسيرة ابن تيمية لتوضيح موقفه من الصوفية على سبيل المثال، كما فعل الباحث الأندونوسي محمد زمزم في مقالته Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah إعادة بناء الفكر الصوفي - والمناهض للصوفية وموقف ابن تيمية[١]. وتحلل هذه المقالة موقف ابن تيمية وفكره في التصوف ومعاداة الصوفية، وتشير إلى شهرة ابن تيمية بأنه عالم مسلم معادٍ للصوفية، وكان هناك عدد من السلفيين الحديثين الذين يدحضون أي علاقة لابن تيمية بالصوفية، فقد انتقد ابن تيمية العقائد الفلسفية مثل الصوفية، مثل وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد التي تعتبر خارجة عن أسس الإسلام. فابن تيمية يقدم إلى جانب انتقاداته حلًا من خلال استعادة التقاليد القديمة والحقيقية للصوفية عندما يُنظر إليها على أنها تحجب أصالة المعرفة القائمة على القرآن والسنة. ويعتمد الباحث على مراجع في السيرة الذاتية وعلم الأنساب ليصنف أنساب جماعة ابن تيمية، مثل عبدالقادر الجيلاني، وابن طايح، وابن رجب، وابن القيم الجاوي، كما يراجع بعض أعمال ابن تيمية مثل الرسالة الصفدية، ليستخلص بعض أفكار ابن تيمية في التصوف التقليدي، وأفكاره التي يؤمن بها أو ينتقدها، ويستعرض بعض الأفكار بهدف إعادة بناء الفكر المعادي لابن تيمية، وبغض النظر عن ماذا تستعرض هذه المقالة من أفكار بشأن التصوف فإنما يهمنا هنا أنها تعتمد على سير الأشخاص وفكرهم[٢].

اهتم أكثر من باحث أجنبي بشخصية ابن تيمية معتمدين في تصوير فكره على سير وتراجم طلابه، أو على مخطوطات نادرة، وتم استعراض هذه الأعمال في مقالات صحفية متعددة مثل المقال الصحفي A new source for the biography of Ibn Taymiyya **مصدر جديد لسيرة ابن تيمية**، لكاترينا بوري التي تذكر بأن الدارس الذي يقترب من دراسة حياة ابن تيمية المضطربة سوف يدرك أن شمس الدين الذهبي، تلميذه الشافعي الشهير، هو بالفعل أحد المصادر الرئيسية لسيرة الباحثين الحنبليين. وتحتوي كتب الذهبي على العديد من الإشارات السيرة الذاتية لابن تيمية، وقد تم التعرف على أحد هذه المخطوطات مع مصدر المخطوطة الوارد في هذا المقال. يقدم المقال باختصار المصدر، ويناقش محتواه وأهميته بالنسبة للسير الذاتية المبكرة لابن تيمية كما يتضح من النص، ويطرح بعض الأسئلة حول حالة الإجماع على الفقيه الحنبلي بين زملائه الدمشقيين التقليديين. تُرفق بالمقدمة نسخة وترجمة مشروحة للنص العربي[٣].

---

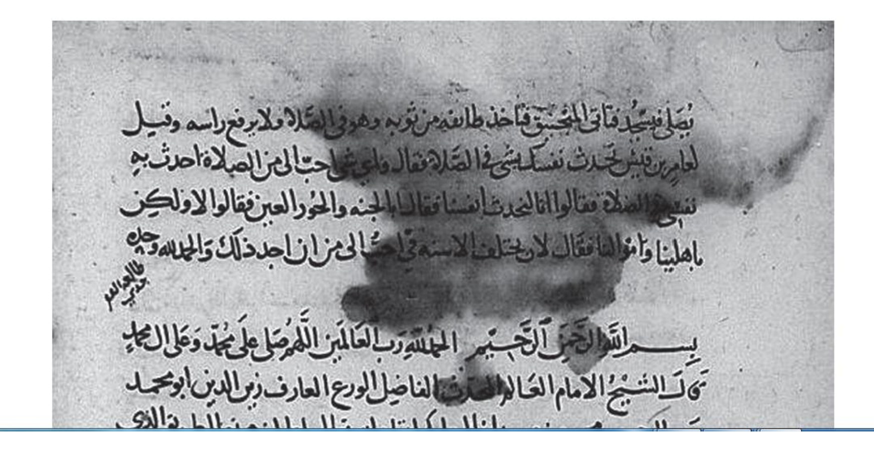
(١) محمد زمزم، "إعادة بناء أفكار ومواقف صوفية: أنت صوفي بن تيمية،" الفلسفة، **مجلة التصوف والفكر الإسلامي**، المجلد٧، العدد١ يونيو٢٠١٧، ص١٢-٣٦. باللغة الأندونسية.

(٢) انظر محمد زمزم، "إعادة بناء أفكار ومواقف صوفية،" ص ١٤. ص ٢٤.

(٣) كاترينا بوري، "مصدر جديد لسيرة ابن تيمية،" مجلة **نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية**، جامعة لندن، المجلد ٦٧، رقم ٣ (٢٠٠٤م)، نشر بواسطة: مطبعة جامعة كامبريدج نيابة عن كلية الدراسات الشرقية والإفريقية، الصفحات ٣٢١-٣٤٨.

وتأكيدا على الكلام السابق أعلاه، يوثق الهولندي أرجان بوست في مقاله المخطوطة العربية والترجمة، كما في الشكل التوضيحي الآتي، الملتقط من النص الأصلي للمقالة[١].

A GLIMPSE OF SUFISM FROM THE CIRCLE OF IBN TAYMIYYA 171



A GLIMPSE OF SUFISM FROM THE CIRCLE OF IBN TAYMIYYA 173

Arabic Text

رِسَالَةُ السُّلُوكِ

تأليف

زين الدين أبو محمد عبد الرحمن بن محمود بن عبيدان البعلبكي

المتوفى سنة ٤٣٧هـ/ ٣٣٣١م

/18ب/ بسم الله الرحمن الرحيم

ويقدم هذا المقال كما يشير بوست إلى شهادة أخرى حول حقيقة أن بعض أشكال الصوفية كانت موجودة وسط دائرة طلاب ابن تيمية وأتباعه، واستنادا إلى مخطوطة فريدة من دمشق، قدمت في المقال لأول مرة بعنوان رسالة السلوك مع ترجمة لها إلى الإنجليزية (رسالة بولس الرسول على الطريق الروحي) ومؤلف هذا المخطوط هو زين الدين البعلبكي (المتوفى ١٣٣٣/٧٣٤)، وهو طالب من السنبل لابن تيمية كان أيضًا تدرب على الطريقة الصوفية. تسبق ذلك دراسة ألقت الضوء على كتاب البعلبكي السياق الفكري، الذي يهتم في المقام الأول بمكان الصوفية في ابن دوار تيمية. تتابع المقالة بعد ذلك سيرة البعلبكي بعض الملاحظات ذات الصلة على مخطوطة رسال السلوك وطباعتها وترجمتها[٢].

---

(١) أرجان بوست، "لمحة عن التصوف من دائرة ابن تيمية: طبعة وترجمة البعلبكي (توفي ١٣٣٣/٧٣٤) رسالة بولس الرسول على الطريق الروحي (رسالة السلوك)".

(٢) أريجان بوست، **مجلة الدراسات الصوفية**، جامعة أوترخت الهولندية، المجلد ٥، العدد ٢، (٢٠١٦م) ص ١٥٦ - ١٨٧.

٤- البحث عن أسباب الازدهار الثقافي والاقتصادي والحضاري لعواصم المدن العربية والإسلامية

لفت أنظار الدارسون الأجانب ازدهار بعض العواصم العربية، وقد عرفت العاصمة العباسية بغداد تقدما اقتصاديا لم يسبق له مثيل في عهد هارون الرشيد، وذاع صيته في كل أرجاء المعمورة ليس من خلال المؤرخين والكتاب فقط وإنما من خلال الرحالة والتجار[١]. وقد اهتموا بكتب التراجم والسير لفترة الزهو الحضاري الإسلامي لبعض الدول مثل مدينة بغداد.

٥- الاهتمام بالعبقرية العربية

اهتم الغرب بالمجد الإنساني الذي حصل عليه العرب، ودراسة الشخصيات الإسلامية، ومن الأمثلة على هذا النوع من الدراسات كتاب (**ابن خلدون: سيرة فكرية** Ibn Khaldun: An Intellectual Biography Hardcover) للمؤلف روبرت إيروين Robert Irwin، حول فكر العبقرية العربية التي تجلت في **المقدمة** the Muqaddima لابن خلدون الذي يصنفه المؤلف كأحد أعظم العقول في العالم. ومن وجهة نظر المؤلف فإن مؤلف المقدمة عبقري، ليس معروفاً تمامًا كما يجب أن يكون، وأفكاره يُساء فهمها على نطاق واسع. وفي هذه السيرة الفكرية الرائدة كما يصفها المؤلف، يقدم روبرت إيروين وصفًا جذابًا وموثقًا عن حياة ابن خلدون الاستثنائية وأوقاته وكتاباته وأفكاره.

كما يروي إيروين كيف أن ابن خلدون، عاش سلسلة طويلة من المناصب في البلاطات الإسلامية المضطربة في شمال إفريقيا وإسبانيا المسلمة، ليصبح لاعبًا سياسيًا رئيسيًا بالإضافة إلى اشتغاله بالتدريس والكتابة. كما يبحث إيروين في مقدمة ابن خلدون معتمدا على العديد من المصادر المعاصرة الأخرى، ليبين التناقضات التي شهدها عصر ابن خلدون، ويقدم ابن خلدون بوصفه صوفيا مخلصا كان مهووسًا بالغيبيات والمستقبليات، وكان يعيش في عالم غريب في كثير الأحيان يختلف تمامًا عن عالمنا.

تعامل بعض الدارسين الأجانب مع سير بعض العرب وكأنهم أساطير مثل أسامة بن منقذ وعبدالله بن بلقين وغيرهم كثير. فقد بحث بابلو تورنيلي عن أسطورة الأمير أمين ماجد أرسلان في مذكراته، الذي كان معروفًا في أوروبا والأرجنتين باسم الأمير أمين أرسلان، يقول عنه تورنيلي بأنه كان أسطورة داخل المجتمع العربي الأرجنتيني. وصل إلى الأرجنتين في عام ١٩١٠ كقنصل عام للإمبراطورية العثمانية ولم يغادر البلاد التي تبنى جنسيتها في عام ١٩٢١. وأصبح كاتباً ومحررًا محترمًا باللغة الإسبانية بوصفها اللغة الرابعة التي تعلمها وهو في عمر ٤٢ عامًا، وقد انضم أرسلان إلى النخبة الأدبية والسياسية في البلاد. وقضى السنوات الخمس والعشرين الأولى من حياته في موطنه الأصلي في جبل لبنان، وأكثر من عقد في أوروبا (باريس وبروكسل) وأكثر من ثلاثة عقود في الأرجنتين. ونشر بالعربية والفرنسية والإسبانية. وكان مصير أهل سوريا الكبرى هو مصدر قلقه الرئيسي ليوم وفاته. وفي هذا المقال نتعامل تورنيلي مع آرائه السياسية خلال الأجزاء الثلاثة الرئيسية من حياته. ونجد الكثير من الدراسات الأجنبية المشابهة التي تتعمق في دراسة الشخصية العربية وأبعادها من خلال دراسة السير والمذكرات.

---

(١) انظر أندريه كالو، **هارون الرشيد لعبة الأمم**، ص ٧.

ثالثا: المقاربات النقدية لجنس السيرة الذاتية في منظور الدراسات الأجنبية ومدى تباين هذه الآراء أو توافقها مع رؤى النقاد العرب

كما رأينا في المحور السابق، لم تكن قضية الممارسة والتطبيق هي القضية المركزية في الدراسات الأجنبية، ولكن الممارسة النقدية للسيرة العربية في الدراسات الأجنبية، هي جزء من قضايا عميقة ومتشعبة في تخصصات متداخلة، شغلت فئات متعددة من الباحثين الأجانب؛ ولذلك سنركز في هذا المحور على قضيتين هامتين، هما:

القضية الأولى: **القضايا النقدية المرتبطة بالسيرة العربية.**

القضية الثانية: **الانتماء الأكاديمي لباحث السيرة.**

أولا: القضايا النقدية بالسيرة العربية

انشغلت بعض الدراسات الأجنبية بدراسة القضايا النقدية في السيرة العربية، ولكنهم لا يكادون يجتمعون على رأي واحد فيما يخص السيرة العربية، وقد حاولنا تتبع بعض الأفكار على تباينها، وتحديد مدى انتشار أفكارها في الدراسات العربية على النحو التالي:

فكرة -النوع الأدبي المحظور في المنطقة العربية

روجت بعد الدراسات الغربية فكرة أن السيرة الذاتية هي النوع الأدبي "المحظور" في المنطقة العربية، وفي هذا الترويج ظلم للسيرة العربية لكونهم تعاملوا معها من منظور التقاليد الغربية العالمية، ورسخوا فكرة غياب **الأنا** المحظورة في الثقافة العربية، وللأسف سارت وراء هذه الفكرة دراسات عربية وتبنتها، وهي فكرة مغلوطة غير صحيحة.

وعلى الرغم من اتفاق هذه الفئة على تهميش الأنا في الثقافة العربية فقد اهتموا بتحليل نماذج على شكل السير الغربية في السير المعاصرة، مثل سيرة **الأيام** لطه حسين، وسيرة **الخبز الحافي** لمحمد شكري، وتعاملوا معها على أساس أنها الشكل المشابه للنموذج الغربي. وانساق وراء هذه الفكرة الفكر العربي في كثير من دراساته.

-فكرة - الجنس الأدبي الكلاسيكي المتجاهل

تعد القضية الأكثر مثارا للجدل في الدراسات الغربية عن السيرة العربية قضية وجود السيرة في الموروث العربي، فبعض الدراسات الغربية انكرت وجود السيرة في التقاليد الأدبية العربية، وبعضها مؤخرا أثبتت وجودها بالاعتماد على فكرة لناقد عربي راجت في الدراسات الأجنبية تثبت وجود السيرة الذاتية في الأدب العربي القديم للناقد السعودي صالح معيض الغامدي الموسومة بـ: (السيرة الذاتية في الأدب العربي القديم: جنس أدبي مهمل).

ومن خلال استطلاعنا وتعمقنا البحثي حول اهتمام الدراسات الغربية وجدنا أن دراسة الدكتوراه للناقد السعودي صالح معيض الغامدي عن السيرة الذاتية العربية المكتوبة باللغة الإنجليزية قد حظيت باهتمام بعض الدراسات الغربية، وعلى امتداد جغرافي كبير، ولغات متعددة الإنجليزية والألمانية، والفرنسية، وقد قمنا بإحصائية للأعمال التي أشارت إلى دراسة صالح الغامدي ورصدناها في دراسة لم تنشر بعد، وتوثيق الإحالات بتوثيق عدد الصفحات في جدول، والأفكار التي يطرحونها، وقد وقفنا على ما يقرب من ثلاثين دراسة أجنبية تحيل إلى فكرة الناقد السعودي الغامدي، ونذكر منها على سبيل التمثيل الأعمال التالية:

- Stefan Leder, Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature Otto Harrassowitz Verlag, 1998 - 528 ,
- Ralf Elger, Yavuz Köse,Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century) Otto Harrassowitz Verlag, 2010 – 22.
- Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition

وتؤكد كثرة الإحالات النقدية المتخصصة إلى دارسة صالح معيض الغامدي إلى دور الناقد السعودي في إغناء الحركة النقدية العالمية المتصلة بنقد السيرة الذاتية، ودورها في تصحيح الأفكار المغلوطة عن الفكر العربي حول الأجناس الأدبية القديمة. ولعلنا نشير هنا إلى مقالة لسوزان ضمن كتاب ضخم حرره ستيفان لودر، بعنوان سرد القصص في إطار الأدب العربي غير الخيالي حيث تذكر سوزان أن صالح معيض الغامدي يحاول إعادة تقييم السيرة الذاتية في الأدب العربي الكلاسيكي بوصفها نوعا أدبيا متجاهلا: " and only saleh Mued alghamdi tries of revalue "classiacl araic auotobiograbhy as ahitherto ingnore literary genre

ولعل موقف الناقد العربي صالح معيض الغامدي قد أحدث تغيرا في مواقف الدراسات الأجنبية حول غياب السيرة الذاتية العربية، ويمكن أن نستشهد على ذلك. بكتاب **طرق عديدة للتحدث عن الذات: وثائق الأنا في الشرق الأوسط باللغة العربية والفارسية والتركية (القرن الرابع عشر – القرن العشرين)**. الذي يؤيد الفكرة التي طرحها الغامدي، فالعرب مثل شعوب أخرى، يشعرون أحيانا بالرغبة في التحدث أو الكتابة عن أنفسهم. وقد قاموا بذلك في رسائل، وعلى هامش الكتب، وفي حسابات السيرة الذاتية الكبيرة، وفي كتب السفر وفي عدة أنواع أخرى من النصوص الشفوية والمكتوبة. هذه المجموعة من المقالات التي تم تحريرها في هذا الكتاب من قبل يافوز كوس و رالف إلغر تستكشف "الوثائق الأنا"، أي الكتابات التي تتحدث فيها الأنا، والتي كتبت باللغة العربية أو الفارسية أو التركية بين القرن الرابع عشر والقرن العشرين. ويتم تطبيق مفهوم "وثيقة الأنا" لأول مرة على نطاق أوسع في دراسات الشرق الأوسط، التي كرست في الماضي الكثير من الطاقة لمناقشات غير مجدية في كثير من الأحيان حول "الفردانية الشرقية". وقد يشجع هذا المجلد إلى الاهتمام الأدبي وإعادة النظر إلى أدبية السيرة العربية.

ومثل الفكرة السابقة يؤكد كتاب **ترجمة النفس** على وجود السيرة العربية في الموروث العربي، وهو بمثابة إثبات النظرية المغلوطة في بعض الأوساط النقدية الأجنبية التي انساق وراءها النقد العربي بدون مساءلة، ويتجلى هنا دور الناقد الأجنبي في مساندة الدور العربي في إبراز نظرية تثبت عكس الفكر الرائج. وبغض النظر عن الدوافع فهي مساهمة أجنبية مساندة وقوية للموقف النقدي العربي الذي أثاره الناقد العربي الغامدي بلغة الغرب وله الفضل في تغير بعض المواقف الأجنبية.

ثانيا: الانتماء الأكاديمي لباحث السيرة

تجدر الإشارة أيضا أن معظم الأجانب المهتمون بالسير العربية ينتمون إلى تخصصات أكاديمية تهتم بدراسة الشرق الأوسط والتاريخ، والأدب العربي الحديث والمبكر، وكذلك الحركات الإسلامية الحديثة، والتصوف الإسلامي،

والرحلات الشرقية. وتختلف أهدافهم البحثية ، ما بين دراسات تهدف إلى أن تكتشف مراحل تاريخية من خلال استقراء نصوص كلاسيكية ، وما بين أغراض نقدية ولكن هذه الأعمال لأنها لم تترجم فليس لها تأثير كبير على الدراسات العربية المتخصصة في السيرة الذاتية ، بينما نجد بعض الأعمال الأجنبية التي تهتم بقضايا النوع الأدبي والتي غالبا ما تنفي وجود السيرة في الأدب الكلاسيكي العربي هي الأكثر تأثيرا على الدراسات العربية ، ولذلك نلاحظ أن معظم الدراسات العربية سارت وراء الخط الغربي في بعض الأفكار والرؤى.

وتجدر الإشارة هنا ، إلى أهمية دراسة الانتماء الأكاديمي لباحث السيرة ، طالما أن أسباب اهتمام بعض الأكاديميين الأجانب في دراسة السيرة العربية ليست نقدية وإنما لأسباب عديدة منها أسباب استشراقية ، فلابد أن نتفق إذن على دراسة أسباب المهتمين بالسيرة العربية ودوافعهم ، لنجد هناك تساؤلات عديدة لابد أن يطرحها الدارس العربي عن هذه الدراسات وأغراضها ، بالإضافة للتساؤلات النقدية والأدبية. سنقوم بحصر قائمة تخصصات بعض ممن قاموا بدراسة السيرة العربية أو تحقيقها أو ترجمتها ، منهم على سبيل التمثيل :

	الباحث	الانتماء الأكاديمي
	ريكارد تيتز روك	من مواليد ٦ مايو ١٩٥٥م ، أستاذ اللغة العربية بجامعة جوتنبرج ومترجم من نفس اللغة. قدم أطروحته "في طفولتي": دراسة عن السيرة الذاتية العربية في جامعة ستوكهولم في عام ١٩٩٧ ويعمل كمترجم منذ عام ١٩٩٩م.
	جريجور شويلر	المولود في ألمانيا عام ١٩٤٤م، باحث إسلامي معاصر غير مسلم، تخصص في الدراسات الإسلامية واللغات السامية في جامعة ماربورغ وجامعة غوته في فرانكفورت وجامعة جيسن . أستاذ فخري (قسم دراسات الشرق الأوسط) بجامعة بازل السويسرية ، شغل جريجور شويلر منصب رئيس الدراسات الإسلامية في ندوة دراسات الشرق الأوسط من ١٩٨٢ إلى ٢٠٠٩. يكتب بعدة لغات ، عمله الأكثر شهرة هو سلسلة المحاضرات التي تم جمعها والمعروفة باسم Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam، والذي يتوفر باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية. في مارس ٢٠١٠م ، ألقى شويلر سلسلة من المحاضرات حول التقاليد الشفهية والمكتوبة الإسلامية في كلية الآداب والعلوم بجامعة كورنيل. واهتماماته البحثية الأدب العربي والفارسي الكلاسيكي وترجمة الأعمال المتميزة.

		من الدراسات الأدبية والتفسيرات له: النبي محمد، التاريخ الإسلامي المبكر، التقليد الإسلامي (الحديث)، تاريخ العلوم في الإسلام: بقاء العصور.
	فاليري أنيشينكوفا	أستاذ مشارك في اللغة العربية بجامعة ميريلاند، مدير البرنامج العربي والبرنامج الجامعي الرائد للغة العربية، مؤلفة **هويات السيرة الذاتية في الثقافة العربية المعاصرة** (جامعة إدنبرة، ٢٠١٤)، و"أصوات النسوية لجيل التسعينات: المؤنث الجديد باللون الأزرق ميرال الطحاوي" الباذنجان، مجلة دراسات المرأة في الشرق الأوسط ١٣ (٢٠١٧م).
	فرانسيسكو م. رودريغيز سييرا	حصل (١٩٦٧) على درجة الدكتوراه في فقه اللغة العربية من جامعة قادس (٢٠٠٣)، وأستاذ بكلية الترجمة بجامعة غرناطة (٢٠٠٦-٢٠٠٧) ومنسق متحدث في إذاعة اللغة العربية راديو خارج أسبانيا (٢٠٠٧-٢٠١١). منذ عام ٢٠١١ أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة مدريد المستقلة. يركز بحثه على الرواية العربية الحديثة ودراسات الترجمة. وقد نشر مقالات حول ترجمات دون كيشوت إلى العربية واستقبال أعمال سرفانتس في العالم العربي. وهو أيضا مترجم أدبي.
	هاميلتون جيب	كان السير هاملتون (١٨٩٥-١٩٧١) ألكساندر روسكين غيب، المعروف أيضًا باسم "هار غيب"، مستشرقًا اسكتلنديًا وُلد جيب في الإسكندرية، مصر، وذهب إلى اسكتلندا (منزل أسلافه) للتعليم في سن الخامسة بعد وفاة والده. التحق بالمدرسة الثانوية الملكية في إدنبرة. انقطعت الدراسات في جامعة أدنبرة بسبب الحرب العالمية الأولى، حيث خدم خلالها في فرنسا وإيطاليا في رماية الميدان الملكي. على خدمته، حصل على درجة الماجستير في امتياز الحرب. بعد الحرب، درس اللغة العربية في **كلية الدراسات الشرقية** بجامعة لندن وحصل على درجة الماجستير في عام ١٩٢٢. أطروحته التي نشرتها لاحقًا من قبل الجمعية الملكية الآسيوية باعتبارها دراسة، وكتبت عن الفتوحات العربية في آسيا الوسطى. . عمل أستاذًا للغة العربية في جامعة لندن وجامعة أكسفورد وجامعة هارفارد. تشمل منشوراته الأكثر شهرة على الأدب العربي وإرث الإسلام والاتجاهات الحديثة في الإسلام. وحرر موسوعة الإسلام. من كتبه «إلى أين يسير الإسلام» (لندن ١٩٣٢ م)، و«اتجاهات حديثة في الإسلام» (شيكاجو ١٩٤٧ م) و «المجتمع الإسلامي و الغرب» بالاشتراك مع هارولد بوون (نقله إلى العربية أحمد عبد الرحيم مصطفى) كما ترجم إلى الإنكليزية مُختارات من رحلة ابن بطوطة.

	روجر آلان	هو أستاذ الأدب العربي في قسم الدراسات الآسيوية والشرق أوسطية بجامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة. قام بتحرير سلسلة مقالات عن السيرة العربية.
	مايكل كوبرسون	باحث أمريكي ومترجم للأدب العربي. وهو حاليًا أستاذ اللغة العربية في جامعة كاليفورنيا. وقد كتب كتابين: السيرة العربية الكلاسيكية: ورثة الأنبياء في عصر المأمون والمأمون (صناع العالم الإسلامي). وهو أيضا مترجم لعدد من الأعمال من العربية والفرنسية.
	شون دبليو أنتوني	أستاذ، مؤرخ، جامعة المستشرق في ولاية أوهايو الأمريكية (كولومبوس)، قسم لغات وثقافات الشرق الأدنى.
	جوليا براي	جوليا مارغريت براي باحثة بريطانية في الدراسات الشرقية متخصصة في الأدب العربي الحديث في العصور الوسطى. منذ سبتمبر ٢٠١٢، عملت أستاذة اللغة العربية في جامعة أوكسفورد شاركت في تحرير (مع وين تشين أويانغ) سلسلة دراسات أدنبرة في الأدب العربي الكلاسيكي، التي نشرتها مطبعة جامعة إدنبره. قامت براي في السابق بتدريس الأدب العربي والعربي في جامعات مانشستر وإدنبرة وسانت أندروز، وكانت أستاذة في اللغة العربية في جامعة باريس.
	مارينا وارنر	ولدت الروائية والناقدة والمؤرخة الثقافية مارينا وارنر في لندن في ٩ نوفمبر ١٩٤٦ لأب إنجليزي وأم إيطالية. لقد درست في القاهرة وبروكسل وإنجلترا، وقرأت الفرنسية والإيطالية في قاعة السيدة مارغريت بأكسفورد. كانت أستاذًا في قسم الأدب والسينما والدراسات المسرحية بجامعة إسيكس من ٢٠٠٤ إلى ٢٠١٤. وهي حاليًا أستاذة في اللغة الإنجليزية والكتابة الإبداعية في بيركبيك، جامعة لندن. وهي مؤلفة لعدد من الأعمال الخيالية وغير الخيالية، بما في ذلك الدراسات النقدية والروايات وكتب الأطفال. إنها تساهم في المقالات والمقالات والمراجعات في الصحف والمجلات وكتالوجات الفنانين. تهتم الكثير من كتاباتها بتحليل الأساطير والفولكلور والأشكال المحيطة بالمؤنث عبر التاريخ، منها سحر الغريب: الدول الساحرة والليالي العربية (٢٠١١).
	شوكت توراوا	وُلد توراوا في لندن بإنجلترا لأبوين موريشيانيين من أصل هندي. كان كلا الوالدين مسلمين، أحدهما شيعي والآخر سني، شوكت م. توراوا (مواليد ١٩٦٣) أستاذ الأدب العربي بجامعة ييل . وقد نشر على نطاق واسع في الأدب العربي الكلاسيكي والعصور الوسطى والحديثة، كما نشر ترجمات من اللغة العربية. يعرف نفسه بأنه مسلم متعدد الثقافات عاش في إنجلترا وفرنسا وهونغ كونغ وسنغافورة وموريشيوس

		والولايات المتحدة. وهو عضو هيئة تدريس في **قسم اللغات والحضارات في الشرق الأدنى** في جامعة ييل.
	أرييل شيتريت	أرييل شيتريت الجامعة المفتوحة (فلسطين المحتلة)، قسم الأدب واللغة والفنون، (دكتوراه، جامعة هارفارد، ٢٠٠٧) بعنوان "كتابة الأسرة في نصوص السيرة الذاتية العربية الحديثة" لها العديد من الاهتمامات البحثية في مجال السيرة الذاتية العربية. محاضر في جامعة بن غوريون في النقب في اللغة العربية وآدابها وفي الجامعة الإسرائيلية المفتوحة في السينما العربية. حاصل على زمالة كريتمان بعد الدكتوراه (٢٠٠٩-٢٠١١). في معهد فان لير في القدس، هي رئيسة المجموعة البحثية حول السرد العربي للهجرة والرحلة، والموضوعات الثانوية بما في ذلك النفي والتهجير والمغتربين والنفي والغربة والعابرة للحدود، خاصة في ضوء قضايا الهوية والانتماء والسفر والهوية والحدود. نشرت العديد من المقالات العلمية حول السيرة الذاتية العربية، والأدب الفلسطيني، وكتابة المرأة العربية، وأصل الأدب العربي مع الأدب العبري، والفيلم العربي. تشمل أحدث المنشورات ما يلي: "جغرافية الهوية في سيرة مدينة مدائن عبد الرحمن منيف: عمان في الأربعينات ". مجلة الدراسات العربية والإسلامية ١٤ (٢٠١٤)، الصفحات ٢٧-٤٥. وهي تكتب حاليًا دراسة عن السيرة الذاتية العربية الحديثة.
	روبرت إيروين	ولد في عام ١٩٤٦. قرأ التاريخ الحديث في أكسفورد ودرس تاريخ العصور الوسطى في جامعة سانت أندروز. كما ألقى محاضرات حول تاريخ العربية والشرق الأوسط في جامعات لندن وكامبردج وأكسفورد. وهو محرر التكليف في TLS for the Middle East ويكتب في عدد من الصحف والمجلات في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية. وقد نشر ست روايات: الكابوس العربي (١٩٨٣)، حدود الرؤية (١٩٨٦)، أسرار الجزائر (١٩٨٨)، وله كتاب لشهوة المعرفة: المستشرقون وأعدائهم، يقدم نقدا وهجوما على استشراق إدوارد سعيد.
	روبن أوستل	زميل أبحاث متفرغ ومحاضر في الدراسات الشرقية حتى عام ٢٠٠٩، كان روبن أوستل زميلًا رسميًا في اللغة العربية الحديثة في كلية سانت جون بجامعة أكسفورد. وكان آخر منشوراته الرئيسية المجلد المعنون "حساسيات المتوسط الإسلامي" له محاضرات ودروس حول الأدب العربي الحديث منذ عام ١٨٥٠ تغطي المسرح والقصة القصيرة والرواية والشعر الحديث. تستكمل البرامج التعليمية حول كل هذه المواضيع المحاضرات والفصول الدراسية، ويعطيها للطلاب في سنواتهم الثانية والثالثة والرابعة. ويساعد الطلاب الجامعيين على تنظيم وإعداد موضوعات أو أطروحات

		خاصة حول مجموعة متنوعة من الموضوعات في الأدب العربي الحديث. يعمل معظم السنوات كممتحن في اللغة العربية إما للتجربة أو لمدرسة الشرف النهائية. وهو محرر مؤسس لمجلة الأدب العربي والشرق الأوسط، وحرر كتاب **كتابة الذات** مع إد دو مور، روبن أوستل، ستيفان ويبر. وإد دي مور قارئ الأدب العربي بجامعة نيميغن. وهو رئيس تحرير مجلة Orientations، وهي النشرة السنوية للجمعية الهولندية للدراسات الشرق أوسطية والإسلامية. وستيفان ويبر أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة بون. وهو رئيس تحرير مجلة Die Welt des Islams وقد نشر الكثير عن النثر والشعر العربي الحديث.

هذه القائمة كما هو واضح تضم تخصصات مختلفة للدارسين الذين اهتموا بدراسة السيرة الذاتية العربية القديمة والحديثة، وقد تبين الأسباب الحقيقية لكتابتهم في هذا الموضوع، فبعضهم ركز على أعظم المفكرين العرب في القرون الوسطى، وبعضهم اهتم بالتناقضات في سير بعض الشخصيات مثل ابن تيمية، وابن خلدون، وبعضهم اهتم بالصوفية، وبعضهم اهتم بنقد فكرة الاستشراق...إلخ، فعلى سبيل التمثيل لابد من تمحيص دراسات روبرت إيروين ومساءلتها[(١)]. وخصوصا حينما نعرف أنه نشر دراسة بعنوان " شهوة المعرفة: المستشرقون وأعداؤهم"، ونقده لاستشراق إدوارد سعيد (١٩٧٨).

ومن بين العديد من النقاط التي لابد أن نلتفت إليها أن باحثي السيرة الأجانب يقدمون إصدارات مشتركة، وتبرز الأطروحات الأكاديمية لباحثين أجانب في مجال التحليل النقدي الأدبي عن السيرة العربية، وتحلل السمات السردية لهذا النوع ودوره في بناء الثقافة العربية، ولعل هذا يكون محفزا إلى إنشاء مراكز أبحاث لدراسة السيرة العربية من واقع دراسات بينية مشتركة تجمع بين تخصص الأدب والتاريخ والدراسات الإسلامية واللغات والترجمة، وخصوصا حينما نجد أن معظم المهتمين بالسيرة العربية من الأكاديميين الأجانب ينتمون إلى أقسام متعددة وتجمع أكثر من تخصص اللغة العربية وتاريخ العربية في الشرق الأوسط وينتمون إلى جامعات عالمية مرموقة.

وأخيرا، لعل هذا المؤتمر يكون حافزا لإنشاء هذا المركز في جامعة مرموقة مثل جامعة الملك سعود، ويشرف عليه قسم عريق كقسم اللغة العربية. يتناول فيه الباحثون دراسة السيرة العربية من منظورات مختلفة سياسية واجتماعية غالبا لا تكون نقدية أو أدبية فقط، وإنما تلقي الضوء عليها بوصفها دراسات ثقافية أو اجتماعية أو فكرية أو سياسية أو دينية.

---

(١) مقابلة مع روبرت إيروين، مؤلف كتاب ابن خلدون: سيرة فكرية An interview with Robert Irwin, author of Ibn Khaldun: An Intellectual Biography Who was Ibn Khaldun؟

خاتمة

تتصدر السيرة العربية اهتمام الجامعات الأجنبية بوصفها جزءا من الموروث الحضاري الإنساني، فقد اهتم أساتذة متخصصين في جامعات مرموقة بحثيا بالسيرة العربية مثل جامعة جورج تاون، وجامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة، وجامعة كاليفورنيا، وجامعة ميشيغان، وجامعة إدنبرة، وجامعة كامبيردج، وجامعة إينديانا..إلخ وفي ظل نتائج هذه الدراسة وجدنا قصورا كبيرا في جامعاتنا العربية في إنشاء مراكز لأبحاث دراسة السيرة وبشأن الكتابة عن الحياة مقارنة بالجامعات العالمية؛ لذلك نوصي في هذه الدراسة بإنشاء (مركز أبحاث دراسات السيرة/السيرة الذاتية) بجامعة الملك سعود ليقوم بترجمة الأعمال، وتحليلها.

وفي هذه الدراسة مهما بذلت الباحثة من جهد في حصر دراسات متنوعة ومتعددة تمثل جامعات العالم عن السيرة العربية يظل الجهد فرديا، ويضاعف هذا الجهد صعوبة الترجمة، ويحتاج العمل جهدا مؤسسيا إلى جانب الجهود الفردية، وتطمح الدراسة الحالية إلى تكوين فريق عمل وطني، ثم عربي، ثم عالمي.

كما توصي الدراسة بتشجيع الدراسة البينية في دراسة السيرة العربية، ونظيرتها الأجنبية، في أقسام متعددة مثل قسم اللغة العربية، واللغات الشرقية، والدراسات الإسلامية، والدين المقارن، والتاريخ، ودراسات الشرق الأوسط، ودراسات العلوم الاجتماعية والتاريخية، ونشر أبحاثها بعدة لغات عالمية مثل الإنجليزية والألمانية والفرنسية والهولندية والإسبانية والهندية والصينية والإندونيسية. لنعزز من خلالها التبادل البين -ثقافي بين العرب والأمم الأخرى، ونولي السير الأجنبية اهتماما مماثلا لاهتمامنا بسيرنا.

وأخيرا، فأن السيرة تحتل مكانة مهمة على مواقع الشبكة العنكبوتية كما لاحظنا، فقد خصصت جامعات عالمية مرموقة صفحات بحثية إلكترونية على موقعها الرسمي لدراسات عميقة في **الأدب الذاتي**، بناء على ذلك، نقترح إنشاء صفحة أو **موقع إلكتروني عن السيرة العربية والسعودية** لسد الحاجة إلى مثل هذا المركز الذي يكون مشروعا وطنيا وبحثيا لتجميع دراسات أبحاث السيرة العربية، ووضع قواميس وترجمات لشخصيات سعودية، ويمكن للجامعة الإفادة من خبرات دولية في هذا السياق.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- الغامدي، صالح معيض، **كتابة الذات: دراسات في السيرة الذاتية** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م).
- لاين، جورج **سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ (عص المغول)**، ترجمة تغريد الغضبان، مراجعة سامر أبو هواش (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، دبي: مدارك، ٢٠١١م).

المراجع الأجنبية

- Anishchenkova, Valerie
  Autobiographical identities in contemporary Arab culture, 16 July 2014,
- Allen, Roger (Editor)
  Essays in Arabic Literary Biography (Book 3): 1850-1950 (Harrassowitz Verlag (distributed) (December 31, 2010).
- Abu-ʿUksa, Wael
  "Lives of Frankish princes from al-Ṣafadī's biographical dictionary, al - wāfī bil – wafayāt," **Article in Mediterranean Historical Review, (MEDITERR HIST REV)** Publisher: Taylor & Francis (Routledge), 32(1):83-104 · January 2017 with 10 Reads
- Bori, Caterina
  "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya," Journal, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London Cambridge University Press,Vol. 67, No. 3 (2004), pp. 321-348
- Tornielli, Pablo
  "Man of Three Worlds. For a political and intelectual biography of Emir Emin Arslan, Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos 1, (2), 157-181.
- Bouziane, Karima
  "Cultural Equivalence in the Translations of Paul Bowles The Case of: For Bread Alone (2006) ," **ARAB WORLD ENGLISH JOURNAL,** Pages: 127-138 .Special Issue: 4, Published: MAY 2015.
- BRAY, JULIA
  "Literary Approaches to Medieval and Early Modern Arabic Biography," **Journal of the Royal Asiatic Society**, cambridge university, Volume 20, Issue 3 July 2010, pp. 237-253.
- BRACK, YONI

"A Mongol Princess Making hajj: The Biography of El Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82)," **Journal of the Royal Asiatic Society**, Third Series, Vol. 21, No. 3 (JULY 2011), pp. 331-359.

- Badawi, MM
  "'In-my-childhood': A study of Arabic autobiography," **BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES-UNIVERSITY OF LONDON**, Volume: 62, Pages: 130-132, Part: 1, Published: 1999.
- Cooperson, Michael (Author)
  Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun, Date Published: May 2000 (Cambridge Studies in Islamic Civilization)
- Cooperson, Michael (Editor), Shawkat M. Toorawa (Editor)
  Arabic Literary Culture, 500-925, **Dictionary of Literary Biography (Book 311)**, Gale Research Inc; First Edition edition (April 22, 2005)
- Dworkin, Ira
  "Radwa Ashour, African American Criticism, and the Production of Modern Arabic Literature," CAMBRIDGE JOURNAL OF POSTCOLONIAL LITERARY INQUIRY, Volume: 5, Issue: 1, Pages: 1-19
- al-Ghamdi, Saleh Mued.
  Autobiography in classical Arabic literature: an ignored literary genre, Thesis (Ph. D.)--Indiana University, 1989.
- Gibb, Sir Hamilton (Author), Irwin, Robert (Foreword)
  The Life of Saladin, **From the Works of 'Imad ad-Din and Baha' ad-Din**, Published September 2006 by Saqi Books (first published January 1st 1996).

* Ibn Rashid, Ma'mar (Author), Sean W. Anthony (Translator), M.A.S. Abdel Haleem (Foreword)
  The Expeditions: An Early Biography of Muhammad, Library of Arabic Literature (Book 21), NYU Press (May 16, 2014) Publisher: NYU Press (May 16, 2014).
* Ibn al-Sa'i (Author), Shawkat M. Toorawa (Editor), The Editors of the Library of Arabic Literature (Translator), Julia Bray (Introduction), Marina Warner (Foreword)
  Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad (Library of Arabic Literature) Hardcover – May 15, 2015, Library of Arabic Literature (Book 2), Publisher: NYU Press; Bilingual edition (May 15, 2015).
* Irwin, Robert (Author)

Ibn Khaldun: An Intellectual Biography, Publisher: Princeton University Press (February 27, 2018).

- I. SCHEN
  - "USAMA IBN MUNQIDH'S MEMOIRS: SOME FURTHER LIGHT ON MUSLIM MIDDLE ARABIC (PART I)," **Journal of Semitic Studies**, Volume 17, Issue 2, AUTUMN 1972, Published: 01 October 1972, Pages 218–236.
  - "USAMA IBN MUNQIDH'S MEMOIRS: SOME FURTHER LIGHT ON MUSLIM MIDDLE ARABIC (PART II)," Journal of Semitic Studies, Volume XVIII, Issue 1, SPRING 1973, Pages 64–97, Published: 01 March 1973.
- Jawad, Hisham
  Repetition in Literary Arabic: Foregrounding, Backgrounding, and Translation Strategies META,Volume: 54,Issue: 4, Pages: 753-769. Published: DEC 2009.
- Kilpatrick, Hilary
  - " Autobiography and Classical Arabic Literature," **Article in Journal of Arabic Literature**, 22(1):1-20 · January 1991.
  - "Time and death in compiled adab "biographies", **Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes**, Vol 25, No 2 (2004). 387-412.
- Lowry, Joseph E edited and Stewart, Devin J
  Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950, Publisher: Harrassowitz (30 Dec. 2009).
- Lowry, Malcolm (Author), Stewart, Devin J (Author)
  Essays in Arabic Literary Biography II: 1350-1850, Harrassowitz Verlag (distributed) (December 31, 2009).
- Lunde, Paul
  The Quest for Arabic Autobiography, **MEDIEVAL HISTORY JOURNAL**, (Mediev Hist J), Volume: 18, Issue: 2, Pages: 430-451. Special Issue: SI Published: OCT 2015.
- **Leder, Stefan**
  Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature, Otto Harrassowitz Verlag, 1998.
- al-Musawi, Muhsin
  "Beyond the Modernity Complex: Abd al-Hakim Qasim's Re-Writing of the Nahdah Self-Narrative," **JOURNAL OF ARABIC LITERATURE,**Volume: 41, Issue: 1-2, Pages: 22-45, Published: 2010.
- Post, A.A.J.
  "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Baʿlabakkī's (d. 734/1333) Epistle on the

Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)," **Journal of Sufi Studies**, Utrecht University (2016), volume 5, issue 2, pp. 156 - 187

- Ostle, Robin Ed de Moor, Stefan Wild, Ed de Moor
  Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature, Saqi Books, 1998,
- Rooke, Tetz
  In My Childhood: A Study of Arabic Autobiography, Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Oriental Languages.
  - Reynolds, Dwight F. **(Editor)**
  - **Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition Paperback,** University of California Press; First edition (May 7, 2001).
  - **Reynolds, Dwight F**
  - "In my childhood: A study of Arabic autobiography," **INTERNATIONAL JOURNAL OF MIDDLE EAST** STUDIES, Volume: 31, Issue: 2, Pages: 288-289, Published: MAY 1999.
- Rodríguez Sierra, Francisco M
  "The novel genre in Morocco: its demarcation and periods," **Anaquel de estudios árabes**, 2015, págs. 231-249
- Schoeler, Gregor (Author), James E. Montgomery (Foreword)
  The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity (Routledge Studies in Classical Islam)
  Routledge; 1 edition (November 20, 2010)
- Sheetrit, Ariel M
  The Poetics of the Poet's Autobiography: Voicings and Mutings in Fadwa Tuqan's Narrative Journey
  JOURNAL OF ARABIC LITERATURE
  Volume: 43
  Issue: 1
  Pages: 102-131
  DOI: 10.1163/157006412X629728
  Published: 2012
  Document Type: Article

- Vacca's, Alison
  Nisbas of the North: Muslims from Armenia, Caucasian Albania, and Azerbaijan in Arabic Biographical Dictionaries (4th-7th centuries AH): **Arabica**: journal of Arabic and Islamic studies. Published in Leiden by Brill 62(4):521-550 · August 2015, Publisher: Brill Academic Publishers

- Zamzami, Mukhammad
  Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah, · Teosofi: **Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,**Volume 8, Nomor 1, Juni 2018 June 2017, p12-36.
- Wessels, Antonie
  A modern Arabic biography of Muḥammad;: A critical study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad, Publisher: EJ Brill; (1972).
- 邹兰芳
  "**想象的国度**":现代阿拉伯童年自传及文化建**构**, **Journal of Modern Life Writing Studies**, 2014年02期.

Abstract

Some western cultures were interested in the art in Arabic biography, some of them were biased to Western biographies and denied their existence in other cultures before the modern era. Some of them studied the Arabic biography and discovered different results, and dispelled the illusion of the absence Orientalism in Arabic biography. They studied the Arabic AutoBiography, using a selection of applied models. In this study, we discussed the extent to which Arab Biographies and AutoBiography were present in Western references.

Given the Interest of Arabic biography in foreign interest, it is difficult to limit the number of foreign studies to their many historical, historical and systematic diversity, geographical and linguistic diversity, and at various levels: authorship, investigation, transport and translation; academic research in scientific letters; Research articles, a newspaper, and co-publications in the form of articles or conference outputs.

The foreign recipient was concerned not only as literary texts applied to modern monetary methods in analysis, but as historical, political and social texts exploring the history of kingdoms, caliphs and women, And the study of issues such as Sufism, women, the golden ages of Muslims, attention to Arab genius, and add an important result is that the issues that have been interested in the old texts differ from modern texts, childhood, colonial discourse, J.

نقل الحكايات العربية القديمة إلى لغة الهوسا
بين الترجمة والتوطين

طاهر لون معاذ

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بجامعة بايرو كنو نيجيريا

ملخص

تسعى الورقة إلى تتبع تاريخ ترجمة الحكايات العربية القديمة إلى لغة الهوسا للوقوف على خصائصها في ضوء نظرية أنواع الترجمة. والأسئلة التي يتمنى الباحث إجابتها هي : ما هي أهم الروايات العربية القديمة التي ترجمت إلى لغة الهوسا ومتى؟ ما نوعية الترجمة التي يفضلها المترجمون الهوساويون في هذه الأعمال بين الترجمة المباشرة والتوطين ؛ ولماذا؟ ولماذا اختار المترجمون الهوساويون الروايات القديمة دون الحديثة مثل روايات شوقي وتوفيق الحكيم والمنفلوطي ونجيب محفوظ؟ وتبدو أهمية الموضوع في أن هذه الأعمال لا زالت محل إعجاب القراء وعامة الناس الذين يتابعون هذه الروايات عن بشغف كبير عبر الإذاعات المحلية التي خصصت وقتا لسرد هذه الروايات على المستمعين في جميع ولايات شمال نيجيريا ؛ مما يشير إلى مدى تأثيرها على الشعب الهوساوي.

كلمات مفتاحية

الحكايات ، الترجمة ، التوطين ، العربية ، الهَوَسا.

مقدمة

انتشرت الحكايات والقصص العربية على ألسن الشعب الهوساوي منذ قرون ، وذلك بسبب اتصالهم الوثيق بالإسلام والعرب عبر شمال إفريقيا ، وهذه القصص لا تتجاوز قصصا بسيطة من الكتب المشهورة أمثال ألف ليلة وليلة ونحوه. وبهيمنة المستعمر البريطاني على شمال نيجيريا عام ١٩٠٣م بدأت لغة الهوسا تُكتب بالحروف اللاتينية بعد أن كانت تكتب بالحرف العربي ، وذلك بعد إنشاء مركز الترجمة (Translation Bureau) في مدينة كَنُو ونقلها بعد إلى زارِيا ١٩٣١ وتسميته بالمركز الأدبي (The Literature Bureau) وقد لعب مدير المركز الدكتور روفيرت إيست (Rupert East) في تنتظم هيكل المركز ونشاطاته في تطوير الكتابة الأدبية في المنطقة. فقد كان الهدف الأساسي

لإنشاء المركز ترجمة الكتب العربية والإنجليزية إلى لغة الهوسا. وعلى أعقاب هذه الجهود صدرت العديد من الكتب المترجمة من العربية مثل ترجمة ألف ليلة وليلة. وقد استمرت الجهودات الفردية للكتّاب بترجمة الكتب الأدبية إلى هوسا إلى يومنا هذا، ومن الكتب التي ترجمت إلى الهوسا مؤخرا رواية سيف بن ذي يزن التي نالت شهرة كبيرة، وبهلوان وعنترة ونوادر جحا وغيرها، ومن اللافت أن نقل هذه الروايات والحكايات تختلف من حيث نوعية النقل فمنها ما ترجم ترجمة حرفية ومنها ما تم تحويره وتوطينه في الثقافة الهوساوية.

لغة الهوسا وشعبها

تنتمي لغة الهوسا إلى فصيلة اللغات التشادية، من العشيرة الإفريقية الآسيوية، إلى جانب اللغات المصرية القديمة واللغات الكوشية واللغات البربرية[١]، فقد صنف فرانسيس نيومان لغة الهوسا عام ١٨٤٤م بل دعا الأستاذ شون Shon إلى اعتبار الهوسا لغة سامية عام ١٨٦٢م .

تطلق كلمة «الهوسا» على الموطن واللغة والشعب[٢] وتسكن شمال نيجيريا أساسا ويمتد انتشارها من جبل الهواء بجمهورية النيجر شمالا إلى منطقة جوس «بلاتو» وسط نيجيريا جنوبا، ومن بحيرة تشاد شرقا إلى مدينة جني بجمهورية مالي غربا. والهوسا أكبر التجمعات العرقية النيجيرية إذ تبلغ نسبتهم -حسب بعض التقديرات- ربع سكان البلاد. ومنذ ١٩٩٦ قدر بعض الباحثين عدد المتحدثين بالهوسا بأكثر من خمسين مليون نسمة في نيجيريا والنيجير وشمال غانا وبعض المناطق ما بين مدينة كولخ في السنغال إلى الخرطوم عاصمة السودان[٣]، ولا زال هذا العدد يتزايد، فقد قُدّر في ٢٠١٥ بـ ٤٨ مليون في نيجيريا: ٣٣ مليون منهم كلغة الأم، ١٥ مليون كلغة ثانية، وجميع المتحدثين بها في جميع الدول ٦٣.١٥٤.١٠٠ منهم ٤٣ مليون كلغة الأم ١٩ مليون كلغة ثانية[٤]. فكانت لغة الهوسا لغة التخاطب والتواصل (Lingua Franca) بين مختلف القبائل النيجيرية الزائد عددهم على أربعمائة لغة[٥] وبالأخص في شمال نيجيريا وفي جمهورية النيجر وغانا والكاميرون. فقد أشارت إحصائيات مختلفة إلى أنها ثانية أكبر اللغات انتشارا في إفريقيا بعد اللغة العربية، كما صنفت في المرتبة الواحدة والأربعين من بين أكثر اللغات انتشارا في العالم.

ترجمة الروايات العربية إلى الهوسا.

لم يعرف الشعب الهوساوي الكتابة في عهده القديم، فالأدب الإفريقي أدب شفهي محض إلا بعد اتصاله بالإسلام يقول المستشرق يان: إن أدب إفريقيا التقليدي أدب شفهي، ولكن منذ أن بدأ الإفريقيون في الاتصال بالثقافتين العربية

---

(١) الطاهر محمد داوود, مدى صلة القربى بين اللغة العربية ولغة الهوسا, رسالة الدكتوراه مقدمة إلى قسم اللغة العربية جامعة بايروا كنو عام ٢٠٠١. ص٦٨.

(٢) الطاهر داوود المرجع السابق ص ٧٩.

(3) Graham Furniss, Poetry Prose And Popular Culture In Hausa, Edinburgh University Press,١٩٩٦ International African Library16, P2

(4) www.ethnologue.com/language/hau

(٥) السابق ص٦.

والغربية انتجعوا أعمالا أدبية مكتوبة. وهذا ما فعله البعض في البداية، ثم اقتفى أثرهم الكثيرون بعد ذلك»[1]. فقبيلة الهوسا عرفت الكتابة العربية مباشرة مع تحويل جميع إمارات الهوسا إلى الإسلام رسميا في القرن الثالث عشر، حيث توافدت العلماء إلى منطقة الهوسا ومعهم شتى الكتب العربية والإسلامية وعلموا الشعب مبادئ الكتابة والقراءة. ومن هنا استنبط الهوساويون طريقة كتابة لغتهم بما يعرف بكتابة **عجمي** على مر العصور، واستعاروا من العربية الأوزان الخليلية ونظموا أشعارهم بها، وبدأ العلماء يقصون القصص العربية في مجالس العلم لغرضين: الأول التسلية وطرد الضجر، والثاني لتعليم اللغة. ومن أشهر هذه الكتب مقامات الحريري وكتاب ألف ليلة وليلة وحكايات جحا وغير ذلك. وعلى الرغم من أن هذه الكتب والقصص ظلت -كالأدب الهوساوي- شفهية إلا أن آثارها بقيت لعدة قرون، لكنها دونت باللغات المحلية وبالأخص لغة الهوسا باستخدام الكتابة بالحرف العربي. وبعيد سيطرة المستعمر البريطاني على نيجيريا عام ١٩٠٣م وتغيير نظام الكتابة إلى استخدام الحروف اللاتينية اشتدت الحاجة إلى الدراسات والبحث والتأليف لأغراض تدريسية وإيجاد كتب مدرسية باللغات المحلية، أنشأ المستعمرون مكتب الترجمة (Translation Bureau) في مدينة كَنُو تحت رئاسة السيد وايتين (Mr. C.E.J Whitting) عام ١٩٢١م، ومن ثم نقل المكتب إلى مدينة زارِيا عام ١٩٣١م، وسمي بالمركز الأدبي، (The Literature Bureau). وفي ١٩٣٢م عين الدكتور روفيرت إيست (Rupert East) رئيسا على المركز[2]، قد لعب أيست دورا كبيرا في تنتظم هيكل المركز ونشاطاته في تطوير الكتابة الأدبية في المنطقة. فقد كان الهدف الأساسي لإنشاء المركز ترجمة الكتب العربية والإنجليزية إلى لغة الهوسا.

- **أهم القصص العربية المترجمة إلى الهوسا**

شهد النصف الأول من القرن العشرين ثورة أدبية في شمال نيجيريا بمساعدة الهيئات والنظم التي أدخلها المستعمرون في نيجيريا، فقد نشطت حركة التأليف والترجمة على يد شباب مثقفين بالثقافة الغربية والعربية أمثال الحاج أبوبكر إمام وغيره من الكتاب الشباب، مما أثرى الأدب الهوساوي بالكتب والقصص المنقولة عن الآداب الأخرى، فترجم وألّف خلالها كتب كثيرة. إلا أن الأدب دخل في غيبوبة عميقة بين عام ١٩٦٠ -١٩٨٥م حيث لم يطبع ما يزيد على خمس وأربعين مؤلفا خلال ١٩٥٤-١٩٨٦م[3]، وهذا ما يبرر اختيارنا للقصص التي سنتحدث عنها في السطور التالية، لأن التأليف وترجمة الكتب الأدبية لم تنشط إلا في أوائل التسعينات حيث ظهرت طائفة من الشباب الذين اشتهروا بترجمة الملاحم العربية، أي كتب الحروب والسحر، ومن هؤلاء المترجمين: علي أبو بكر شرفطي مترجم كتاب ملك سيف بن ذي يزن، وناصر أحمد غ. ين أواكي صاحب

---

(١) د. علي شلش، **الأدب الإفريقي**، سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم ١٧١، مارس ١٩٩٣، الكويت، ص ١٧.

(2) Ibrahim Yaro Yahaya, Hausa a rubuce: Tarihin rubuce rubuce a harshen Hausa. Northen Nigerian Publishing Company Zaria 1988, pp 93.

(3) Adamu, Abdallah Uba, *East is East - Eastern Focus in Hausa Literature*, The Novel Tradition In Northern Nigeria: proceedings of the fourth conference on literature in northern Nigeria Bayero University Kano, 2007 SK Amodu Printing Publishing House. p25.

كتاب رأس الغول وعنترة بن شداد، ومحمد علي جيغ مترجم قصة تميم الداري[١]. وفي السطور التالية عرض لبعض القصص المترجمة من العربية إلى لغة الهوسا بطريقة مباشرة، كما سنعقبها بذكر بعض الترجمات التي أخذت شكل التوطين أو استلهمت قصصا عربية.

ألف ليلة وليلة

على الرغم من تأخر توافد الكتب الأدبية وانتشارها في بلاد الهوسا إبان انتشار الإسلام فيها في القرن الثالث عشر الميلادي إلا أن الشعب الهوساوي تعرف على القصص العربية في وقت مبكر[٢]، فقصة ألف ليلة وليلة منتشرة على ألسن العلماء منذ مئات السنين، ولهذه القصص أثر واضح في القصص الشعبية الهوساوية. ففي عام ١٩١١م عثر البريطاني إدغار فرانك، (Edgar Frank)[٣] على مخطوطات لترجمة كتاب ألف ليلة وليلة كاملة، أثناء محاولاته جمع الحكايات الشعبية الهوساوية أيام الاستعمار البريطاني، فقد بدى له أن الكثير من هذه الحكايات الشعبية الهوساوية مستعارة من العربية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ومنها ما كانت من قصص ألف ليلة وليلة، وقد طاف إدغار بلاد الهوسا وبالأخص مدينة صوكوتو وكبّ وزمفرا- فجمع مخطوطات ألف ليلة وليلة حتى وجدها كاملة، ولا تزال هذه النسخة موجودة في قسم المخطوطات بالأرشيف الوطني في كدونا برقم ١١٤، وتتراوح بين ٥٠٠ إلى ٨٠٠ صفحات[٤]، وهي مكتوبة بما يعرف بكتابة «عجمي» أي كتابة اللغة المحلية بالخط العربي، أما الخط المستخدم في المخطوطة هو الخط المغربي المستعمل في جميع أنحاء بلاد الهوسا وإفريقيا الغربية على العموم. ومن هذه النسخة بالذات بدأ فرانك ينقح ويترجم حكايات ألف ليلة وليلة إلى لغة الهوسا؛ حتى أصدر جزأين ثم توقف. ولم يقف الباحث على سبب توقف المترجم عن هذا العمل. ثم استمر بهذه الترجمة بعده الأستاذ مَـمَّـنْ كَنُو (Mamman Kano) حيث أضاف عليها ثلاثة أجزاء وطبعت تباعا، وجميع هذه الأجزاء الخمسة عبارة ترجمة مائة وتسع وستين ليلة. وتمت الترجمة تحت رعاية مركز الترجمة (Translation Bureau).

---

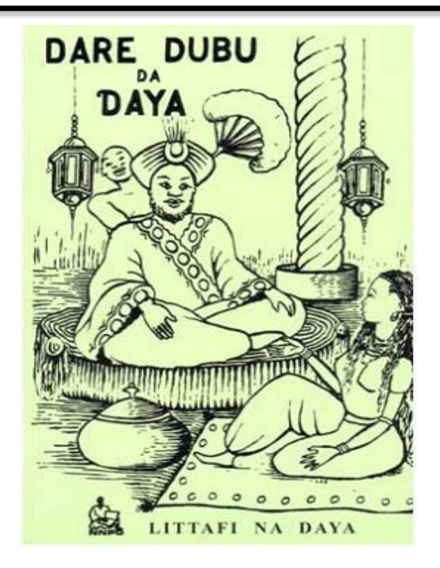
(١) عبد الله عبا آدم، المرجع السابق ص ٣٢-٣٣

(٢) أشار بعض العلماء في مدينة كنو إلى أن العلوم الإسلامية التي دخلت إلى المنطقة مع دخول الإسلام هي علوم الحديث والفقه، وبمرور السنين توافدت وفود العلماء من دولة مالي مع كتب اللغة وكتب التوحيد، يقول الشيخ أبوبكر عتيق سنك في ذكر تاريخ ملوك مدينة كانو:

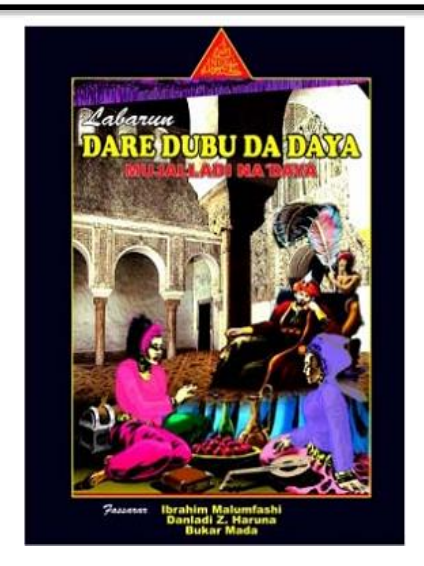
وابنـــه يعقـــوب وهـــو صـــالح ... أقـــام (أي) ملكـــا يصـــالح
جـــاء الفلانيـــون في زمانـــه ... مـــن أرض (مـــلّي) وهـــو في إبانـــه
لم يـــك فـــيهم غـــير علمـــين: الحـــديث ... والفقـــه والقـــرآن كـــن ذا حثيـــث
جـــاء الفلانيـــون بفـــن اللغـــة ... وفـــن توحيـــد وكـــن بـــه مبلغـــه

(٣) عين فرانك إدغار ضابطا في قوات الاستعمار البريطاني ويعمل كضابط سياسي تحت إمرة لوغارد وفي ديسمبر ١٩٠٥ عين مفوض الشرطة في منطقة صوكوتو، وتقاعد في يوليو ١٩٢٧م وتوفي ١٩٣٧م. راجع:
Neil Skinner, Hausa readings: Selections from Edgar’s *TATSUNIYOYI*. University of Wisconsin Press 1968, xi.

(4) Ibrahim Malumfashi, Daanladi Haruna, Bukar Mada: Labarun Dare Dubu Da Daya, 1, test and Print Kaduna, 2015. Pp.xvi.



غلاف ترجمة ألف ليلة وليلة ١٩١١




غلاف ترجمة ألف ليلة ٢٠١٥

تقنية نقل كتاب ألف ليلة إلى لغة الهوسا

من خصائص ترجمة إدغار فرانك أنها ترجمة حرفية وبلغة قديمة صعبة لا يستطيبها ذوق القراء، مما جعل الكتاب محصورا في زاوية ضيقة. ويبدو أن فرانك وممّن كَنُو ترجما القصص من أصولها العربية كما نوه بذلك الأستاذ الدكتور إبراهيم يارو يحيى[1]. ألا أن هذا بعيد جدا نظرا لعدم وجود أي دليل على إتقان فرانك إدغار للغة العربية لدرجة تؤهله لترجمة كتاب بحجم ألف ليلة وليلة. والمتأمل في اللغة التي استخدمها إدغار في ترجمته هذه تختلف عن لغته في كتاب الأساطير الهوسا الذي بدت لغته فيه أكثر تحررا من الشكلية.

وقد وردت حكايات ألف ليلة مترجمة في ثنايا بعض كتب القصص والحكايات الشعبية الهوساوية فمن هذه الكتب كتاب (Labaru: na Da da na Yanzu) ***حكايات من الماضي والحاضر***. من تأليف نخبة من موظفي مركز الترجمة، وردت حكايات عربية مترجمة منها حكايتان من كتاب ألف ليلة وليلة وهما: حكاية جودر بن التاجر عمر وأخويه[2]، وحكاية سيف الملوك وبديعة الجمال[3]. وتبدو ترجمتهما مباشرة من النص العربي لكثرة استخدام الألفاظ العربية فيها بدل اللفظ الهوساوي المعروف، كما أنها أكثر عذوبة من ترجمة «*فرنك وممّنْ*» لأن من قاموا بهذه الترجمة حاولوا سرد القصتين بأسلوب سهل شيق وأكثر ميلا إلى الديناميكية، وإن ظلت القصص بنكهتها العربية.

وبعد مضي قرن كامل على ترجمة إدغار، صدر في عام ٢٠١٥م ترجمة أخرى عنوانها (**Labarun Dare Dubu Da Daya: Mujalladi na Daya**) أي ***أخبار ليلة وليلة المجلد الأول*** على يد أستاذ جامعي بمشاركة اثنين من النشطاء على صفحة التواصل الاجتماعي فيسبوك، إثر مناقشة علمية جمعتهم مع نشطاء أخرين حول كتاب ألف ليلة وليلة وأصله، حيث كانت لهم مجموعة لإحياء أدب الهوسا وتراثها، قرروا بعدها مراجعة

(1) Ibrahim Yaro Yahaya, pp 94,

(2) Labaru: na Da da na Yanzu, Northen Nigerian Publishing Company Zaria, second edition1968, pp:152-185.

(٣) المرجع السابق ص٦٦-٩٠

ترجمة الكتاب في لغة الهوسا وتنقيحه وإصداره في لغة سهلة يفهمها الجميع وملائمة لروح العصر مع تجنب الكلمات الدخيلة مثل استخدام الأسماء التي لم يكن لها وجود أيام كتابة ألف ليلة مثل نقل العملة النقدية المذكورة في الكتاب إلى العملة المعروفة لدى شعب الهوسا أو نحو ذلك[1]. إن هذا الاتجاه في نقل الكتاب يدل على أن المترجمين يحاولون تجنب الترجمة الديناميكية، بحيث حاولوا المحافظة على جو النص وثقافته. وبعبارة أخرى إنهم حاولوا تقديم النص للشعب الهوساوي بصورته الأصلية ليتعرفوا على ثقافته التي نشأ بها والزمن الذي حدثت فيه الأحداث. وصدر حتى الآن المجلد الأول الذي يضم خمسا وثلاثين ليلة ويقع المجلد في ٣٧٣ صفحة.

سيف بن ذي يزن

ظهرت في منتصف التسعينات نخبة من الكتّاب والمترجمين الهوساويين المولعين بقصص المغامرات، ألفوا الكثير من الملاحم وقصص البطولات، بعضها مستوحاة من القصص العربية والفارسية القديمة[2]. وبعضها مترجمة بطريقة مباشرة، وأبرز هذه القصص المترجمة قصة الملك سيف بن ذي يزن، ترجمها علي أبو بكر شَرْفَطِي وأصدرها في ٢٤ جزءا تباعا، أطلق على الأجزاء الستة الأولى «ملك سيف» والمجموعة الثانية ستة أجزاء «سيسبانا»[3] والثالثة ستة أجزاء عنوانها «عجائبي» والرابعة ستة أجزاء عنونها «حاكمين».

لقد لاقت هذه المجموعات رواجا غير مسبوق حيث طبعت عشرات الآلاف من نسخها، كما بثها الإذاعات المحلية في شمال نيجيريا بقراءة شيقة من القصّاصين المحترفين، ويتابعها الملايين من المستمعين، وسجلت في قنوات مختلفة على اليوتيوب لسهولة الاستماع في أي وقت. وبيعت أكثر من مليون نسخة للرواية المترجمة.

تقنية ترجمة قصة ملك سيف بن ذي يزن

سبق أن ذكرنا أن القصة قسمت إلى حوالي ذكر المترجم أنه ترجم قصة سيف بن ذي يزن من نسخة عربية دون ذكر نوعيتها أو سنتها، لكن يبدو للباحث-بعد مقارنة الترجمة ونسخ من قصة الملك سيف أن المترجم استخدم نسخة الأديب فاروق خورشيد[4] التي صدرت من دار العودة بيروت عام ١٩٨٦م ولم يعتمد على النسخ القديمة التي تتسم

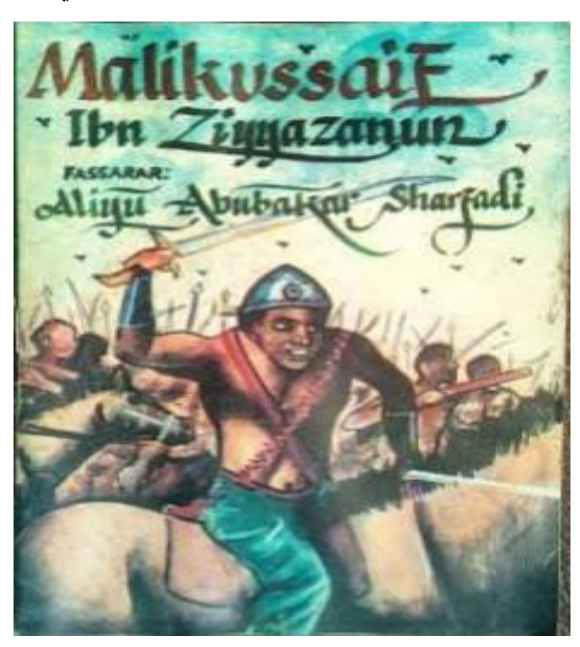
(1) Prof. Ibrahim Malumfashi, Daanladi Haruna, Bukar Mada: Labarun Dare Dubu Da Daya, 1, pp: xix

(2) Abdallah Uba Adamu ibid.

(٣) يبدو للباحث أن المترجم استقى هذا الاسم من قصة شعبية متداولة في شمال إفريقية وبالأخص المغرب تعرف بغزوة وادي السيسبان. وتتسم القصة بالطابع الديني الشيعي وسرد أدبي عجائبي. ولمعرفة المزيد عن هذه القصة يراجع: سعيد يقطين السرد العربي مفاهيم وتجليات، دار الأمان الرباط الطبعة الأولى ٢٠١٢م-١٤٣٣هـ الفصل الرابع بعنوان تلقي العجائبي في السرد العربي: غزوة وادي السيسبان نموذجا. ص ٢٢٧ وما بعدها.

(٤) فاروق خورشيد: ولد الأديب فاروق محمد سعيد خورشيد في القاهرة يوم ٢٨ من مارس سنة ١٩٢٨، تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٥١، عمل بالتدريس لفترة قصيرة، ثم انتقل للعمل بالإذاعة في البرنامج الثقافي وقد ترقى ففي هذا العمل إلى أن وصل إلى رئيس إذاعة الشعب ثم أقيل منها مع بداية السبعينات من القرن الماضي. احترف خورشيد الكتابة الأدبية وكان له مكتب في وسط القاهرة انقطع فيه للكتابة والإبداع، فقدم للمكتبة العربية العديد من الدراسات في الأدب الشعبي والقصة والرواية والمسرحية. أما آخر أعماله فهو رئيس اتحاد كتاب مصر. توفي عام ٢٠٠٥م

بطابع الرواية على النمط القديم عن طريق الراوي، ويبدو أن المترجم اختار نسخة خورشيد لسلاستها وطريقة تجزئته لها وتناسبها مع روح العصر، لذا لم نسمع من الترجمة ذكر الراوي أو نحوه. ثم إن المترجم للمرة الثانية قام بشطب بعض المشاهد التي لا يستسيغها ذوق الهوساوي، ودمج جميع العناوين الداخلية في النص الأصلي وسرد القصة إلى نهايتها. لكنه أبقى الشخصيات وأسماءها وأسماء الأماكن والدول الواردة كما هي في النص الأصلي.



صورة غلاف الترجمة الهوساوية لقصة الملك سيف بن ذي يزن ج١

ومن اللافت للنظر أن المترجم في مقدمته حاول إعطاء القراء من أبناء الهوسا ضوءا حول أصل الرواية، كما حاول ذكر علاقة شخصية الملك سيف بالبيئة النيجيرية، حيث يقال بأن أبناء سيف أو الملك سيف نفسه هم من أسسوا دولة برنو لذا يطلق على ملوكها «سَيْفَاوَا» أي السيفيون نسبة إلى سيف بن ذي يزن، يقول المترجم:

«الكثير من الناس في زمننا هذا لا يعرفون هذا الكتاب، لأنه عبارة عن قصص يقرؤها العلماء القدامى على الناس بغرض التنشيط وطرد الوحشة، ويضم الكتاب-كما ستقفون عليه- جوانب الحياة المختلفة من الحب والحماسة والكهانة والسحر الذي برعت فيه الأمم قديما، كما ستقفون على مستويات حياة هذا الملك الكبير، كما أن الكتاب تناول الحياة الدينية. والملك سيف بن يزن شخصية حقيقية، إذا تأملنا في تاريخ مملكة برنو سوف نجد أن السلاطين الذين ملكوا هذه الدولة يطلق عليهم السيفيين أي دولة ذرية الملك سيف بن ذي يزن، وقد امتدت الدولة لأكثر من ألف سنة قبل زوالها، وهذا الملك سيف هو كما أشار التاريخ من أسسها. لذا فإن هذه القصة قد تكون مخترعة لكن الملك سيف شخصية حقيقية، بل إن مدينة حمراء اليمين التي سكنها الملك سيف في قصتنا هذه يوافق تمام ما كان في حياته الحقيقية»[١].

(1) Sharfadi, Aliyu Abubakar, **Malikussaifi Ibn Ziyyazanun** (1997) Gaba Muhammad Bookshop, Kano Nigeria. P1.

ويبدو من المقدمة هذه أن المترجم واعيا لما يترجمه كما أنه حاول تقريب فهم شعبه إلى هذه القصة ليشعروا بأنهم جزء منها. وقد نجحت ترجمة هذه القصة نجاحا باهرا ولاقت رواجا كبيرا، وادعت صفحة (The Hausapedia) على تويتر أن أكثر من مليون نسخة من هذه الترجمة قد بيعت في شمال نيجيريا. ومن المعلوم أن صاحب الترجمة قام بترجمة قصص عربية قديمة أخرى مثل قصة بهلوان أو ما يعرف بحمزة العرب، وقصة فيروز شاه وقصة جندب الخير.

عنترة بن شداد

كانت ملحمة عنترة بن شداد من أكبر الملاحم التي نسجها الخيال الشعبي، ترجم الأستاذ أحمد غ. ين أواكي هذه الملحمة إلى لغة الهوسا عام ١٩٩٩م[1] في ستة أجزاء صغيرة، ولاقت ترجمته رواجا بين الشباب المولع بالأفلام الأكشين والرومنسية، ألا أن شهرة هذه الترجمة لم تبلغ شهرة ترجمة ملك سيف، ويبدو أن عدم امتزاجها بالدين له دور في عدم قبولها وانتشارها، حيث كانت قصة من العصر الجاهلي لا غير، فالشعب الهوساوي يميل في قصصه إلى ما كان ممتزجا بالدين أكثر، لأن الإسلام يشكل أكثر من خمس وتسعين في المائة من هذا الشعب، وبالتالي كانت عادته وتقاليده تمتزج بالإسلام امتزاجا بالغا.

وكانت هذه الترجمة كسابقتها ترجمها مباشرة بدون أي تحريف لوقائع القصة أو أسمائها، إلا ما يقتضيه تغييره من الأساليب وشطب الأبيات الشعرية التي تتخلل القصة لعدم تلاؤمها مع القراء الهوساويين العاديين.

حكايات جحا

كانت حكايات جحا ونوادره من القصص الشائعة في ثقافة الهوسا، وقد دأب الأطفال على نقلها وروايتها فيما بينهم، ولكونها قصصا قصيرة جدا تجد هذا يحفظ نادرة واحدة وهذا يحفظ نادرة أخرى فيجتمع الأطفال فيحكي هذا يعرف وذاك أيضا يحكي ما يعرف. وقد عاش الباحث هذه الظاهرة في مجتمعه منذ الطفولة ورسخت الكثير من نوادر جحا في ذهنه وفي ذهن غيره من أقرانه، وكانت هذه القصص بمثابة طريقة تسلية النفس وتثقيف العقل وتدريبه على الذكاء والدهاء ومعرفة الطرق الملتوية للخروج من الأزمات الحياتية. ولهذه الأهمية التي تتمتع بها قصص جحا تمت ترجمتها إلى لغة الهوسا في عام ١٩٩٩م على يد تجاني إمام م. عنونها بـ (Hikayoyin Shehu Jaha) أي حكايات الشيخ جحا. ترجمه كما قال في مقدمته وفي خاتمته- من كتاب نوادر جحا الكبرى، وأحلى نوادر جحا وقد اختار المترجم منهما ١٨٨ حكاية أعقبها بتحليل أدبي ديني لقصة واحدة[2].

(1) Nasir G Ahmad Yan Awaki, **Antaru Dan SHaddadu, Barden Barade Limamin Mabota Soyayya**. Urgent Computers and Publishing. 1999.

(2) Imam, Tijjani M. Hikayoyin Shehu Jaha, (1998) Baitul Hikma Kano Nigeria p3/p136-168

لكن المترجم توهم أن هذا الكتاب من تأليف الشيخ ناصر الدين، وهو غلط، بل هذا الاسم هو اسم جحا الحقيقي كما ورد في الكتاب نفسه(١).

وتبدو عقلية الهوسا ظاهرة في تسمية جحا بالشيخ في أوساط الهوسا، حيث يتحاشى الهوساوي من ذكر رجل كبير السن أو عالم باسمه مباشرة، وخاصة خطاب الصغير للكبير، لذا نجد أن ترجمة نوادر جحا الهوساوية تعزف عن ذكر اسمه في أغلب الأحوال إلا بـ «شيهو» (الشيخ بالهوسا).

وتبدو الترجمة حرفية فعلا إلا ما يتطلب تغييرا بسيطا ليتناسب مع اللغة المنقول إليها، ونضرب مثلا بحرفية الترجمة بقصة قصيرة وهي:

ضاع حماره، فأخذ يفتش عليه ويحمد الله شاكرا فسألوه ولماذا تشكر الله؟ فقال أشكره لأني لم أكن راكبا على الحمار، وإلا فإن كنت راكبا لضعت معه(٢).

الترجمة:

«Wata rana Jakin Shehu ya bata,sai ya rika nemansa ruwa a Jallo, kuma yana ta godiya ga Allah, da aka tambayeshi me yasa yake godewa Alla cikin wannan lamari? Sai yace ina gode masa ne saboda ba akan jakin nake ba lokacin da ya bata, domin da akansa nake da mun bata tare» (3).

تبدو الترجمة حرفية مع تغييرات أسلوبية تتناسب مع التعبير الهوساوي، ففي ترجمة «*فأخذ يفتش عليه*» استخدم المترجم تعبيرا بلاغيا من الحكم (*nemansa ruwa a Jallo*) يبحث عنه بحث من يطلب المياه في المزادة.

ترجمة الحكايات العربية القديمة بين الحرفية والتوطين والمحاكاة.

أولا: الترجمات ذات طابع حرفي

يفهم من كل ما سبق أن ترجمة الحكايات العربية القديمة إلى لغة الهوسا تأخذ طابعا حرفيا، أي أنها ترجمت بشكل مباشر في أغلب الأحوال، فالمترجمون يحاولون نقل الروايات بجميع خصائصا البيئية والثقافية، بما فيها أسماء الشخصيات والبلدان، فجميع أبطال القصص العربية نقلت بأسمائها كما في قصص ألف ليلة وليلة وقصة ملك السيف وجحا، كما أن أسماء البلدان التي وقعت فيها الحوادث منقولة كما هي إلا ما يوجد فيها من تحريف بسيط

---

(١) الشيخ نصر الدين جحا الرومي تركي الأصل من أهل أناضول مولده في مدينة (سيوري حصار) ووفاته في مدينة (آق شهر) وعاش في عهد السلطان أورخان حتى عهد يلدريم حوالي سنة٦٧٣هـ انظر: درويش خويدي، **نوادر جحا الكبرى**، الدار النموذجية، صيدا بيروت. ص٨.

(٢) نوادر جحا الكبرى، المرجع السابق، ص٦٢

(3) Hikayoyin Shehu Jaha. P35.

لأسباب لغوية صوتية تقتضي ذلك خلافات الهوسا والعربية من الناحية الصوتية. وينطبق هذا على قصة عنترة بن شداد، وحكايات عربية مترجمة من كتب ألف ليلة وليلة، وقد سبق الحديث عن ترجمة الحكايات في مثل كتاب (Labaru: na Da da na Yanzu) ***حكايات من الماضي والحاضر***، وردت فيه حكايات عربية مترجمة منها حكايتا جودر بن التاجر عمر وأخويه[1]، وحكاية سيف الملوك وبديعة الجمال.[2] وقلنا أنها ترجمت بطريقة مباشرة من النص العربي ويظهر ذلك في كثرة استخدام الألفاظ العربية فيها بدل اللفظ الهوساوي المعروف، مع إبقاء أسماء الشخصيات والأماكن كما وردت في النص العربي.

ثانيا توطين القصص العربية القديمة في أدب الهوسا.

بعيدا عن الترجمة المباشرة للقصص العربية القديمة نجد أن هناك كتّابًا استلهموا قصصا عربية في أعمالهم القصصية بلغة الهوسا، وعلى طليعة هؤلاء الروائيين الحاج أبو بكر إمام (١٩١١-١٩٨١) صاحب كتاب الماء الشافي (Ruwan Bagaja) والكلام رأس مال[3] (Magana Jari ce).

وأما كتاب الماء الشافي هي قصة تأثر في إطارها بمقامات الهمذاني (ت٣٩٨هـ) ومقامات الحريري (ت ٥١٦هـ) وبابن شهيد الأندلسي (ت٤٢٦هـ) في التوابع والزوابع، في رحلة مع جني إلى أرض الجن. وبعبارة أخرى هي ترجمة ذكية (imitation) لمقامات الحريري الشائعة في بلاد الهوسا، من حيث البناء العام والشخصيات الرئيسة، لكن تصرف الكاتب وذكاءه جعلت القصة تدور في بلد الهوسا بجميع خصائصها الاجتماعية والثقافية، لكنها في الوقت نفسه استلهمت أجزاء من قصص ألف ليلة وليلة كما قال محرر القصة ومرشد المؤلف روفيت إيست الذي كتب إلى المؤلف رسالة[4] يعلمه فيها بأن تحرير الكتاب قد تم وسوف يطبع في إنجلترا، لكنه وجد في القصة ما يبدو مأخوذًا من ألف ليلة حيث يقول:

«وعلى الرغم من أن نهاية الكتاب يبدو مطابقا لقصص من كتاب ألف ليلة وليلة إلا أنني قررت أن أتركها بدون أي نقص. وهناك شيء وحيد أتمنى أن تحاول القيام به؛ وهو أن تغيير الصفحة الأولى التي تبدو مطابقة لبداية حكاية «السندباد البحري» وذلك لتفادي شعور القارئ بأنه عرف القصة سلفا.»[5]

فهذه إشارة واضحة إلى وجود توطين الحكايات العربية القديمة في القصص الشعبية الهوساوية، والعامل في ذلك هو تعلق قبائل الهوسا بالدراسات الإسلامية بطريقة تقليدية، بحيث يبدأ المرء دراسة كتب الفقه واللغة على أيدي

---

(1) Labaru: na Da da na Yanzu, Northern Nigerian Publishing Company Zaria, second edition1968, pp:152-185.

(٢) المرجع السابق ص٦٦-٩٠

(٣) هذه التسمية العربية ترجمة حرفية لاسم الكتاب قام بها الدكتور مصطفى حجازي السيد حجازي، وقد ترجم الكتاب من الهوسا إلى العربية وصدر عن مجلس الأعلى للثقافة غام ٢٠٠٠م ضمن مشروع القومي للترجمة. وتعد الترجمة أول ترجمة من الهوسا إلى العربية بأقلام العرب أنفسهم.

(٤) الرسالة بتاريخ ٢٠ من أغسطس ١٩٣٤م بعد مراجعة الكتاب لطبعه في بريطانيا

(5) Abdurrahman Mora, **Abubakar Imam Memoirs.** NNPC 1989. P24,

علماء محليين، وتعتمد الدراسة هذه على الترجمة الشفهية بحيث يبدأ الطالب بقراءة نص الكتاب المقرر جملة جملة والأستاذ يترجم باللغة المحلية ويشرح له ما يحتاج للتوضيح. هذا، ومن الكتب المقررة دراستها في اللغة كتاب مقامات الحريري، بل كان هذا الكتاب أعلى مستوى يبلغه الطالب في معرفة متن اللغة إلى جانب كتاب شعراء الجاهلية الستة. ومن هنا يأتي تأثر الطلاب بهذه القصص وبالتالي تسربها إلى القصص الشعبية.

وأما كتاب الكلام رأس مال نجد أن المؤلف استوطن فيه حواي تسع قصص طوال من كتاب ألف ليلة وليلة مثل قصة السندباد والبازي وقصة قمر الزمان، وقصة الحمار والثور مع صاحب الزرع. ولنتعرف على كيفية توطين القصص العربية القديمة في الأدب الهوساوي لا بأس بنا أن ننقل مقارنة بين هذه القصة الأخيرة كما هي في أصلها وبين توطينها في الهوسا[1]:

«منح تاجر قدرة فهم لغة الحيوانات بعد أن دعا الله بذلك لكن بشرط أن لا يحدث أحد بذلك وإلا سيموت، وذات يوم سمع الثور يشتكي من الأعمال الشاقة التي يقوم بها بينما الحمار لا يقوم بأي شيء، فاقترح له الحمار أن يتظاهر بالمرض، عمل الثور بنصيحة الحمار. أمر التاجر سائسي الحمار بأن يستخدمه بدلا من الثور، فندم الحمار على اقتراحه للثور. سمع التاجر للمرة الثانية حوارا بين الحمار والثور لكن هذه المرة كان اقتراح الحمار للثور هو أن يكف عن التظاهر بالمرض وألا سوف يذبح، عمل الثور بالاقتراح مرة ثانية. ضحك التاجر بشدة لهذا الأمر فسألته زوجته لماذا يضحك فقال لها لا يستطيع أن يقول لها ذلك وإلا سوف يموت لكنها ألحت عليه أن يقول لها، لكن قبل ذلك سمع من الديك داخل منزله يقول لزوجته لدجاجة بأنه لو كان في مكان التاجر لقام بضرب زوجته بسوط، عمل التاجر بنصيحة الديك وظل يضرب زوجته حتى تابت وكفت عن سؤاله.»

وأما في كتاب الكلام رأس مال نجد خلاصة القصة كما يلي:

«دعا مزارع أن يرزقه الله قدرة فهم كلام الحيوان فاستجيب له، وذات يوم سمع المزارع ديكا يغني وبجانبه زوجته الدجاجة تمدح حسن صوته، أجابها عند ذلك الديك: الآن أصبحت عجوزا لذا لا أستطيع الغناء بصوت عال كالأيام الخوالي، ضحك المزارع لهذا ومضى. ثم سمع ذات يوم ثوره يشتكي لحماره من حياته السهلة والتي هو لم يعرفها قط، فقال الحمار بأنك كنت مطيعا جدا، فنصحه أن يكون عدائيا كلما أراد الراعي أن يصطحبه إلى المزرعة للعمل، عمل الثور بنصيحة الحمار وأصبح عدائيا ولا يأكل ألا قليلا، فلما رأى المزارع ذلك أمر الراعي أن يجمع عمل الثور على الحمار، أصبح الحمار تعيسا يرجع كل يوم تعبانا، ولاحظ أن الثور يعيش أيامه السعيدة، فقال محذرا للثور أنه سمع المزارع يقول بأنه سوف يأخذ الثور إلى الجزار ليذبحه لأنه لم يعد يعمل كما كان سابقا، وبمجرد

---

(١) نقلت هذه المقارنة من الأستاذ الدكتور عبد الله عبا آدم في مقال له بالإنجليزية قدمه في المؤتمر الدولي ألف ليلة وليلة مقاربة في ضوء التكييف والتوطين والذي عقد في جامعة سانت أندريوس أغسطس-سبتمبر ٢٠١٧م وعنوان المقال:

We Are Not in Baghdad Anymore": Textual Travels and African Intertextuality of Selected Stories in 1001 Night.

سماع ذلك خاف الثور وقام نشطا حتى لا يذبح. وبعد سماع هذا الحوار ابتسم المزارع وأمر عماله بأن يرأفوا بالحيوانات لأن لهم شعورا أيضا».

لتوطين هذه القصة قام أبو بكر إمام بتغييرات بسيطة لكنها مهمة جدا، الأول أنه غير رسالة القصة، فالقصة العربية تنحو نحو معاملة الرجل بزوجته، لكن تجريد القصة من ذكر زوجة المزارع في النص المترجم تبعده عن رسالته الأساسية وفي سبيل ذلك لم يتطرق إلى الحديث عن شرط الموت بسبب البوح لكلام الحيوانات فأصبحت القصة تدور حول الرأفة بالحيوانات لأنها مثل ابن آدم لها شعور.

ثانيا: لتكون القصة ملائمة للبيئة الهوساوية غير شخصية «التاجر» بشخصية «المزارع» كون المزارعين أكثر استخداما للحمار من التجار في البيئة الهوساوية وقت كتابة القصة. ولتعزيز القصة والرسالة التي تحملها كل قصة في كتاب الكلام رأس مال استأجر محرر الكتاب السيد روفيت إيست السيدة البلجيكية جاكلين دي ناير[1] لتقوم برسم الرسوم التي تبرز الصورة الواضحة عن رسالة القصص عند طبع الكتاب، وتحمل هذه الرسومات الشحنات الثقافية للهوسا، فكانت جل مطبوعات شركة غَسْكِيَا[2] (Gaskiya Corporation) تحمل رسومات تدل على بيئة الهوسا كما هي خلال أعوام ١٩٣٠م[3]. والصورة التي تصاحب قصة الحمار والثور في الكتاب تشير إلى بيت وبيئة هوساوية تأخذ القارئ إلى عمق البيئة التي نشأت القصة منه، مثل كيفية البناء وألبسة الشخصيات والأثاث المنزلية المستخدمة لهذا الشعب كما يظهر من الصورة أدناه.

---

(١) انتهى الأمر بالسيدة خاكلين والسيد روفيت إيست بالزواج والانتقال إلى المملكة المتحدة بصفة نهائية. راجع:
Isma'ila Tsiga & M.O. Bhadmus, Literature history and identity in Northern Nigeria, Safari Books Limited, 2016, p114.

(٢) كانت الجرائد والكتب المؤلفة في نيجيريا في الربع الأول من القرن العشرين تطبع في إنجلترا، وبعضها في لاغوس عاصمة المستعمرين والبعض في المطبعة الحكومية في كدونا والبعض في مطبعة النيجا في مدينة جوس ولم تكن هناك مطبعة خاصة بمكتب الترجمة في مدينة زاريا، فطلب الحاكم الاستعماري السيد آرثر ريتشارد من السلطات في بريطانيا إلى مساعدة مركز التأليف بمعونة مالية لشراء أجهزة الطبع وإنشاء مطبعة خاصة بها وسيطلق عليه اسم شركة غسكيا (Gaskiya Corporation). وتم انتهاء من إنشاء الشركة عام ١٩٤٥م وأصبحت الشركة مسؤولة عن طبع جميع الكتب الخاصة لمركز التأليف التي طبعت فيما بعد، وإعادة طبع الكتب القديمة التي ألفت منذ قدوم المستعمرين. ولفظ غسكيا في لغة الهوسا اسم جامع للحق والصدق والأمانة والمصداقية. يراجع إبراخيم يارو يحيى، المرجع السابق، ص٩٧.

(٣) إسماعيل وبادموس، المرجع السابق.



صورة من قصة الحمار والثور كما رسمته السيدة جاكلين دي ناير

الأثر الثقافي للترجمة من العربية إلى الهوسا

لقد تركت الترجمة من العربية إلى الهوسا أثرا ثقافيا كبيرا في الشعب الهوساوي، وقد أومأنا إلى الكثير من هذا الأثر من خلال عرضنا لنماذج القصص المترجمة إلى الهوسا ويمكن فهم ذلك بمجردة البداهة، ويتمثل الأثر الثقافي في تربية الجيل الناشئ عن طريق هذه القصص التي تروى في مجالس العلماء منذ مئات السنين إلى جانب القصص والأساطير الشعبية الموروثة قبل احتكاك الهوساويين بالإسلام وثقافته. فكانت نوادر جحا من القصص القصيرة التي يتدرب عليها الأطفال ويتعلم منها الذكاء والفطن وكيفية تحليل الأزمات والمشاكل التي قد تواجه المرء بطريقة طريفة. وقد دفعت هذه القصص الكثير من الناس إلى البحث في الكتب العربية القديمة - وقد عرف الباحث عنترة وسيف بن يزن وبهلوان المعروف بحمزة العرب عن طريق هذه الكتب المترجمة إلى الهوسا قبل احتكاكه بالأدب العربي.

ومن ناحية أخرى صرفت القصص الطويلة المترجمة من العربية مثل قصة ملك سيف وتميم الداي وعنترة بن شداد وغيرها الشباب من كثرة مشاهدة الأفلام الهندية وصرفهم إلى قراءة القصص المكتوبة بالهوسا مما ألهم عقلهم صناعة الأفلام الهوساوية في بدايات التسعينات القرن الماضي. وعلى الرغم من أن الأفلام الهندية ساعدت في ولادة الأفلام الهوساوية إلا أن ما أنهض الفكر الهوساوي لصناعة الأفلام الهوساوية هو قراءتهم لكتب الأدب الهوساوي المعاصرة؛ ومن أكثرها انتشارا الكتب المترجمة من العربية إلى الهوسا.

وقد نجمت ترجمة قصة سيف بن ذي يزن بالذات إلى ظهور طائفة من الكتاب الذين اشتهروا في كتابة قصص طويلة مخترعة على منوال الملاحم، فتأسست مدرسة ملاحم الحروب (Littafan Yaki) في أدب القصص الهوساوي على أنقاض ذلك، فمن رواد هذا الاتجاه عبد العزيز ثاني ماداكِنْ غِنِي بكتبه مثل (Babban goro, Ruguntsumi) وعمر لَوَنْ عبدل في كتابه (Jarrmai Sha Yaki) وأبو بكر ت. إلياس في كتابه (Bauta) وأمثالهم الذين أصدروا هذه الكتاب في بدايات الألفين [1].

(1) Adamu, Abdallah Uba, *East is East - Eastern Focus in Hausa Literature*, The Novel Tradition In Northern Nigeria, p34.

لماذا ترجمة الرواية القديمة دون الحديثة؟

السؤال الذي يطرح نفسه تلقائيا بعد هذه الجولة في ترجمة الروايات العربية القديمة إلى لغة الهوسا يكون لماذا آثر الكتّاب الهوساويون الروايات العربية القديمة دون الروايات الحديثة بداية بروايات عصر النهضة وما بعده على الرغم من تطور حركة اللغة العربية في نيجيريا؟ فالآن يمكن القول بأن اللغة العربية في نيجيريا خرجت عن النطاق الديني المعهود في بلاد الهوسا قديما إلى الساحة الأدبية، فقد فتحت مدارس حديثة تعنى باللغة العربية من الابتدائي إلى الدكتوراه، وحاكى خريجي اقسام اللغة العربية العرب في تأليف الشعر باللغة العربية وألفوا عشرات الروايات العربية[1] على نحو ما درسوا من تواليف القصص عند أحمد شوقي وتوفيق الحكيم والمنفلوطي ونجيب محفوظ وغيرهم. ويتزايد عدد المهتمين بقراءة ودراسة القصة العربية في جميع المستويات مثل دراسة الأثر الاجتماعي واللغوي وتقنيات السرد إلى آخره. أضف إلى ذلك انتشار الروايات الهوساوية التي تناولت الحب والحياة الزوجية والاجتماعية التي يعيشها شعب الهوسا.

يصعب الإجابة عن هذا السؤال طبعا، إلا أن الباحث يتكهن بأسباب تغير المجتمع الهوساوي وتغير منحى القصة العربية وعدم الاهتمام بالتأليف في اللغة الهوسا لدى المثقفين باللغة العربية في نيجيريا. فالترجمات العربية القديمة التي تحدثنا عنها تتوافق مع الروح الهوساوي الإفريقي المائل إلى الفكاهة وخرق العادات والحديث عن السحرة والأبطال والحروب، ومع اختفاء هذا الخطاب في الرواية العربية الحديثة واتجاهها نحو الروايات الأوروبية أعرض الشعب الهوساوي عن هذه الروايات واستمر في البحث عن روايات تتوافق مع نفسيته، فعثر على قصص ملك سيف وبهلوان وتميم الداري وأضرابهم. كما أن نفسية الشعب الهوساوي التواقة إلى الدين الإسلامي لا تتواءم مع مجريات الأحداث في الروايات العربية عند أكثر الروائيين العرب في العصر الحديث، بل يرى الهوساوي تدني الحياة العربية في إلحاحها على محاكاة الأدب الأوروبي. فيؤمن الباحث بأن القصة العربية لو حافظت على النمط العربي الأصيل لظلت متداولة في الأدب الهوساوي ولما اختفى أثرها في الروايات الهوساوية النيجيرية التي اتجهت الآن نحو محاكاة القصص الرومنسية الهندية والأوروبية.

خاتمة

أظهرت الدراسة أن هناك علاقة قديمة واحتكاكًا بين لغتي العربية والهوسا والتي مهدت الطريق لتدفق الروايات والحكايات العربية في منطقة هوسا، ولأهمية هذه الروايات في تثقيف العقل الهوساوي تناقلها الشعب الهوساوي عن طريق علماء الدين الذين يترجمونها شفهيا لأغراض تعليمية، وقد عثر على مخطوطات لترجمة حكايات عربية مثل ألف ليلة وليلة مكتوبة بلغة الهوسا باستخدام الحرف العربي. وقد نشطت حركة ترجمة الحكايات العربية بمجيء

---

(١) من الأعمال الروائية النيجيرية المكتوبة باللغة العربية رواية (لماذا يكرهوننا؟) عام ٢٠٠٣م، لثالث مي أنغوا دُرُمِنْ إيا، ورواية (ادفع بالتي هي أحسن) عام ٢٠٠٤م، لجميل عبد الله الكنوي. وثلاث الروايات (خادم الوطن) ٢٠٠٨م، و(السيد الرئيس) عام ٢٠١٠م، و(مأساة الحب) عام ٢٠١٣م، لحامد إبراهيم الهجري. وروايتي (أهل التكرور) عام ٢٠٠٩ م، و(راعي الغنم) عام ٢٠٠٩م، لآدم يحيى الفلاني. ورواية (رحلة الزهراء) عام ٢٠١٢م، لمرتضى عبد السلام الحقيقي. ورواية (في سبيل المجد) عام ٢٠١٢ م، لمرتضى الإمام أكوحييدي. ورواية (الرئيس الذي لم يحكم) عام ٢٠١٥م، جامع أبيؤلا. راجع: أ.د. إبراهيم الشمسان، بالعربية تكتب روايات نيجيرية، موقع مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية:

http://www.m-a-arabia.com/site/23569.html

الاستعمار البريطاني عام ١٩٠٣م الذي حول نظام الكتابة بالهوسا إلى استخدام الحرف اللاتيني، وبإنشاء مكتب الترجمة عام ١٩٢١ نشطت حركة تأليف الأدبي الهوساوي ونقلت بعض القصص العربية باستخدام كلا من الترجمة المباشرة (الحرفية) والتوطين. وقد نشطت حركة ترجمة القصص العربية القديمة في التسعينات على يد شبان قاموا بترجمة العديد من الروايات العربية القديمة إلى الهوسا باستخدام الترجمة المباشرة، كما استفادوا من هذه القصص في تأسيس اتجاه جديد في تأليف الروايات الهوساوية وهو كتب البطولات والحروب. وأخيرا برر البحث عدم ترجمة الكتاب الهوساويين للروايات العربية الحديثة إلى أسباب ثقافية ودينية حيث يرى الهوساوي أسوته بكل ما هو عربي بنمطه الديني والثقافي القديم البعيد عن التأثيرات الغربية، ولأنه يرى في الروايات العربية الحديثة طابع غربي أعرض عنها، كما اشتغل المثقفين بالثقافة العربية في العصر الراهن بالبحث لتطوير ثقافتهم العربية عن طريق تأليف القصص العربية النيجيرية معرضين عن نقلها إلى اللغات المحلية.

المصادر والمراجع

١) الطاهر محمد داوود، **مدى صلة القربى بين اللغة العربية ولغة الهوسا**. رسالة الدكتوراه مقدمة إلى قسم اللغة العربية جامعة بايروا كنو عام ٢٠٠١.

٢) د. علي شلش. **الأدب الإفريقي**, سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. رقم ١٧١, مارس ١٩٩٣, الكويت.

٣) سعيد يقطين السرد العربي مفاهيم وتجليات ، ***تلقي العجائبي في السرد العربي: غزوة وادي السيسبان نموذجا***. دار الأمان الرباط الطبعة الأولى ٢٠١٢م١٤٣٣هـ

٤) درويش خويدي ، **نوادر جحا الكبرى**، الدار النموذجية ، صيدا بيروت.

المراجع الإنجليزية:

1) Neil Skinner, ***Hausa readings: Selections from Edgar's TATSUNIYOYI***. University of Wisconsin Press 1968.
2) Abdurrahman Mora, ***Abubakar Imam Memoirs.*** NNPC 1989.
3) Abdalla Uba Adamu, ***We Are Not in Baghdad Anymore»: Textual Travels and African Intertextuality of Selected Stories in 1001 Nights***, Paper presented at the conference on One Thousand and One Nights: Comparative Perspectives on Adaptation and Appropriation, held at the University of St Andrews, 31 August – 1 September 2017.
4) Isma'ila Tsiga & M.O. Bhadmus, ***Literature history and identity in Northern Nigeria,*** Safari Books Limited, 2016
5) Adamu, Abdallah Uba, ***East is East - Eastern Focus in Hausa Literature, The novel Tradition In Northern Nigeria***, proceedings of the fourth conference on literature in northern Nigeria Bayero University Kano, 2007 SK Amodu Printing Publishing House.

المراجع الهوساوية:

6) Prof. Ibrahim Malumfashi, Daanladi Haruna, Bukar Mada: ***Labarun Dare Dubu Da Daya***, ***mujalladi na farko***, Test and Print Kaduna, 2015.
7) Ibrahim Yaro Yahaya, ***Hausa a rubuce: Tarihin rubuce rubuce a harshen Hausa.*** Northen Nigerian Publishing Company Zaria 1988, pp 94,
8) NNPC, ***Labaru: na Da da na Yanzu,*** Northen Nigerian Publishing Company Zaria, second edition1968.
9) Abubakar Imam, ***Magana Jari ce 1-3,*** Northen Nigerian Publishing Company Zaria,١٩٣٥.
10) Edgar, Frank. 1924. ***Dare Dubu Da Daya***. **Littafi Na Daya,** Northen Nigerian Publishing Company, Zaria, 1970.
11) Sharfadi, Aliyu Abubakar, ***Malikussaifi Ibn Ziyyazanun*** (1997) Gaba Muhammad Bookshop, Kano Nigeria. P1.
12) Nasir G Ahmad Yan Awaki, ***Antaru Dan Shaddadu, Barden Barade Limamin Mabota Soyayya.*** Urgent Computers and Publishing. 1999.
13) Imam , Tijjani M. ***Hikayoyin Shehu Jaha,***(1998) Baitul Hikma Kano Nigeria

المراجع الإلكترونية:

www.ethnologue.com/language/hau
http://www.m-a-arabia.com/site/23569.html

Shifting Classical Arabic tales into Hausa Language between translation and localization.

Abstract

The aim of this paper is to trace the history and development of translations and adaptations of classical Arabic tales in to Hausa Language to explore its characteristics and trends. The questions that the paper is going to answer are: what are the major classical Arabic tales that had been translated into Hausa and when? Which types of translation are favored by the Hausa translators in their shift from Arabic to Hausa between direct translation and adaptation? Why Hausa Translators chose to translate Classical Arabic tales against modern Arabic novelist such as Shauqi Naguib Mahfooz Taufeeq Alhakeem Manfaluty etc? The significance of this research is that it will tackle a very popular Arabic folks that preserved its popularity far away from its origin, and millions of Hausa people in northern Nigeria still regard and following local radio channels which specified time for broadcasting such translated Arabic tales.

جهود المستشرق الفرنسيّ أندريه ميكيل في دراسة الأدب العربيّ

منال بنت عبد العزيز العيسى

أستاذ مشارك في النّقد الأدبيّ الحديث بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخّص

سنسْعى منْ خلال هذا البحْث إلى تبيّن جهود أندريه ميكيل في دراسة الأدب العربيّ المترجم (André Miquel) (ولد ١٩٢٠) باعتبارها منْ أبرز إسهامات مدرسة الاسْتشْراق الفرنسيّ في تَمَثّل الأدب العربيّ ومقاربتِهِ منْ خلال وجْهات نظره متباينة.

ولا شكّ أنّ اِهتمام أندريه ميكيل بالأدب العربيّ مردّه إلى الإعجاب بالنّموذج العربيّ وإدراك قيمته ولعلّ ذلك ما دفعه إلى البحث في خصائص الحضارة العربيّة الإسْلاميّة. فأسْهم في دراسة تاريخ الإسْلام. كما اعتنى بالأدب والنّقد العربييْن وحاول تبيّن مواطن الطّرافة والجِدّة فيهما رغْبة منْه في مقاربتهما ومحاولة الاستفادة منهما.

ولعلّ ذلك ما يبرّر اِختيارنا له في هذا البحث كأُنموذج نرصدُ من خلاله جهوده في دراسة الأدب العربيّ خاصّة وأنّ هذا الأدب قد حظي عنده بمنزلة مرموقة تبلْورتْ في مختلف دراساته وكتاباته المتنوعة.

ولذلك كان من أبرز أهداف هذا البحث: بيان جهوده كمستشرقٍ فرنسيّ في نقْل معالم الثّقافة العربيّة الإسْلاميّة إلى الغرب، والتّعريف بها من خلال دراساته المتعدّدة والمُتنوّعة حول الأدب العربيّ. ويعْنينا في هذا المقام دراساته المترجمة والمتعلّقة أساسًا بآرائه حول الأدب العربيّ. ولعلّ من أبرز هذه الدّراسات المُترجمة لأندريه ميكيل والتي سنعْتمدها في هذا البحث نذكر: الفن الروائي عند نجيب محفوظ، لافونتين والترجمة العربية لحكايات بيدبا، الرواية العربية.

كلمات مفتاحية

الأدب العربيّ، الذات العربية، الدراسات المترجمة، الدراسات المقارنة، الاستشراق الغربي، أندرية ميكيل

تمهيد

١- في العلاقة بين الشّرق والغرب

استحال الاستشراق (Orientalisme) في علاقته بالأدبيّات العربيّة مفهوما إشكاليّا؛ لما أثاره من جدل وسجال بين مختلف الدّارسين للآداب العربيّة غربيّين وعرب على حدّ سواء، إذ تساءل النّقاد العرب عن الغايات التي ينشدها الغربيّون من الاهتمام بالشّرق؟ كما أنّ مفهوم الشّرق لم يكن في ذهن الدّارسين مفهومًا ثابتًا بقدر ما كان متغيّرًا ومتبدّلاً غير واضح المعالم عبر مراحل تاريخيّة متباينة إذْ «تطوّر المفهوم الغربيّ للشّرق، فصار بعد ظهور الإسلام وتوسع دولة المسلمين يُطلق عمومًا على البلاد الإسلاميّة وأثناء الحروب الصّليبيّة أصبح الدّين الإسلاميّ رمزًا للشّرق وأوربا المسيحيّة رمزًا للغرب»[١].

في نفس الوقت الذي تساءل البعض الآخر عن الدّوافع الحقيقيّة وراء المحاولات التي تستهدف قراءة التّراث الأدبيّ العربيّ من قبل الغربيّين، ومحاولة الغوص في أعماقه ابتغاء معرفة خباياه؛ فرأى بعضهم أنّ الاستشراق لا يعدو أنْ يكون في نهاية الأمر سبيلاً من سبل النّهضة والتّقدم، وهو تبعًا لذلك آليّة من آليات تحقيقها طالما هو شديد الارتباط بحركة التّرجمة والنّقل وفنونهما. فهو من هذه النّاحية عمل محمود وجب تشجيعه والأخذ به وبنتائجه، في حين ذهب بعضهم الآخر إلى أنّ الاستشراق أداة استعماريّة تستهدف النّيل من الحضارة العربيّة الإسلاميّة ومكوّناتها تمهيدًا لبسط السّيطرة عليها لما يثيره الاستشراق والتّرجمة على حدّ سواء من ريبة وشكوك. فهو من هذه الناحية الثّانية عمل مذمومٌ وجب تركه.

و نعني بالاستشراق: «الكتّاب الغربيّين الذين يكتبون عن الفكر الإسلاميّ وعن الحضارة الإسلاميّة ثم علينا أن نصنّف أسماءهم في شبه ما يُسمى طبقات إلى صنفين من حيث الزمن؛ طبقة القدماء مثل (جربر دوربياك والقديس توماس الأكويني)، وطبقة المحدثين مثل (كاره دوقو وجولد تسهير)، ومن حيث الاتّجاهُ العام نحو الإسلام والمسلمين لكتاباتهم؛ فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلاميّة وطبقة المُنتقدين لها والمشوّهين لسمعتها»[٢].

وعلى صعيد آخر عرّف الألماني رودي بارت الاستشراق بقوله: أنّ «كلمة الاستشراق مشتقّة من كلمة شرق وكلمة شرق تعني مشرق الشمس وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشّرق أو علم العالم الشّرقيّ»[٣].

ويمكن أنْ نستنتج من خلال هذه التّعريفات المختلفة أنّ الاستشراق في جوهره: حركة علميّة وفكريّة وفنيّة، كما أنّها يمكن أنْ تكون، نزعة دينيّة وتبشيريّة واستعماريّة وتنصيريّة من ناحية ثانيّة. ولعلّ من أبرز غاياتها: «دراسة الشّرق

(١) الزين محمد، **جهود المستشرقين الفرنسيين في خدمة تراث الغرب الإسلاميّ**، مجلة آفاق للعلوم، العدد السابع، مارس ٢٠١٧: ص١١٢.

(٢) ابن نبي مالك، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٦٩، ص٥.

(٣) رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، دار الجيل، مصر، ص ١٢.

العربيّ الإسلاميّ دراسة علميّة وأكاديميّة سواء أكانت تلك الدّراسة موضوعيّة أوذاتيّة، ومن ثمّ؛ فالغرض الرّئيسيّ للاستشراق هو فهم الإسلام في كلّ جوانبه المادّيّة والرّوحيّة والعقديّة ودراسة حضارة المسلمين في مختلف مراحلها التّاريخيّة لمعرفة عوامل نهوضها وانتشارها ونكوصها»[1].

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ للاستشراق دور كبير في تقديم خدمات جليلة من خلال تقديمه لمجموعة من الرّؤى تتعلّق بالتّراث العربيّ الإسلاميّ وفهم خصوصيّاته، وبالتالي محاولة التّعريف بمختلف مجالاته وميادينه المعرفيّة والعلميّة التي من المفيد أنْ يطّلع عليها الآخرُ ويتبيّن الجهود المبذولة في إرسائها. لذا أمكننا أنْ نعتبر أن الاستشراق حركة فكريّة إيجابيّة من شأنها خدمة الموروث العربيّ والتّعريف به لدى المتقبّل الغربيّ وبيان أوجه التفرّد والتّميّز في مختلف مكوّناته؛ ولذا اعتبرنا أنّ جهود المستشرقين -في هذا المجال- عملٌ محمودٌ يُمكن أنْ يقدّم إضافة إلى الأدب العربيّ وغيره من المجالات المكوّنة للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

غير أنّ الثّابت والأكيد أنّ الاستشراق هو تخصّص العلماء الغربيّين المهتمّين بالدّراسات الشّرقيّة على اختلاف مجالاتها وتخصّصاتها، ومحاولة رصد مواطن الإبداع فيها؛ فتنوّعت تبعًا لذلك جهودهم وحاولت أنْ تلامس المجالات والتّخصّصات المختلفة التي تكوّنه، ولا سيّما الأدب والتّاريخ والرّواية والموروث الحكائيّ العربيّ. وعليه فإنّ المستشرق والمستشرقون هم: «الذين يتعلّمون لغة الشّرق ويدرسون علومه وحضارته ليكون لهم علم تام بأحواله الاجتماعيّة والسياسيّة والعقائديّة يطلبون بذلك أن يندمجوا فيه كل الاندماج ليكون فهمهم له وحديثهم عنه وحكمهم عليه خاليّا من التخيّل بعيدا عن التوهّم أو بمنأى عن التزيّد والمبالغة»[2].

ولا شك أنّ لحركة التّرجمة دور كبير في توطيد العلاقات بين الشّرق والغرب؛ وهو ما جعل للمستشرقين دور بارز في إذكاء روح التّرجمة والعمل على توظيفها في هذا المجال، والعمل على إقامة مثل هذه العلاقات بين مختلف الأمم ولا سيّما المجتمع العربيّ. فقد أتاحت حركة التّرجمة للمستشرقين التّعرف عن كثب عن مختلف الكتابات العربيّة في مجالات مختلفة وفي أجناس أدبية متباينة فتبيّنت الظّروف التي أنجزت فيها هذه النصوص وأنتجتها. وهي مناسبة أيضا تعرّف من خلالها الآخر الغربيّ على مجموعة من المؤلفات الرّئيسة وأمهات الكتب عند المؤلفين العرب. على أنّ هذا الاهتمام من قبل المستشرقين بمختلف الكتابات العربيّة ليس جديدًا ولا هو وليد العصر الحديث بقدر ما هو سابق لذلك بكثير يعود إلى الإمبراطورية العثمانيّة والحروب الصليبيّة والى مختلف المناسبات التي حصل فيها تماسّ بين الغرب والشّرق؛ حيث عمد المستشرقون من خلال تواصلهم مع هذه الآثار وترجمتها إلى التّعرف على تراث هذه الأمّة

(١) جميل جمداوي، **الاستشراق وخدماته العلمية والمنهجية**، المغربية للنشر، الرباط، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٩، ص ٠٦.
(٢) عبد المجيد دياب، **تحقيق التراث العربي، منهجه وتطوره**، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص ١٧٦.

ونقله تكريسًا لعنصر المعرفة والمثاقفة[١] باعتبارهما «مجموعة من الظواهر النّاتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدّي إلى تغيرات في الأنماط الثّقافيّة الأوليّة لهذه المجموعة أو تلك»[٢].

وعليه فقد تأثر المستشرقون بمضامين هذه الآثار العربيّة وطرائق تشكيلها التي لقيت إعجابًا لدى المتقبل الغربيّ لما وجده في ثناياها من ذائقة فنيّة تضاهي مختلف الفنون الأدبيّة في المجتمعات الأخرى وربما تتفوّق عليها من حيث آليّات بنائها وتعدّد وجهات التّأويل.

ولعلّ ترجمة الآثار العربيّة وكتابة الدّراسات النّقديّة حولها في محاولة منها للتّعريف بها من شأنها أنْ تُسهم في تشكيل صور مختلفة للمجتمع العربيّ، وتعمل على التّعريف بها كتراث إنسانيّ متميّز من خلال ذلك المنجز الحكائيّ أو الشعريّ الذي ألفه كتّاب ينتمون إلى هذه الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وبالتّالي فهم يعبّرون عمّا يعتمل في أنفسهم من عادات وتقاليد هي من صميم ثقافة هذه الأمّة وتراثها وخصائصها. لذلك تتأتّى هذه الجهود من قبل المستشرقين في إطار التّعريف بها وتقريبها من المتقبّل الغربيّ على غرار ما أقدم عليه في مناسبات عديدة المستشرق الفرنسيّ أندريه ميكيل.

٢- التّعريف بأندريه ميكيل:

نحسبُ في هذا المبحث أنْ المدرسة الفرنسيّة تُعدّ من أبرز المدارس الاستشراقيّة الرّائدة في أوربا؛ لقربها من حضارة الشّرق ومعرفتها بمختلف الظّروف والملابسات التي لحقت المنطقة في فترات تاريخيّة مختلفة، بل أنّها كانت مساهمة في هذه الأحداث في كثير من الأحيان ومؤثرة فيها، ويمكن أنْ نعتبر الفرنسيّ «أندريه ميكيل، ١٩٢٨م» من أهمّ المستشرقين الفرنسيّين المنتمين إلى هذه المدرسة في العصر الحديث، الذين حاولوا في أكثر من مناسبة تقديم مقاربات متعدّدة للموروث الحكائيّ العربيّ انطلاقًا من أجناس أدبيّة متنوّعة تعلّقت أحيانًا بتاريخ الأدب العربيّ وتفاعلاته وأحيانا أخرى بأجناس أدبية عربيّة من قبيل (حكاية ألف ليلة وليلة - الشعر - الرواية).

وقد ترجم أندريه ميكيل كثيرًا من الكتب العربيّة ومنها: «قصة ليلى والمجنون» «وديوان المعبد الغريق، لبدر شاكر السّياب» «وسبع حكايات من ألف ليلة وليلة» ومن هنا فقد كانت الترجمة لمختلف الآثار العربية والكتابات النّقدية تمثّل وجهين متلازمين يكمل أحدهما الآخر، ويصب كلاهما في إطار الجهود المبذولة من قبل هذا المستشرق غايته

---

(١) اقتبس مفهوم المثاقفة من علميْ الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا وكان الأنتروبولوجيون الأمريكيون أول من ابتدع مفهوم المثاقفة أما الأنجليز فأطلقو عليه مصطلح Aculturation ١٨٨٠ م ورآه الإسبان على أنه التحول الثقافي Cultural Exchange أو التبادل الثقافي Transculturation وفضّل الفرنسيون مصطلح تداخل الحضارات Interpénétration des Civilisation. والمثاقفة في الأصل هي تفاعل خياري طوعي لا يتم ولا تجني ثماره إلا برغبة تبادلية بين المتثاقفين ولا يمكن أن تتحقق أبدا في حالات الاختلاط القهري الناتج عن الحروب والاحتلال؛ إذ ينجم عن ذلك الاختلاط تشوهات ثقافية لا تتمتع بأية سمة من سمات المثاقفة الطوعية، وبمعنى آخر فإن المثاقفة تقوم على أسس التساوي والاحترام والتسامح والاعتراف بالآخر وحقه في الاختلاف، وهي ترعى التواصل والتفاعل بين المتثاقفين بهدف الاغتناء المتبادل، وكذا توفير شروط الثقة والرغبة لتحقيق التفاعل ولضمان التقدم والتطور المتبادلين واكتساب المعارف والعلوم والتجارب والخبرات الإنسانية.. ينظر: محمد سليمان، **أسئلة الهويات والمثاقفة في عصر العولمة**، معهد إبراهيم للدراسات الإعلامية والثقافية، رام الله، فلسطين، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) منير البعلبكي، **قاموس المورد**، أنجليزي عربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٤.

إثراء المدوّنة العربية والتعريف بمختلف منجزاتها، وهو بالإضافة إلى ذلك منظّر وأديب وناقد، وقد كتب في مختلف هذه الاختصاصات ويتقن لغات أوربية وشرقية فجاءت «كتاباته على الأغلب باللغة الفرنسيّة الأم غزير المادة بعيد الغور ذو عبارة أدبية شديدة الإيحاء وتقليب المدهش لحنايا الجملة كتابته رسالة فنيّة مضاعفة الأهداف متعدّدة الخطوط إلى التلافيف الذهنيّة للقارئ أو المستمع»[1].

ومهما يكن من أمر فإنّ لهذا المستشرق جهود مبذولة في هذا المجال تستهدف الإعلاء من قيمة المدونة العربيّة شعرا ونثرا تكشف عنها طرائق تمثله للأدب العربي في كتاباته والآليات والمناهج الموظفة لمقاربتها ووجوه الاستفادة منها. وقد ولد أندريه ميكيل، سنة ١٩٢٩ م بجنوب فرنسا، ودرس على يد المستشرق الفرنسي الشهير ريجيس بلاشير. كما درس بالمعهد العلمي الفرنسيّ بدمشق وبيروت حيث ترجم بعض الفصول من كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» في إطار أطروحته في درجة الدكتوراه، ثم عيّن مستشارا ثقافيا لفرنسا بمصر. فكانت رسالته الثانية في الدكتوراه عن الحياة الثقافية في مصر كما وجّه جهوده الدراسية إلى الجغرافيّين العرب في العصور الوسطى. وكان له بحث في هذا المجال وسمه بـ «الجغرافيا البشرية للعالم الإسلاميّ حتى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد»، واشتغل بالتدريس في الجامعات الفرنسيّة ثم مديرا لمعهد لغات الهند والشرق وشمال إفريقيا في جامعة باريس ثم مديرا للمكتبة الوطنية بباريس، كما ألقى العديد من المحاضرات في الجامعات العربية وأشرف على رسائل عدة لطلاب عرب. ومن أهم كتاباته يمكن أن نذكر:

١ - **سبع حكايات من ألف ليلة وليلة أو ليست هناك حكاية بريئة،** ترجمة هيام أبو الحسين، سامية أسعد، القاهرة، مركز الكتاب الفرنسي ١٩٨٦. وهي حكايات «وقصص وضعت داخل إطار قصصي عام يروي الظروف الصعبة في تاريخ البيت الملكي الهندي الإيراني الساساني القديم الذي كان سلطانه يمتد من سمرقند إلى بلاد الهند والصين»[2] وقد حاول أندريه ميكيل من خلال دراسته هذه أن يكشف مختلف القضايا والمضامين الاجتماعية التي يمكن أن تكشف عنها هذه الحكايات المختارة من حكايات ألف ليلة وقد توزعت بين المضامين الاجتماعية والفكرية والثقافية والعلمية.

٢- **نظرة شاملة للأدب العربي،** الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دراسات عربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٣٧- ٥١، وفيها يتحدث عن المشكلات الأربع التي يطرحها الأدب العربي وهي مهمات الكتابة والأهداف والأدوار المتعلقة بكل من الشعر والنثر والعلاقات التي تربط بين الشعر والنثر باللغة وبالأدب وبالمجتمع وأخيرا مكانة اللغة ذاتها مرورا من الجماعة إلى الأمة[3].

٣- **إمبراطورية الإسلام وتجسيدها الشعوري في الأدب الجغرافي،** الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دراسات عربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٦٩-٩٤

(١) علي محمد الخير، من مقدمته لأندريه ميكيل: **تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبي شبكة**، مجلة الموقف الأدبي، المجلد ٥، عدد٣، ١٩٧٥، ص ٣٤.

(٢) محسن مهدي، **ملاحظات عن ألف ليلة وليلة،** مجلة فصول، المجلد الثاني عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٩٤، ص ٦٠.

(٣) عبد الرؤوف خريوش، **دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب**، نشر جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، د، ط، ٢٠٠٥، ص ١٣.

٤- **الفن الروائي عند نجيب محفوظ،** منشور ضمن كتاب رؤية فرنسية للأدب العربي، تأليف أحمد درويش، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٣، ص: ١٤٧- ١٦٢

٥- **ملاحظات على البناء الشعري عند إلياس أبو شبكة،** الإستشراق الفرنسي والأدب العربي، دراسات عربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ١٦٥- ١٧٩

٦- **الحكاية المثلية، أو حكايات بيدبا** هو ما سماه أندريه ميكيل ببناء الحكاية على لسان الحيوان موسوم بـ «لافونتين والترجمة العربية لحكايا بيدبا»، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، ص ١٠٥.

وقد تخيرنا في هذا البحث نماذج من أعمال كتبها أندريه ميكيل ووقعت ترجمتها إلى العربية ونشرت في مؤلفات مختلفة لعل من أبرزها: الفن الروائي عند نجيب محفوظ[١]، الرواية العربية[٢] وتأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبو شبكة[٣] وقد حاولنا من خلالها أن نتبيّن جهود أندريه ميكيل ومنهجه المتبع في دراسة الأدب العربي وطرائق الاستفادة منه من خلال نماذج من مقالاته المترجمة للعربية والموجودة في مصادر عدة.

٣- جهود أندريه ميكيل ومنهجه في دراسة الأدب العربيّ من خلاله نماذخ من أعماله المترجمة.

أ- جهود أندريه ميكيل في دراسة الأدب العربي:

تنزع هذه الدراسة إلى رصد مختلف الجهود المبذولة من قبل المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل في دراسة الأدب العربي؛ باعتبارها محاولة لإعادة إنتاجه وقراءته، وبالتالي تمثّله له واستلهام الروح الشرقية كونها أنموذجا لقراءات استشراقية فرنسية حاولت أن تستقرئ النص العربي وتتدبر مجالات تأويله «بحثا في مسارات التلقي الاستشراقي للنص العربي من أجل التحقق من أن القراءات الاستشراقية للنص العربي إنما هي محكومة بأفقها التاريخي وسياقها الثقافي فهي تتحرك وفق ما يتيحه لها أفقها وسياقها من ممكنات»[٤].

كما سنسعى في هذا المجال إلى ضرورة استكناه طرائق توظيف مختلف هذه النصوص على اختلافها وتباينها في كتابات المستشرقين، ولا سيما في كتابات أندريه ميكيل، على أن هذه الكتابات وهي تتشكل لا شك أنها تخضع لإكراهات الإيديولوجيا التي لا يمكن أن يخلو منها أي خطاب إستشراقي. ونزعم في هذا المجال أن كتابات أندريه ميكيل فيما يتعلق بالنص العربي ستتأثر كغيرها من الكتابات الاستشراقية بما يعتمل لدى المستشرق من ميولات إيديولوجية يمكن أن يصطبغ بها منجزه الأدبي فتتنوع مناهج تحليلها وتتباين تبعا لذلك النتائج وتتنوع الدلالات،

(١) أندريه ميكيل، **الفن الروائي عند نجيب محفوظ**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ١٤٥.

(٢) أندريه ميكيل، **الرواية العربية المعاصرة،** السابق، ص١٢٥.

(٣) أندريه ميكيل، **تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبي شبكة،** ص ١٤٥.

(٤) مسالتي محمد عبد البشير، **الأدب العربي وإشكالات التأويل عند المستشرقين**، مجلة دراسات إستشراقية، العدد التاسع، خريف ٢٠١٦، ص ١٠١.

ولعل ذلك ما يسم الكتابة الأدبية والنقدية على حد سواء في مؤلفات المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل. **وتبعا لذلك فقد انصب اهتمامه على:**

- دراسة الشرق في محاولة منه لفهم أحواله وتفسيرها والوقوف عند مواطن الجدة والطرافة فيها؛ من قبيل الاهتمام بمعارفه وعلومه وحضارته وتراثه تحقيقا لغايات علمية من ناحية، ولتطوير إمكانات البحث العلمي لدى الغرب من ناحية ثانية، انطلاقا من ذلك الموروث الشرقي بما يحمله من خصائص تخبر عن هويته وانتمائه إلى حضارة شرقية قد تكون متميزة عن نظيرتها الغربية.
- ولعلّ هذا التوجه الأول الذي رسمه أندريه ميكيل كان من أبرز نتائجه أن مختلف جهوده المعرفية والعلمية التي كرسها في هذا المجال حملت في ثناياها طابعا إيجابيا ليخالف بذلك بقية المستشرقين الأوائل، الذين كانت أهدافهم منصبة أساسا على ضرورة دراسة الشرق وحضاراته لغايات استعمارية وتنصيره دينيا، والاستفادة قدر الإمكان من ثرواته وتطويعها لفائدتهم.فهذا المستشرق الفرنسي يحسب له ابتغاؤه الوظيفة العلمية وتبجيلها على غيرها من الوظائف التي يمكن أن تندس في سياقات البحث فيضمنها المستشرق في ثنايا بحثه فتتجرد الدراسة من العلمية وتلوذ بمقاصد أخرى.
- وبفعل هذا التوجه الذي يروم دراسة الأدب العربي، والوقوف عند مبررات فرادته **تمكن أندريه ميكيل من إسداء خدمات جليلة إلى الحضارة العربية الإسلامية من خلال:**

١- عمله الدؤوب عل تحقيق مختلف نصوصها، وتحليلها وتوثيق مخطوطاتها وتطوير مناهجها العلمية، ونشر مسوداتها. وبالتالي تقريبها من المتلقي الغربي إيمانا منه بثرائها وعمق مدلولاتها وقدرتها على أن تكون مضاهية لمختلف الآداب الإنسانية الأخرى.

٢- إخضاع هذه المدونة العربية إلى مختلف المناهج الغربية الحديثة، ودراستها وتحليلها وفهمها وتأويلها من جهة ثانية، وقد ساعده على ذلك قابلية هذه المنجزات الأدبية لمختلف المناهج النقدية الغربية شأنها في ذلك شأن الآداب الغربية مما جعله يوسع مقاربته لهذه الدراسات فتنوعت ونهلت من الرواية والشعر والتاريخ.

٣- التعريف بأعلام هذه الآداب وفكرها وثقافتها وعلومها بالرغم من أنها قد أنجزت في فترات تاريخية متباينة ينهض المنهج المعتمد من قبل أندريه ميكيل على تبين مظاهر الإبداع في كل فترة من فتراتها.

ولا يخفى على المتتبع لمسيرة أندريه ميكيل حرصه على دراسة جزء لا يستهان به من الأدب العربي دراسة نقدية، وترجمة قسم آخر إلى الفرنسية «إذ لا يخلو الإقدام على ترجمة نص علميّ من تطلّب جهد إضافيّ يفوق الجهد الذي يمكن أن يبذل في ما لو ألف الكاتب منطلقا من ذاته ومن تراثه الخاص بوعيه ولا وعيه لأنه في الحالة الأولى يكون مضطرا بدافع الأمانة العلمية تجاه النص المترجم أن يتقمص روح المؤلف وأن يبقى في حدود كلماته وتعابيره ووحي دلالته»[1].

(١) علي محمد الخير وعبد الرحمن أيوب، مجلة الموقف الأدبي، المجلد ٥، عدد٣، ١٩٧٥، ص ٣٤.

ولا شك أنّ الجهود المتمثلة في التّرجمة حينا، والكتابات النّقدية حينا آخر قد تمت وفق معايير علميّة دقيقة يسّرت عمليّة التلقّي للأثر الفنيّ العربيّ وشيوعه بين مختلف أصناف القرّاء؛ لأنّه في هذا المقام يعدّ بمثابة الناقل لهذه الآداب مخرجا إيّاها من بيئتها العربيّة الإسلاميّة إلى فضاء ثقافيّ غربيّ آخر ربما لم يتعوّد على مثل هذه الأجناس الأدبية. ولعلّ ذلك من شأنه أنْ يحقّق الإضافة المرجوة المتمثلة أساسًا في تجويد المنجز العربيّ من خلال آليات تحقيقه تحقيقا علميّا وتدبّر مواطن الجدّة والطّرافة فيه، وبالتالي التّعريف به لدى الآخر الغربيّ وحثّه على تقبّله من خلال الإشادة والتوقّف عند مواطن التميّز.

ولا شكّ أنّ أندريه ميكيل وهو يتّبع هذه الطّرائق العلميّة في الكتابة عن المنجز العربيّ من خلال دراساته النّقديّة أو ترجمتة لبعض النّصوص، يكون قد أسهم في التّعريف بمختلف الآثار العربيّة ونشرها والعمل على إحيائها وإعادة وضعها في صدارة اهتمامات المتلقّي الغربيّ خاصّة من خلال تحسسه لمختلف القيم التي شاعت في ثناياها.

لقد ساهم أندريه ميكيل في إثراء هذه الآثار الأدبية وتسليط الضوء عليها من جديد خاصّة تلك التي أُنجزت في فترات تارخيّة مُتباعدة من قبيل ما تعلّق بالحكاية المثليّة، في وقت بدأ الاهتمام بها يتقلّص ويضعف. لقد تنوّعت كتابات أندريه ميكيل وتباينت لتتصل بحقول معرفيّة متعدّدة منها: المجال التاريخيّ والقصصيّ والرّوائيّ والدّينيّ، وهي دراسات مدارها اللغة العربيّة والدّيانة الإسلاميّة لتتّسع فيما بعد وتصبح أكثر شموليّة وتلامس مختلف الدّيانات في المشرق وتتدبّر عاداته وتقاليده وموروثه الحكائيّ ولغته وطرائق استعمالها وتأديتها لمختلف الوظائف وبالتالي تبيّن قدرتها على مسايرة ما تستوجبه هذه التطورات وهيآت الاستعمال اللغوي وطرق تلقّيها مما يحقق الغاية والمقصد من عمليات التلفظ بها.

وقد نشأت لدى أندريه ميكيل معرفة بمختلف الخصائص البنيويّة التي تؤسس لغة العرب وحضارتهم. فاتجهت همّته إلى تمثّل أوجه الحياة الحضاريّة في المشرق ومحاولة دراسة هذه الحضارة بما تنطوي عليه من تفاعل لغويّ وأدبيّ شكّل أبرز ملامحها وجعلها تحظى بالقبول والتلقّي والتّحليل لدى المتقبل الغربيّ الباحث دوما عن آداب مغايرة. ولعل ذلك قد مثّل شكلاً من أشكال الجهود المبذولة في سبيل التّعريف بالأدب العربيّ وتبيّن ملامح التّميز في ثناياه. فكشف عن العادات والتقاليد لدى مختلف الأمم الشرقيّة، وآليات الكتابة الأدبية لديها فأنارت تاريخها وآدابها ومعتقداتها ويسّرت سبل التّواصل والمثاقفة مع الآخر.

ب- المنهج المتبع في كتابات أندريه ميكيل:

يُعدّ أندريه ميكيل - شأنه في ذلك شأن بقية المستشرقين الذين حاولوا مقاربة مختلف النصوص العربية في اختصاصات متباينة - واحدا من أبرز الكتاب الذي تسلّحوا بمختلف المناهج والنظريات العلميّة الغربيّة الأدبية وغير الأدبيّة، مع أنّ ذلك لم يمنعهم في كثير من الأحيان من تواتر القراءات الذاتيّة ممّا جعل هذه القراءات على تنوعها واختلافها لا تتصف بالموضوعيّة المطلوبة وتتنصل من الآليات العلمية التي بواسطتها يجب مقاربة تراث الأمم وحضارتهم والوقوف على ما تتميز به وتتفرد؛ إذْ لا شكّ أنّ إخضاع النصوص العربيّة أو غيرها من النصوص إلى

منطلقات ومناهج غربيّة من شأنه أنْ يجعل منها خاضعة للمركزية الأوربية واعتبارها أنموذجا نظريا ومكونا منهجيا متفرّدا من خلاله تُستمد المعرفة وتُتدبّر العلوم من قبيل ما اعتمده أندريه ميكيل في قراءاته «لإمبراطورية الإسلام وتجسيدها الشعوري في الأدب الجغرافي»[1] حينما اعتمد على المنهج التاريخي في رصد معالم الإمبراطورية الإسلامية ومختلف التحولات التاريخيّة التي عرفتها، وهي مسألة تفطن إليها بعض النقاد العرب الذين تناولوا التراث العربي بالدرس والتحليل على غرار ما أقرّه محمد عابد الجابري حين أشار إلى أن «الصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي سواء ما كتب منها بأقلام المستشرقين أو ما صنّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب صورة تابعة إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية على الأقل على صعيد المنهج والرؤية»[2]، ذلك أنّ استخدام مختلف المناهج العلميّة التي تتضمن تقنيات وآليات خاصة بمقاربة نصوص التراث العربي الإسلامي قد أتاح «تحقيق النصوص والمتون وأمهات المصادر وتوظيف الآليات العلمية المعاصرة بطريقة موضوعية، مع الاعتراف بأفضلية العرب في كثير من ميادين اللغة والمعرفة والعلم والآداب»[3].

وبالرّغم من ذلك فإن جهود أندريه ميكيل على مستوى المنهج وبناء المعرفة لا ينكرها إلا جاحد، ناهيك أنّ تسليط المناهج على المنجز الأدبي أو الحادثة التاريخية أو الموروث الحكائيّ يبقى عملا محفوفا بالمخاطر خاصة متى لم يحكم المحلل السّيطرة على الجانب الذاتيّ وإبعاده عن منظومته التفكيكية أثناء مقاربته للنصوص أو التأريخ لها. وبالرغم من هذه المخاوف التي يمكن أن تهيمن على المستشرق كما يمكن أن توجّه غيره فإنّ دراسة أندريه ميكيل للفن الروائي عند نجيب محفوظ -على سبيل المثال- قد عكست واقع الرواية العربية ونزوعها إلى الطرافة والتفرّد، فكانت المثال الذي اتخذته دور النشر الفرنسية عن الأدب العربي الحديث في مجال القصة والرواية؛ لأنّ نجيب محفوظ كما يراه أندريه ميكيل قد فجّر الإطار الحديث للغة النثر العربيّة، وقد أضفى من خلال لغة النّصّ صفة العموميّة مما أكسبه صفة تجريدية وتأوليه اقتضاها المنهج المستعمل جعلت نسيج وصفه ومقارباته التحليليّة مختلفة اختلافا كبيرا عن غيره من العرب والأوروبيين[4].

١- منهج أندرية ميكيل في تأمّلات البنية الشّعرية لدى إلياس أبوشبكة

اعتمد أندريه ميكيل في دراسته المذكورة تأملات حول البنية الشّعريّة لدى إلياس أبو شبكة على المنهج البنيوي (structuralisme[5]) مستفيدا في هذا التّحليل من دراسات رائد البنيويّة اللغويّة فردينان دي

(١) أندريه ميكيل **إمبراطورية الإسلام وتجسيدها الشعوري في الأدب الجغرافي**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دراسات عربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٦٩-٩٤

(٢) محمد عابد الجابري، **التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦، ص٨٠.

(٣) جميل جمداوي، **الاستشراق وخدماته العلمية والمنهجية**، ص ٢٣.

(٤) عبد الرؤوف خريوش، **دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب**، ص ١٥.

(٥) اشتقت كلمة بنية من الفعل الثلاثي بنى يبني بناء وبناية وبنية والبنية تعني الهيئة التي بني عليها شيء ما. فهي تدل على معنى التشييد والعمارة والكيفية التي يكون عليها البناء وبهذا تأسست ثنائية المبنى والمعنى على الطريقة التي تبنى بها وحدات اللغة وعلى مدى التحولات التي تحدث فيها ومن هنا تأتي بنية اللغة. ينظر، وليد قصاب، **مناهج النقد الأدبي الحديث**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٨ هجري، ص ١٠١، ١١٧.

سوسير[1] (١٨٥٧ م) في مجال الدّراسات البنوية القائمة أساسًا على النظر في القواعد التي تنتظم اللغة من خلالها وتؤدي المعنى ؛ باعتبار أنّ التحليل البنيوي هو نظام لغويّ مخصوص ومتزامن يكشف عن ترابط متين بين مختلف الوحدات اللغويّة المتلفظ بها. وعليه فإنّ الخطاب الشعريّ كما يراه أندريه ميكيل ما هو في نهاية الأمر إلا نظاما لغويّا يأخذ بعضه برقاب بعض فيستوي معبّرا عن مقاصد المتلفظ لما للبنية اللغويّة من دلالات واسعة تشمل كل شكل من أشكال الانتظام يمكن إدراكه بالفكر والبنية هي جوهر البنيوية ومدار اهتمامها.

و يروم أندريه ميكيل من خلال هذا المنهج تدبّر أشكال معرفيّة من خلال دراسة البنية الشّعريّة لدى إلياس أبو شبكة وتحليلها، لذلك فإن ّاعتماد أندريه ميكيل على المنهج البنيويّ في مقاربته لقصائد إلياس أبو شبكة رغبته في توظيف هذا المنهج البنيوي باعتباره آليّة لتحليل مختلف النّصوص وكشف أغوارها وتبيّن بنيتها من خلال «توضيح علاقات معيّنة بين هذا الشّكل وذلك المضمون»[2] إذ ينزع أندريه ميكيل من خلال توظيف المنهج البنيويّ في تأمّلاته حول البنية الشّعريّة في قصيدة إلياس أبو شبكة إلى إقامة فكرة كليّة منتظمة تروم الاهتمام بمختلف نواحي المعرفة الإنسانيّة الكامنة في المنجز الشعريّ العربيّ من خلال هذا النّصّ الشّعريّ، وهو يتشكّل لغويّا وينتظم في وحدات يعمل المتكلّم على ترتيبها وهو ما اعتبره تشريحًا دقيقًا للنّصّ[3]، فرؤيته للنّصّ الشّعريّ تقوم على اعتبار الملفوظ الشعريّ بنية (structure). لذا عمد أندريه ميكيل إلى تفكيكها وتحليلها والوقوف على أهمّ العناصر المؤلفة لها والمكوّنة لمختلف المقومات الشعرية فيها. دون النظر في مختلف العوامل الخارجية ووصلها بها وتلك من مقتضيات منهجه النظري. ولذلك اعتبر أندريه ميكل هذه التأملات في قصيدة إلياس أبوشبكة عملا متكاملا[4] ؛ كونها تستجيب لثنائية الجمع والتفكيك أي إعادة تركيبها من جديد طالما هي بنية لغوية وقع تنظيم وحداتها.

وقد عمد أندريه ميكيل إلى الكشف عن منهجه المتبع في هذه الدراسة حول قصيدة إلياس أبو شبكة وتنبيه المتلقي إلى الغايات التي يرومها من خلال هذا المبحث فهو يتطلع إلى تطبيق «بعض أنماط البحث المتبعة حاليا في مجال النقد الأدبيّ الأوروبيّ وسواء سمي هذا النمط» المنهج البنائيّ «أو سمي غير ذلك. فالتسمية ليست بذات أهميّة كبيرة ولكن الأهمّ من ذلك أنّ هذا المنهج يعتبر النّصّ (وهو في هذا الإطار نص شعريّ) كلاّ متكاملا دون أن يفصل فنيّا بين المضمون والشّكل، وحيث إن هذين يتشكلان في الوقت نفسه داخل عملية التزامن اللغوي للإبداع فإن النقد ينبغي أن يتجه أيضا إلى أن يفصل في أقل قدر ممكن

---

(١) فردينان دي سوسير، عالم لغويات ولد في جنيف ١٨٥٧ ميلادي، تخصص في الفيزياء، ثم انتقل إلى تخصص اللغات الهندو أروبية. يعدّ عند الغرب المؤسس لمدرسة البنيوية، وذلك بعد أن اتجه إلى دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية. من أبرز مؤلفاته نذكر: النظام الصوتي في اللغات الهندو أروبية القديمة سنة ١٨٨٧، وكتابه محاضرات في الألسنية العامة، ينظر: سيتروك جون، **البنيوية وما بعدها** ترجمة محمد عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط٤ ١٩٨٥، ص ١٣-١٨، وينظر كذلك فضل صلاح، **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، دار الشروق، سوريا، ط١، ١٤١٩ هـ، ص ١٨- ٣٢.

(٢) أندريه ميكيل، **تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبي شبكة**، ص ١٦٥.

(٣) السابق، ص ١٦٦.

(٤) السابق، ١٦٥.

الشكل عن المضمون وأن يصيد إلى أبعد مدى ممكن بناء هذا النسيج من العلاقات التي تجمعت في الحدث الشعري والتي تستمر في التجمع في الآداء الشعري»[1].

إنّ أندريه ميكيل وإنْ كشف عن المنهج الذي بواسطته سيقارب البنية الشعريّة لدى إلياس أبو شبكة فإنّه في نفس الوقت عمد إلى التنبيه لدور القارئ في عملية التلقّي متسائلا عن دوره في تشكيل عمليّة القراءة، ورسم معالمها متفطنا إلى أهميّة عمليّة التلقي وصيرورتها فيما أسماه «المتعة الجماليّة ذاتها»[2] إذ لا تبدو قراءة قصيدة قراءة مصنّفة لمزاياها الفنيّة «بل على العكس من ذلك نتساءل أتجعل هذه القراءة القارئ المولع بقراءة موسيقية خفيفة يعتقد أن متعته تتجاوز متعة القارئ المتعمق»[3].

وطبقا لمقتضيات المنهج البنيويّ فقد جاء تحليل أندريه ميكيل لهذه القصيدة ليعتبر بنية النصّ الشعريّ ذات دلالة. فحصر موضوع دراسته في تحليل النصّ الشعريّ معزولا عن بقية المؤثرات ومستبعدا في الآن نفسه لعنصرين أساسيين أسهما كثيرا في الابتعاد عن أدبية الأدب وهما: المبدع، والظرف الاجتماعي. وهذا يعني أن المنهج البنيويّ الذي اعتمده أندريه ميكيل غايته الاقتصار على دراسة النصّ الشعريّ في ذاته دون الوقوف عند مختلف المؤثرات المحيطة به على المضمون يمكن تلقفه من إيحاءات البنية أي من داخل النصّ الشعريّ لا من خارجه.

٢- في الرواية العربية المعاصرة لنجيب محفوظ.

أ- المنهج التاريخي:

في مجال الرواية وفنون القصص كتب أندريه ميكيل بحثين اثنين هما: الرواية العربية المعاصرة، والفن الروائي عند نجيب محفوظ، وقد عمد في مقاربته للرواية العربية المعاصرة[4] إلى اعتماد المنهج التاريخي[5]: وهو منهج لقي صدى كبيرا في مختلف الدراسات الغربية لينتشر بعد ذلك في الكتابات العربية؛ لما عرفه من أهمية باعتباره سبيلا نحو

---

(١) السابق ص١٦٥.

(٢) السابق، ص١٦٦.

(٣) السابق، ص١٦٦.

(٤) أندريه ميكيل، **الرواية العربية المعاصرة**، ص١٢٥.

(٥) المنهج التاريخيّ: عرفه عماد الدين خليل على أنه " حشد الطاقات وتجميعها والتنسيق بين معطياتها لكي تصب في الهدف الواحد فتكون أغنى فاعلية وأكثر قدرة على التجديد والإبداع والعطاء " ينظر عماد الدين خليل، حول **إعادة كتابة التاريخ الإسلامي**، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩.

- وهو الوسيلة للوصول إلى الحقائق باعتبارها وقعت بالفعل وتحويلها إلى صورة منطقية في الذهن تترجمها الأقلام على الأوراق، ينظر: محمد إسماعيل، **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** مكتبة مدبولي القاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص ١٢.

- وهو المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التاريخية، ينظر، قاسم يزبك، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٤٨.

إدراك الهدف المأمول إنجازه متمثلا في بلوغ الحقيقة التاريخية والوقوف عند حيثياتها لذلك صار ضرب التاريخ «لازما إذا ما أردنا بحق أن نستعيد معطيات هذا التاريخ»[1].

لقد توسّل أندريه ميكيل بالمنهج التاريخي في مقالته الرواية العربية المعاصرة، وحاول من خلاله أن يتطرق إلى تاريخ الرواية وأن يثبت أنّها هي التي تصنعه وليست مرآة له على عكس ما هو شائع لدى مختلف التيارات النقدية؛ إذ «الرواية ليست انعكاسا أو مرآة إنها إذا أردنا اختيار صورة مشهورة للتاريخ ذاته بمعنى أنها في جانب كبير تصنعه»[2] لذلك نجده في هذا المبحث قد لجأ - ومنذ البداية - إلى التذكير بأن الرواية العربية «وحدها تلخص عالما في مرحلة التشكل على الشاطىء الجنوبي للبحر المتوسط من عهد محمد علي»[3] وبما أن أندريه ميكيل قد اعتمد على المنهج التاريخي في استقرائه لمسيرة الرواية العربية وتحولاتها المختلفة، فقد حفلت مقالته بعدد كبير من العلامات التاريخية التي يوضح من خلالها المحطات الكبرى التي مرت بها الرواية العربية، وعرفت تغيرات في آليات إنجازها حتى استوت على هذه الشاكلة. فشاعت هذه العلامات واستحالت مكوّنا رئيسيّا من مكونات هذه المقالة، بل الألية الضروريّة التي بواسطتها ينظر إلى الرواية العربية المعاصرة؛ من قبيل ما أورده أندريه ميكيل في سياق حديثه عن الروائي نجيب محفوظ حين أكّد على أنّ «إنتاج نجيب محفوظ الذي ظل منحصرا في الرواية التاريخية حتى سنة ١٩٤٠ثم تجاوزها بلا عودة إلى الرواية الواقعية في سنة ١٩٤٨، هو ذو دلالة واضحة في هذا الصدد ففي إحدى الروايات على الأقل (بداية ونهاية ١٩٤٩ يلعب الضابط دور الشخصية الرئيسية ذات إرادة جديدة للنظام والدقة بينما في رواية أخرى (السمان والخريف) ١٩٦٢ تخصص الرواية كلها لمشكلة رئيسية هي تأقلم الموظف مع النظام السياسيّ الجديد»[4].

ومن منظور أندريه ميكيل فإن نجيب محفوظ - ووفقا للمنهج التاريخي - قد بدأ بالمقالات والقصص والروايات التاريخية ثم في مرحلة زمنية موالية سينتقل للكتابة عن أدب حديث سيرفعه إلى دائرة الروائيين العالميين. فكان الانطلاق مع خان الخليلي في البدايات ليتوسّع بعد ذلك في مضامين روائية أخرى ستسهم بدورها في الإعلاء من مكانة الأدب العربي الحديث والفن الروائي على وجه الخصوص.

ب- المنهج الجامعيّ في الفن الروائي عند نجيب محفوظ [5].

لئن حاول أندريه ميكيل في دراسته حول الرواية العربية المعاصرة توظيف المنهج التاريخي في تتبع المفاصل الكبرى التي أسست للرواية العربية وبيان أهم المحطات التاريخية التي وسمتها، فإنه في دراسته «الفن الروائي عند نجيب محفوظ» سيعود لمقاربة أعمال نجيب محفوظ الروائية معتمدا في ذلك على المنهج البنيوي (الجامعي)؛ القائم على التحليل والتفكيك لمختلف التقنيات القصصية المستعملة في منجزه الروائي دون التخلي نهائيا عن المعطى التاريخي، بل جعله

(١) عماد الدين خليل، **حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي**، ص١٠

(٢) أندريه ميكيل، **الرواية العربية المعاصرة**، ص١٢٧.

(٣) السابق ص١٢٧.

(٤) السابق، ص١٣٥.

(٥) كتب هذا البحث ونشر بالفرنسية سنة ١٩٦٣.

غاية له في هذا المبحث المتعلق بالفن الروائي عند نجيب محفوظ، بدليل قوله في سياق حديثه عن إنتاج نجيب محفوظ: «ويبدو لنا من خلال هذا الطريق أكثر من أية وسيلة تحليلية أخرى يمكن للدارس أن يضع إنتاج نجيب محفوظ في مكانه من الإطار الواسع لتاريخ الرواية العربية أو تاريخ الرواية بصفة عامة»[(١)] وهذه المزاوجة بين المنهجين في هذه الدراسة له ما يبرّره إذا ما اعتبرنا أن أندريه ميكيل لم يغادر حديثه عن الرواية العربية بقدر ما خصص القول بحديثه عن نموذج من نماذج الرواية العربية وهو الفن الروائي عند نجيب محفوظ.

وقد أقرّ أندريه ميكيل في مفتتح دراسته عن عدد من الروايات لنجيب محفوظ موضّحا أنّها ستكون مدار بحث في مقالته مؤطرا إياها في حيز تاريخي مخصوص يأخذ بعين الاعتبار التطور الحاصل لدى هذا الروائي في تمثّله لمختلف التقنيات الروائية، ومقدرته على توظيفها بغية رسم معالم مضامين روائية مختلفة عن تلك التي وردت في تجربته الروائية «خان الخليلي» وصولا إلى رواية «السّمان والخريف» فلا شك أنّ هذه الروايات الثمانية تعد- في اعتقادنا -محطات تاريخيّة وروائيّة لكل خصائصها وآلياتها ومضامينها. فهو من هذه الناحية يكاد يعتمد اعتمادا كليا على المنهج التاريخي لتبيان مواطن الائتلاف والاختلاف بين مختلف هذه التجارب الروائية التي توزعت بين المرحلة التاريخية والذهنية والواقعية.

أما في الجزء الثاني من حديثه عن الفن الروائيّ عند نجيب محفوظ، فإنه يحاول أن ينظر في بنية النص الروائيّ وتفاعلها وهو ما أسماه أندريه ميكيل بالمنهج الجامعيّ إذ يقول في هذا الصدد: «في الحقيقة أنني أفضل أن أقول أنني أنتمي إلى المنهج الجامعي وسأوضح ذلك إن الطريقة التقليدية للجامعة الفرنسية تنبني على النص، وهي عمليا ترى أن الدراسة يجب أن تتناول النص والنص وحده كموضوع لها ولا أعني من ذلك أن الدراسات المماثلة الأخرى مثلا تلك المتعلقة بحياة المؤلف وبالظروف الاجتماعية والاقتصادية لإنتاج المؤلف ليست بذات أهمية بل هذه العناصر كلها من سيرة وتاريخ وعلم اجتماع يجب أن تكون محيطة بالنص وعلى هذا فابتداء من النص علينا أن نؤسس الطريقة»[(٢)] وبناء على ذلك فقد عمد أندريه ميكيل إلى توظيف مختلف التقنيات القصصيّة التي تؤسّس مسار القصّ في تجربة نجيب محفوظ الروائيّة، ونظر في مكونات نصوصه كاشفا عن منهجه في مقاربة هذه الرّوايات الثمانية[(٣)] «إننا لا نستطيع أن نغفل مع ذلك القول أن الملاحظات التي سوف يجدها القارئ حول الروايات الثماني التي اخترناها محورا للدراسة هنا سوف تظل إلى حد بعيد مجالا لإعادة النظر الذاتية البحتة أو في إطار دراسة تاريخ الروايات الأخرى لذلك الكاتب»[(٤)]، فهو وإنْ كان يعتمد على المنهج البنيوي حينا، والمنهج التاريخي حينا آخر لا يغفل في كثير من الأحيان المنهج المقارن بين مختلف أعمال نجيب محفوظ الرّوائية؛ وذلك من خلال الموازنة بين هذا المنجز الروائي وذاك، من

---

(١) أندريه ميكيل، **الفن الروائي عند نجيب محفوظ** ص ١٤٧.

(٢) علي الخير وعبد الرحمن أيوب، **الأدب العربي في مناهج الاستشراق الفرنسي**، مجلة الموقف الأدبي، المجلد ٥، عدد٣، ١٩٧٥، ص١٤١.

(٣) هذه الروايات هي: خان الخليلي، زقاق المدق، بداية ونهاية، الثلاثية: بين القصرين، قصر الشوق، والسكرية، اللص والكلاب، والسمان والخريف.

(٤) أندريه ميكيل، **الفن الروائي عند نجيب محفوظ** ص ١٤٧.

قبيل ما أورده من مقارنة بين رواية زقاق المدق وبداية ونهاية من ناحية والثلاثية من ناحية ثانية، فرواية زقاق المدق حسب أندريه ميكيل «تعدّ ٣٦٦ صفحة وبداية ونهاية ٣٨٢ صفحة في حين تعد الثلاثية ١٢٠٠ صفحة ويلاحظ مع ذلك أن كل رواية من روايات الثلاثية تتبع في مجملها نظام الروايتين اللتين أشرنا إليهما وبتحديد أكبر فإنها جميعا تختلف عن روايات المرحلة الثالثة عنده، اللص والكلاب ١٧٥ صفحة والسمان والخريف ١٩٨»[١].

لذا يمكن القول بأن هذه المناهج الثلاث (المنهج التاريخي والبنيوي والمقارن) كثيرا ما مثلت آليات تحليلية وتفكيكية يروم من خلاله أندريه ميكيل الغوص في أغوار البنية القصصية في روايات نجيب محفوظ وكشف ملامحها. فهو لا يروم الاعتماد على منهج موحد في مقاربته للمنجز الروائي، بقدر ما يسعى إلى تحليل هذه النصوص الروائية على فترات تاريخية متعددة بمناهج مختلفة وكأنه كان متفطنا إلى أن الاعتماد على منهج واحد دون غيره من شأنه أن يأسر العملية التحليلية في زاوية واحدة ويحاصرها فلا تكشف عما يروم الكاتب تبليغه وهو ما لا يحقق المقصد والغاية ولا يثري مختلف الدلالات التي من شأنها أن يتمخض عنها تحليل النص الروائيّ في نصوص نجيب محفوظ.

عمد أندريه ميكيل من خلال الكشف عن منهجه وطرائق تحليله للنص الروائي في دراسته الموسومة بـ «لفن الروائي عند نجيب محفوظ» إلى النظر في مختلف الآليات القصصية في هذا المنجز الروائي من قبيل: العلاقات المتداخلة بين مختلف الأحداث القصصية في هذه الروايات، وأنواع الشخصيات القصصية وقيامها على ثنائية المساعدة والتعطيل؛ من قبيل عباس في زقاق المدق، وحسين في بداية ونهاية والأم، وفهمي في ما بين القصرين، وانحرافات ياسين في الثلاثية موردا مختلف الصفات التي تتمتع بها من قبيل تقوى الأم في الثلاثية، وشجاعة حسين وعباس في زقاق المدق وبداية ونهاية في محاولة منه لتبين ما يعتمل لدى الشخصيات القصصية من هواجس ومشاعر؛لينتصب بذلك أندريه ميكيل محللا وناقدا لمختلف النصوص الروائية متتبعا أطوار الشخصيات، وكاشفا عن ميولهم وعن الغايات التي تنشدها هذه الشخصيات في مسار الأحداث القصصية.، ولا شك أن إقدام أندريه ميكيل على مقاربة هذه النصوص الروائية لنجيب محفوظ معتمدا في ذلك على مناهج مختلفة ومتباينة يكشف صراحة عن جهود محمودة في تحليل هذه النصوص ومحاولة إخضاعها للمناهج الحديثة بل أنه كان سبّاقا إلى هذا التوجه الحداثي، الذي يخضع المنجز الأدبي العربي إلى إكراهات المنهج الغربي ويحاول تطويعه شأنه في ذلك شأن مختلف النصوص الأخرى في الآداب الفرنسية على سبيل المثال. وهو ما حاول أن يقدم عليه بعض النقاد العرب فيما بعد في مرحلة وسمها النقاد بتطبيق المناهج الغربية الحديثة على النصوص العربية قديمها وحديثها من قبيل ما كتبه: حسين الواد في المتنبي والجمالية عند العرب[٢] أو ما كتبه محمد رشيد ثابت حول البنية والدلالة في حديث عيسى بن هشام[٣].

---

(١) السابق ص ١٦١.

(٢) حسين الواد، **المتنبي والتجربة الجمالية عند العر ب**، كلية الآداب والفنون الإنسانية، منوبة ١٩٩١.

(٣) محمد رشيد ثابت، **البنية والدلالة في حديث عيسى بن هشام**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، ١٩٩١

ولعل هذا الوعي من قبل النقاد العرب بضرورة إخضاع النصوص العربية ومقاربتها استنادا إلى ما بلغته المناهج الغربية من تطور كان نتاجا لما أقدم عليه المستشرقون في تحليلهم لمختلف النصوص، واستعانتهم بالمناهج الغربية في فك بنية النص وتحليلها، ولا سيما محاولات أندريه ميكيل في مختلف دراساته لأنماط من الأدب العربي.

٤- أثر دراسات أندريه ميكيل ودورها في تجذير الذات العربية وتأصيلها في الفكر الغربي.

لا شك إذن في أن المدرسة الفرنسية تعتبر من أقدم المدارس التي أولت مسألة الاستشراق منزلة مهمة وقد لعبت العوامل الجغرافية، ومختلف الظروف التاريخية التي عرفتها المنطقة العربية -خاصة - دورا مركزيا في إذكاء معالم الاستشراق. فقد استدعت هذه التحولات اهتماما من قبل الغرب بالمنطقة العربية، ويمكن اعتبار هذا الاهتمام بدأ يتشكل لدى المستشرقين متزامنا مع تطور الذائقة الفنية لديهم وما محاولات أندريه ميكيل إلا أنموذجا لهذه الذائقة الفنية؛ باعتبارها رؤية تستهدف جمالية النص العربي وتستلهم مبررات فرادته وبالتالي الوقوف على مواطن التميز والتفرد فيه فنشأت تبعا لذلك «طبقة الشعر والفنانين المتأثرين بهذه الروح فكوّنوا بظهورهم نزعا جديدا من الاستشراق أطلق عليه الباحث محمد المقداد إسم الاستشراق الأدبي أو الاستشراق الفني على حسب نوع الاستلهام ودرجته وظهرت النزعة الاستشراقيّة في الأدب الفرنسيّ والفنون التشكيليّة منذ بداية القرن التاسع عشر تقريبا»(١).

ولعلّ من أبرز الغايات التي ينشدها أندريه ميكيل من خلال محاولاته في تحليل مختلف هذه النصوص؛ تجذير الذات العربية، ومحاولة تأصيلها في الفكر العربي والغربي على حد سواء، والعمل على غرسها في مختلف أصناف الثقافات الأخرى. ولا يعد سعي أندريه ميكيل في هذا الصدد من قبيل المجاملة بقدر ما أن هذا الاهتمام المتزايد بالمنجز العربي من قبل المستشرقين هو نتاج ذائقة فنية ناضجة تكشف عنها طرائق الكتابة الأدبية وغير الأدبية لدى عدد كبير من الأعلام والدارسين، وهو ما حفّز المستشرقين وعلى رأسهم أندريه ميكييل لإدراك ما يمكن أن تجود به الذائقة العربية من جماليات فنيّة تشاكل ما هو متواتر في مختلف الكتابات الأدبية الأخرى، ففرضت وجودها واستدعت هذا الاهتمام المتزايد من قبل المتلقي الغربي لما تنضوي عليه إضافة وثراء وبنى شكلية ومضمونيه يسّرت استحسانها لدى الآخر الغربي فأقبل عليها يتفحصها، ويتأمل شيوع الإبداع والجمال فيها خاصة بعد أن «ضاقوا ذرعا بالآداب اليونانية والرومانية اللاتينية وملّتها نفوسهم بعد أن استوعبوها فطفقوا يبحثون عن عوالم جديدة لم يسمعوا بها من قبل في الآداب المشرقية وقد أثبت نجاح ألف ليلة وليلة ورواجها في فرنسا خاصة والغرب الأروبي عامة»(٢).

لقد كان لقراءات أندريه ميكيل وتحليله لنصوص مختلفة بمناهج متباينة دور كبير في تشكيل النص الأدبي، وتبين مواطن الدلالة والتأويل فيه وهو ما أهّله - من خلال دراساته- لكي يفصح عن خصائص هذه الذات العربية المتلفظة بالخطاب روائيا كان أم تاريخيا؛ ليخبر في الوقت ذاته عن طرائق تقبل الآخر للنص العربي، وآليات التعامل معه وسبل توظيفه في تجويد الذائقة الغربية وتحسينها من خلال التركيز على مواطن الإضافة ومحاولات توظيفها في آدب المستشرقين وكتاباتهم ولا سيما كتابات أندريه ميكيل، خاصة وأن هذه النصوص الإبداعية قد تدعمت بواسطة المناهج النقدية

---

(١) محمود المقداد، **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**، سلسلة عالم المعرفة، ١٦٧، نوفمبر ١٩٩٢، ص١٢٨.

(٢) مسالتي محمد عبد البشير، **الأدب العربي وإشكالات التأويل عند المستشرقين**، ص ١٠٤.

المتعددة التي ستيسّر تقبلها لدى الآخر الغربي، وبالتالي توضيح سبل الاستفادة منها ولذلك حفلت كتابات هذا المستشرق بمقاربات تستهدف المدونة التراثية العربية بما تزخر به من أجناس كتابية متباينة تنهل من حقول معرفية مختلفة وكأن هذه المقاربة الاستشراقية التي نجد أبرز ملامحها تتيلور لدى أندريه ميكيل تنهض أساسا على إعادة القراءة للأدب العربي وضبط مختلف المناهج التي تتيح التعامل مع الذائقة التي تحكمها وتسطر أبرز ملامحها.

ولذلك عمل أندريه ميكيل على نقل جزء هام من الموروث الشرقي إلى الفرنسية وهو ما أسهم بلا ريب في التعريف به لدى المثقفين الفرنسيين وعامتهم، وخاصة أولئك الذين تخصصوا في دراسة اللغة العربية وهو ما استفاد منه االمثقفون والكتاب العرب إذ أصبح جزء كبير من كتاباتهم محققا تحقيقا علميا جادا أسهم أندريه ميكيل في إحيائه وإزالة الغشاوة عنها.

لقد أصبحت تلك الوشائج وما يربط بين مكوناتها ووحداتها من أنظمة علائقية مدار بحث أندريه ميكيل وغيره من المستشرقين، وحاول في مناسبات عديدة ربطها بمختلف الأنساق المعرفية والفكرية والدينية التي أصبحت تتشكل بدورها، وتنتسب إلى حقول دلالية ومعرفية مختلفة لتكون بذلك قادرة على تقبل مختلف الهويات الثقافية الأخرى ولا سيما الهوية العربية الإسلامية وكأنه استشعر قبولا لهذه الذائقة وضرورة تأصيلها في الفكر الغربي. ولم يخْفِ أندريه ميكيل إعجابه بهذه الذات العربية المبدعة في مختلف الأجناس الأدبية، وما قدمته من منجز مكتوب كان دوما معبرا عن كيانها وهويتها وفهمها لمختلف الأجناس الأدبية وما مقاربته لهذه النصوص إلا محاولة جادة ☐ في نظرنا - لتجذيرها في إطارها واعترافا منه بأن هذه الطرائق في صياغة المنجز الكتابي وآليات تشكيله إلا علامة دالة على قدرة هذه الذات العربية على تمثل العالم والكون والحياة وتدبر إمكانات صياغته كتابيا في أنساق معرفية متباينة عمد أندريه ميكيل على تفحص أجناس مختلفة منها والوقوف عند أهم ما تتميّز به من جدة وطرافة.

٤- محاولة تقييم إنتاج ميكيل من منظور نقدي عربي.

تندرج محاولات أندريه ميكيل في مقاربة مختلف النصوص العربية على اختلافها وتباينها، ضمن إطار أشمل يمكن أن نسمه بالأدب المقارن غايته في ذلك «الكشف عن بنية عمل أدبي كي تساهم هذه البنية في إدراك دلالة العمل باعتباره كلاّ، وبالتالي تتيح إمكان معرفة خصوصيته ومن ثمة مقارنته بغيره من روائع الأدب الإنساني»[١] ولا شك أن محاولة تقييم إنتاج أندريه ميكيل يمكن أن يندرج في هذا الإطار خاصة وأن إنتاجه في هذا المقام قد اقتصرنا من خلاله على جملة المقالات النقدية التي كتبها في أجناس أدبية مختلفة اتصلت بالرواية حينا وبالشعر حينا آخر، وقد استدعى ذلك أن يولي اهتماما كبيرا بقارئه في محاولة منهل لاشراكه في عملية التلقي كما في عملية التأسيس «وعليه وجب على القارئ أن يغفر لنا هذا الاقتحام الطويل لتاريخ النثر العربي فلقد كان ضروريا لكي نفهم بعض المشاكل التي واجهها رواد الرواية المعاصرة»[٢].

(١) فريال جبوري غزول، **البنية والدجلالة في ألف ليلة وليلة**، مجلة فصول، المجلد الثاني عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٩٤، ص ٧٦.
(٢) أندريه ميكيل، **الرواية العربية المعاصرة**، ص ١٣٢.

وكنا قد أشرنا فيما تقدم من هذا البحث إلى أن أندريه ميكيل قد استند في أغلب مقارباته النقدية للنصوص العربية على المنهج البنيوي ناظرا حينا في بنية النص الروائي، وحينا آخر في بنية النص الشعري، وهو مسلك يروم من خلاله التعرف على بنية أخرى نعتبرها أعمق وهي التي ينشدها تتعلق أساسا ببنية المجتمع التي صدرت عنه مختلف هذه المنجزات الإبداعية؛ إذ إن هذا المنهج التحليلي من شأنه أن ييسّر النفاذ إلى مكونات بنيوية داخلية تخبر عن المنطلقات الإبداعية التي أسهمت في إنجاز المنجز الإبداعي لدي السياب، أو نجيب محفوظ -على سبيل المثال- وبذلك يكون لهذا المنهج البنيوي وظيفتان؛ تنهض الأولى بمقاربة النصوص، والثانية بكشف بنية المجتمعات التي أنتجت هذه النصوص وقد كان أندريه ميكيل صائبا حين حول تجذير الرواية العربية وتأصيلها، وأقر بوجود «القصص في صيغته الأدبية للحكاية لم يكن غائبا في الأدب الشعبي العربي على نحو خاص فالجدة إذا لا تكمن في وجود العلاقات التي أشرنا إليها من قبل لكن في مستوى التعبير كما رأينا»[1] عليه فإننا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن أندريه ميكيل قد اعتمد في مختلف دراساته على تقنيات غربيّة دون غيرها، بل إنا نزعم في هذا السياق أن معرفته بمختلف المقاربات في الأدب العربي وبمختلف الظروف التي أنجزت فيها إبداعا ونقدا قد يسّرت له التعرف على خصوصيات مختلف الظواهر الأدبية فزاوج بين معارفه الغربية وسياقاتها، وحاول ربطها بمكونات ذاتية هي من خصوصية الهوية العربية؛ ليتمثل من خلالها المنجز الإبداعي العربي كما في تحليله للرواية المعاصرة حين ذكر رأي «جاك بيرك» في مسألة موهبة العربية الكلاسكية[2] ومن ثم ربطه بالقضايا النقدية الغربية فكانت مقارباته مزيجا بين هذا وذاك. مما يجعل إمكانية الاستفادة منها مسألة مشدودة إلى قطبين أساسيين؛ قطب ينهل من خصائص الذات العربية المنجزة للنص الإبداعي بما تحمله من مقومات حضارية كثيرا ما أسهمت في توجيه التأويل النصي، وقطب يتدبّر وضع هذه النصوص في قوالب منهجية ونظرية جاهزة هي نتاج حضارة غربية تنظر إلى النص الأدبي عامة أنه ذو بنية مخصوصة يمكن أن تحيل بدورها على بنية المجتمع وتخبر عن مكوناته وخصائصه، وتقتصر على أن يكون هذا الاستنتاج نابعا من داخل النص لا من خارجه في محاولة من أندريه ميكيل الإجابة عن مسائل جوهرية من قبيل: كيف يتشكّل النص؟ وما حصيلته النهائية؟ وما علاقته بالبنية الاجتماعية التي أفرزته؟ فكأنه يرسم لنفسه في مختلف هذه المقاربات غايتين أساسيتين؛ قوام الأولى معرفة بنية النص وهي غاية أدبية معرفية، وقوام الثانية معرفة البنية المجتمعية التي كان لها دور كبير في إنتاج الأدب وتشكيله، وهذه الغاية الثانية قد تتجاوز الجانب الأدبي والمعرفي لتتصل بما هو سياسي لتندرج في معرفة الآخر وكنه آدابه، وطرائق عيشه بغية الهيمنة عليه واستعماره ثقافيا وعسكريا وإن كانت هذه الغاية الثانية لا تبدو واضحة المعالم لدى أندريه ميكيل أو هي غاية ضمنية لم تتبلور ملامحها صراحة لديه.

غير أنّه يُمكن الإشارة إلى أنّ مُقاربته المُتعلقة بنصوص نجيب محفوظ (الرّواية) وبتحليله لُمختلف النّصوص الشّعريّة تبقى في نهاية الأمر مقاربة أحادية النّظرة، تقوم على رؤية أندريه ميكيل للأدب العربيّ نثرًا وشعرًا من خلال آليّة منهجيّة موحّدة قد لا تأخذ بعين الاعتبار القارئ العربيّ ناقدًا كان أم مبدعًا؛ لذلك فإنّ تركيز أندريه ميكيل على النظر في تقنيات القول الشّعريّ عند إلياس أبوشبكة -على سبيل المثال- يُعدّ في اعتقادنا

---

(١) السابق، ص ١٣٤.

(٢) السابق، ص ١٣٠.

تعسّفا على القصيدة العربية في كثير من مراحلها من خلال إخضاعها لإكراهات المنهج وكسرا لمجمل المضامين التي يمكن أن تبوح بها ؛ بدليل أن النظر إلى هذا النّص الشّعريّ بآليات منهجيّة أخرى مُختلفة غير تلك التي نظر من خلالها أندريه ميكيل يمكن أن يؤدي بنا إلى نتائج ملموسة يكشف عنها الواقع العربي وتؤيدها طرائق الكتابة عند إلياس أبو شبكة أو نزار قباني على سبيل المثال.

كما أن (القارئ الغربي) الذي ينظر في تحليل أندريه ميكيل للشعر حينا، وللنثر قصة أو رواية حينا آخر يكون «أكثر حضورا من القارئ العربي ؛ فالأول يمتلك أليات التحليل ومناهجه فينظر إلى الشعر العربي وكذلك مختلف الفنون الروائية بتلك الآليات، في حين تبدو مفتقدة لدى القارئ العربي»[١] لذلك فإن أندريه ميكيل في هذا الإطار يقدم خدمة جليلة الى قارئه الغربي من حيث تحليله لمختلف الأجناس الأدبية العربية بآليات المنهج الغربي مركزا في ذلك على المنهج البنيوي والمقارن لكنها تبقى في كل الحالات آلية «خادمة للغرب أكثر مما هي خادمة للأدب العربي شعره ونثره»[٢]، وهو ما تجلى واضحا حينما أقدم أندريه ميكيل على خوض غمار الترجمة والنقل حيث لم تكن معارفه للواقع العربي وللقارئ العربي صائبة في كل الأحوال كما أنها لم تكن كافية لتكون مؤسسة لترجمة سليمة قادرة على أن تحمل المعاني المقصودة، بل كانت ترجماته في بعض الأحيان فاقدة للمعنى الأصلي ؛ كفهمه للإسلام والإمبراطورية العربية على أنهما يمكن أن يكونا قوتين غازيتين، في حين أنهما كانتا قوتين فاتحتين مبشرتين بدين حنيف ؛ فتضارب المصطلحات متصل شديد الاتصال بالمنهج المعتمد، وبالقراءة التي يتوخاها أندريه ميكيل خاصة حينما يتعلق الأمر بمقاربة شعر عربي يقوم على الرمزية والاستعارة والكناية، مثل: أشعار نزار قباني أو إلياس أبو شبكة، أو نصوص روائية لنجيب محفوظ فتلك عملية نزعم أن أندريه ميكيل يبقى دوما شأنه في ذلك شأن بقية المستشرقين في حاجة إلى مزيد المعرفة والإلمام بطبيعة المجتمعات ودقائق الأمور لديها خاصة عندما يتعلق الأمر بالإبداع والفنون.

خاتمة

إنّ الاهتمام بمخْتلف الجهود التي قام بها الفرنسي أندريه ميكيل ؛ سواء ما تعلق منها بدراساته حول الرواية أوالشعر العربي هو مبْحث له ما يُبرّره، انطلاقا من إعجاب هذا المستشرق الفرنسي بالنّموذج العربيّ، وإدراك قيمته الفنية ولعلّ ذلك ما دفعه إلى البحث في خصائص الحضارة العربيّة الإسْلاميّة وتبين مخزونها وما يمكن أن ينهض به من وظائف جمالية تكشف عنها طرائق القول في النص الأدبي. وغني عن البيان أنّ هذه الجهود قدْ تأسّست في أغْلبها على اختيارات منهجية تنهل من عمق الذات العربية المنجزة للنص الأدبي حينا، ومن النظريات الغربية التي أتاحت الكشف عن بواطن هذه النصوص حينا آخر ؛ فأسهم ذلك بقسط وفير في تمثل الأدب العربي وإغنائه وانتشاره واستحالت جهود أندريه ميكيل هادفة نابعة من إيمان رصين بجودة المنجز الأدبي العربي وثرائه وجمالية تقبله. ولا شكّ في أنّ أندريه ميكيل وهو يتخير نماذج من هذه النصوص العربية هو في نفس الوقت يتخيّر مجالاً لغويًّا عربيا ضاربا في

(١) مبروك الزين، **قراءات في آراء المستشرقين**، مطبعة رسلان سو، تونس ط١، ٢٠٠١ ص ٨٢.
(٢) السابق، ص: ١١٣.

التاريخ موسوما بالذائقة الفنية الباعثة على حسن التقبل وجودته ؛ مما جعل منها آدابا عالمية وإنسانية في آن معا ، لذلك تخير لها هذا الكاتب استراتجية مخصوصة في مقاربتها ، لذا لا عجب أن تهيمن على كتاباته هيأة لغويّة مخصوصة تنهض على الإشادة بمختلف النصوص التي تعرض لها بالتحليل مشيرا إلى جودة أسلوبها وفطنة شخصياتها ومجالات التأويل فيها.فحسبه لا يتوسّل المؤلّف العربي روائيا كان أم شاعرا من أجل البوح عن عالمه الروائيّ إلى المُباغتة ، ولغة التّهويل أو السّرد الملحميّ أو الإفاضة في التّعليل والتّفسير بلْ يلجأ إلى الإختزال الشّديد والتّقريريّة المفضوحة التي تشي بالحياد وإقامة المسافة الكافيّة بين المؤلّف والرّاوي من جهة وبين الرّاوي ومادته الرّوائيّة من جهة أخرى على شاكلة تحليله الفن الروائي عند نجيب محفوظ، أو تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبو شبكة ، وعلى الرّغم من أهميّة الوعي بتقنيات الكتابة العربية عند أندريه ميكيل وإدراكه بمختلف تحولاتها التي شهدتها في مختلف المراحل التاريخية ستظلّ قراءته لمختلف النصوص الإبداعية تفتقر إلى العمق ما لم تطرق باب التّأويل واستدعاء الدلالة لكنّه التّأويل الذي يعتمد التّقنيّة ذاتها ويُدرك جيّدا وظيفتها ومن هنا سوف يتّسع مفهوم مقاربة مثل هذه النصوص لننتقل من مقاربتها على أسس منهجية بنيوية إلى قراءة المعنى أو قراءة الإيديولوجيّ إذ ليست هناك تقنيّة دون إيديولوجيا. فالتقنية نفسها اِختيار بين بدائل عمل مختلف المستشرقين بعده على استدعائها وعملواعلى تمثل النصوص العربية على أسس منهجية بديلة تتجاوز البنيوية ولا تقطع معها.

المصادر والمراجع

المصادر:

- ميكيل (أندريه):
- **الفن الروائي عند نجيب محفوظ**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ١٤٥.
- **لافونتين والترجمة العربية لحكايا بيدبا**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، ص ١٠٥.
- **الرواية العربية المعاصرة**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، الهئية المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٢٥.
- **تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبي شبكة**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ١٤٥.
- **إمبراطورية الإسلام وتجسيدها الشعوري في الأدب الجغرافي**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، دراسات عربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٦٩-٩٤
- **الرواية العربية المعاصرة**، ترجمة أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، سلسلة دراسات أدبية، الهئية المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص١٢٥.

المراجع:

- أيوب (عبد الرحمن)، **مجلة الموقف الأدبي**، مج ٥، عدد٣، ١٩٧٥.

الأدب العربي في مناهج الاستشراق الفرنسي، مجلة الموقف الأدبي، مج ٥، عدد٣، ١٩٧٥.

- إسماعيل (محمد)، **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٨.
- بارت (رودي)، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الجيل، القاهرة، مصر.
- ثابت (محمد رشيد)، **البنية والدلالة في حديث عيسى بن هشام**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، ١٩٩١.
- جون (سيتروك)، **البنيوية وما بعدها** ترجمة محمد عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط٤، ١٩٨٥.
- الجابري (محمد عابد)، **التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦.
- حمداوي (جميل)، **الاستشراق وخدماته العلمية والمنهجية**، المغربية للنشر، الرباط، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٩.
- خليل (عماد الدين)، **حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي**، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.
- الخير (علي محمد)، **من مقدمته لأندريه ميكيل: تأملات حول البنية الشعرية لدى إلياس أبي شبكة**، مجلة الموقف الأدبي، المجلد ٥، عدد٣، ١٩٧٥.

- خريوش (عبد الرؤوف)، **دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب،** نشر جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، د، ط، ٢٠٠٥.
- دياب (عبد المجيد)، **تحقيق التراث العربي، منهجه وتطوره،** دار المعارف القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٩٣.
- الزين (مبروك)، **قراءات في آراء المستشرقين،** مطبعة رسلان سو، تونس ط١، ٢٠٠١
- سليمان (محمد)، **أسئلة الهويات والمثاقفة في عصر العولمة،** معهد إبراهيم للدراسات الإعلامية والثقافية، رام الله فلسطين، ط١، ٢٠٠٨.
- صلاح (فضل)، **نظرية البنائية في النقد الأدبي،** دار الشروق، سوريا، ط١، ١٤١٩ هـ
- عبد البشير (مسالتي محمد)، **الأدب العربي وإشكالات التأويل عند المستشرقين،** مجلة دراسات إستشراقية، ع٩، خريف ٢٠١٦.
- غزول (فريال جبوري)، **البنية والدلالة في ألف ليلة وليلة،** مجلة فصول، مج١٢، ع٤، شتاء ١٩٩٤.
- قصاب (وليد)، **مناهج النقد الأدبي الحديث،** دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٨ هـ
- المقداد (محمود)، **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا،** سلسلة عالم المعرفة، ١٦٧، نوفمبر ١٩٩٢.
- محمد (الزين)، **جهود المستشرقين الفرنسيين في خدمة تراث الغرب الإسلاميّ،** مجلة آفاق للعلوم، ع٧، مارس ٢٠١٧، ص١١٢.
- مهدي (محسن)، **ملاحظات عن ألف ليلة وليلة،** مجلة فصول، مج١٢، ع٤، شتاء ١٩٩٤.
- مالك (ابن نبي)، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث،** دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٦٩.
- الواد (حسين)، **المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب،** كلية الآداب والفنون الإنسانية، منوبة، ١٩٩١.
- يزبك (قاسم)، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي،** بيروت، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٠.

القواميس:

- البعلبكي (منير)، **قاموس المورد،** أنجليزي عربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤.

The efforts of the French orientalist André Miquel to study Arabic literature

Abstract

There is no doubt that Andre Mikkel's interest in Arab literature is due to this admiration of the Arab model and the recognition of its value, which may have led him to research the characteristics of the Arab-Islamic civilization. He contributed to the study of the history of Islam. He also took care of Arab literature and criticism and tried to show the people of wit and novelty in them a desire to approach them and try to benefit from them. Perhaps this is justified in our choice in this research as a model through which we monitor his efforts in the study of Arabic literature, especially that this literature has passed him a distinguished position crystallized in various studies and writings varied.

Therefore, one of the main objectives of this research was to describe his efforts as a French orientalist in transmitting the features of the Arab-Islamic culture to the West, and thus to introduce them through his numerous and varied studies on Arabic literature. In this regard, we are concerned with his translated studies, which are mainly related to his views and his studies on Arabic literature. Perhaps one of the most prominent of these studies translated to André Mikkel, which we will adopt in this research are: the novelist art of Naguib Mahfouz, Lafontaine and the Arabic translation of the tales of Bideba, the Arabic novel.

النَّقد المقارب: تمفصلاته ورهاناته في دراسةِ الأدب العربيّ عند الباحثة البلغارية بيان ريحانوفا

نادية هناوي

أستاذة النقد الحديث بالجامعة المستنصرية

ملخص

أضحتْ الدراسات الثقافية بديلًا معرفيًا يتجاوزُ الدّراسةَ المقارِنةَ لأوجه التّشابه والاختلاف بين أدبين في لغتين وبيئتين مختلفتين تأثرا وتأثيرًا ؛ متجهًا صوبَ الدّراسةِ المقارِبة للظواهرِ الثّقافيةِ، ابتعادًا عن التقوقعِ وتحاشيًا للتنميط، وانفتاحًا على الآخر تعيينًا وإعادة تشكيلٍ، وذلك من أجلِ إنتاجِ معرفةٍ تَجمعُ بين التنسيقِ والنسقيةِ، وتتلمسُ المضمرَ والمعلنَ معًا، رادمةً الفجواتِ الثقافيةِ بين الآداب، ضمن فضاء عالمي هو بمثابةِ ملاذٍ ثقافيٍّ تتلاشى فيه الخصوصيات والتقوقعات، وتغيبُ فيهِ نخبوياتُ التفوقِ وعقدُ التعالي، في ظلِّ منظورٍ ازدواجيٍّ يرى الآدابَ متكافئةً، إيمانا بمقولةِ المؤلِف الثقافيّ، واستيعابًا لطروحاتٍ ما بعد الحداثة التي تركز على دراسة البنيات، باعتماد المواقتة أو التزامنية بوصفها رأس المال الرمزي الذي سيفضي إلى التنافس الأدبي الذي هو رهان من رهانات عالمية الأدب التي لا تنظر للآدابِ بإقليمية أو جزئية.

وسنطلقُ على هذا النقدِ اسم النقد المقارب convergence of criticism كنشاط ثقافي ما بعد كولونيالي وبديل معرفي، محاولين التدليل على هذا النقد إجرائيًا بالأكاديمية البلغارية الدكتورة بيان ريحانوفا، من خلال كتابها (ظواهر الثقافة العربية والاسلامية قراءات تطبيقية) كاشفين عن تمفصلات النقد المقارب من ناحية رهانات التعاطي النظري وموجهات التمرس الإجرائي الذي به تعاملتْ ريحانوفا مع الأدب العربي بقديمه وحديثه، شعره وسرده، وأنماطه وأشكاله.

كلمات مفتاحية

الأدب، ريحانوفا، العربي، المقارب، النقد.

مدخل: النقد المقارب بديلا عن الأدب المقارن

النّقد المقارب convergence of criticism نمط من الاشتغال الثقافي، المنطلق من حقيقة أنّ لا وجود لثقافة بكر وحضارة هي الأصل. وهذه الحقيقة هي التي هشمتْ فكرة المركز والهامش في التفاعل الحضاري، وجعلت ثقافة التقاطع تتداعى بدلالاتها الاستعمارية القائمة على فكرة التأثر والتأثير بين ثقافتين أو بين أدبين أو أكثر. وبهذا حلتْ التعددية والمثاقفة محل التشابه والاختلاف، وغدا النظر إلى الأدب كحادثة ثقافية متسماً بسمات الانتقال والهجرة ومن ثم لا تعالي لسمةٌ على سمة.

وإذا كانت مهمة الأدب المقارن إقامة مقارنات، تفترض النصوص منعزلة ضمن علاقات التصدير والتوريد؛ فإن مهمة النقد المقارب هي إيجاد مقاربات بين السمات الثقافية والكشف عن كيفية تراكمها، بما يجعل التعاطي معها ينطلق من سياقيتها ومنتهيا بتحقيق تكامليتها.

ولقد أضحت الدراسات الثقافية اليوم بديلا معرفيا يمكّننا من دراسة الظواهر بين الثقافات ورصدها بعيدا عن التقوقع والتنميط، وبنسقية مركبة ودائرية تتجاوز الحدود وتتخطى الموانع، منفتحة على الآخر تعيينا وإعادة تشكيل. والبغية ليست إنتاج المعرفة واستهلاكها؛ بل إعادة إنتاج المعرفة وتوزيعها بمشاعية.

ولا ينزع الناقد المقارب إلى تلمس التشابهات والاختلافات كما يفعل الباحث المقارن؛ بل يسعى إلى التفاعل الثقافي، بعيدا عن التنميط الذي فيه ثقافتان إحداهما مؤثرة وأصل، والأخرى متأثرة وهجين، متلمسا الأنساق التي تتعدى بالثقافة والثقافتين إلى عالمية الثقافة بالانفتاح والإدماج بلا تقوقع أو محلية أو استهلاك.

وقد يشبه النقد المقارب النقد الثالثي ونقد المنفى والنقد النسوي ونقد الجسد كونه يوفر مقتضيات التوغل والاختراق لمواضعات الدرس الأكاديمي الراهن؛ لكن ما يميز النقد المقارب إتساعه الثقافي الذي يتصل بالسمات الثقافية التي تنتقل بالهجرة والاحتكاك ما بين المستعير والمستعار منه. وهذا عائد إلى عالمية النقد التي تجاوزت السياقات، منقبة عن المهملات والمتروكات والمضمرات، حافلة في الوقت نفسه بالبحث في المعلنات والمركزيات. وبهذه الإتساعية الرؤيوية والرحابة الثقافية يغدو النقد المقارب مظهرًا من مظاهر العولمة التي معها أخذت صلادة الأدب المقارن بمدارسه وتياراته الأدبية والتاريخية بالانهيار أمام التنظيرات ما بعد الحداثية.

وليس خافيا أن أدوارد سعيد كان في مقدمة الثائرين على هذا الأدب، ليس بسبب تأثره بفلسفة فيكو حسب؛ وإنما هي الأبعاد ما بعد الحداثية التي بشّر سعيد ببعضها وعضَّد بعضها الآخر. أمّا وصف منهجه بالتحليلي المقارن[1]، الذي يتراوح بين التحليل النقدي للنصوص والمنهج المقارن، فإن فيه تجاوزا لحقيقة هذا التوجه ما بعد الحداثي في كتاباته.

لا شك أنَّ السبق في التأشير على تراخي الأدب المقارن وتبيان أزمته المزمنة، كان لرينيه ويليك الذي أكد وجود أزمة معرفية رافقت الدراسات المقارنة، طارحا أفكاره الداعية إلى التخلص من شرك

(١) ينظر: بعلي، حفناوي. **مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن**، الدار العربية للعلوم ناشرون. بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٨١.

التاريخ مع أهمية دراسة الأدب بطريقة استطيقية نقدية «بها تصبح التجربة متطابقة مع فعل إدراك خصائصها المفردة.»[1] وما قدمه ويليك في مقالته (الأدب المقارن اليوم) يجعله منضويا تحت لواء ما بعد الحداثية[2]. متبنيا منظورا متقدما تختفي عبره أوهام التفوق الثقافي الاستعماري، ليظهر الإنسان بكليته في كل زمان ومكان، ويصبح البحث الأدبي فعلا من أفعال الخيال كالفن نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن سوزان باسيت عدت مقالة ويليك أنها بمثابة «نبوءة تطرح كبديل للأدب المقارن الذي عفا الزمن على منهجيته وضاق أفقه وهو يصارع مشاكل انتفت أهميتها منذ زمن بعيد»[3].

مع أنها في موضع آخر رأت أنَّ الأدب المقارن ما زال حيا في أشكال أخرى عبر دراسات النوع أو الدراسات الثقافية ودراسة عمليات النقل بين الثقافات التي تجري داخل إطار دراسات الترجمة[4]. والذي نراه انَّ هذه الدراسات مستقلة في فلسفاتها ومنهجياتها عن الرؤية التاريخية التي ينتهجها الأدب المقارن الذي لا شكل له آخر سوى شكله الكلاسي الرافض لنظريات الانفتاح الثقافي بين الثقافات والتداخل الأجناسي بين الفنون والآداب والعلوم. ومن المهم ذكره أنّ انتقاد ويليك لمغالطات الأدب المقارن لم يكن موجها للمدرسة الفرنسية حسب؛ بل هو موجه أيضا للمدرسة الأمريكية، ومن خلالها إلى الولايات المتحدة التي كانت تفخر بأنها تضم مختلف الأعراق والهويات واللغات والقوميات.

إنَّ النقد المقارب نشاط ثقافي ما بعد كولونيالي، وبديل معرفي يفضي إلى التفاعل المتكافئ بايكولوجية عالمية تدمج السوسيولوجيا بالأدب، والتاريخ بالدين، والسياسة بالثقافة، منضويًا في ركب الألفية الجديدة تحقيقًا لمطمح الأمن الثقافي الذي به تتحصن الأفكار من الانغلاق والمحلية وتتعالى على تكرار الصيغ الجاهزة لنظرية المؤامرة والتحيين التاريخي والاستعمار الثقافي، و «ضيق التحديد الثنائي وعدم جدوى المدخل اللا تاريخي وقصر نظر المدخل الذي يعتبر الأدب قوة لنشر الحضارة عالميا»[5].

وأهم الإنجازات التي حصلت على خلفية ذوبان الأدب المقارن وتلاشيه، ظهور دراسات جديدة من قبيل الترجمة والأقليات والهوامش والنقد النسوي ونظريات القارئ، ونوافق سوزان بانسيت أنّ النمطيين جدا من الباحثين هم الذين يبددون طاقاتهم في الأدب المقارن بوصفه دراسة تقليدية عفا عليها الزمن ودايناصور محنط لا بد

---

(١) ويليك، رينيه. **مفاهيم نقدية**. ترجمة: د. محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة. الكويت، ١٩٨٧، ص٣٥٤.

(٢) ينظر: وقد دعا في هذه المقالة التي قدمها في مؤتمر الرابطة الأمريكية للأدب المقارن جامعة كمبرج ولاية ماسانبوس عام ١٩٥٨ إلى فهم طبيعة العمل الفني بوصفه وحدة. وأنَّ الرغبة لم تعد خارجية لجمع الوثائق استكشافا للعلاقات؛ بل المهم أنْ نحافظ على التوازن بين التوسع والتركيز، بين القومية والعالمية، وبين دراسة الادب كفن، ودراسة الادب في التاريخ والمجتمع. وفي مقالته الموسومة (أزمة الأدب المقارن) رأى ويليك أن مناهج الأدب المقارن فشلت، وأنَّ البحث الأدبي يحتاج إلى أن يعرف ماذا يدرس؟ وعلى ماذا يركز؟ المرجع السابق، ص٣٥٥-٣٥٨ و٣٧١.

(٣) **باسينت، سوزان. الأدب المقارن مقدمة نقدية**. ترجمة: أميرة حسن نويرة. المشروع القومي للترجمة. المجلس الاعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩، ص٣٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٥٣.

(٥) المرجع نفسه.

له أن يتحول إلى المتحف منتميا إلى عصر ولى وانتهى. ولهذا تتجه الدراسات اليوم في الغرب والصين وروسيا وبعض الدول الآسيوية إلى الكونية والعالمية(١).

لهذا جعلت باسكال كازانوفا الآداب في شكل جمهورية عالمية بها تستعيض عن التجريد في دراسة النتاجات الأدبية من خلال دراسة البنيات باعتماد المواقتة أو التزامنية. وهذا هو رأس المال الرمزي الذي يفضي إلى التنافس الأدبي الذي هو رهان من رهانات الفضاءات العالمية للآداب.

لا غرو أن يصبح النقد المقارب بديلا عن الأدب المقارن والدراسات المقارنة وغير ذلك من الميادين الدراسية التي تعتمد جدلية التقارن تأثرا وتأثيرا. ومنها دراسات الصورولوجيا أي التنميط الثقافي للآخر التي تميل إلى دراسة صورة الآخر ثقافيا بطريقة استلابية، ومن ثم لا تكون صورة الأجنبي حيادية بين فضاءين متقاطعين لآداب قومية. وهذه اللامثاقفة قد توصل إلى العمى الثقافي أو العنصرية الثقافية التي تمنع من رؤية ثقافة الآخر.

وما استبدالها بديالكتيكية التقارب انفتاحا وتداخلا سوى فعل ثقافي يردم الفجوات بين الآداب المستعيرة والمستعار منها، ويفترض وجود الازدواج بوجود المؤلف الثقافي جنبا إلى جنب المؤلف الأصل(٢).

وقد يصح إدراجنا النقد المقارب تحت عباءة ما سماه الباحث حفناوي بعلي «النقد الثقافي المقارن» comparative cultural criticism، لكن مساحة الاشتغال النقدي التي يعمل فيها هذا النقد تظل في حدودها أوسع من أن يلفها إدراج، وأرحب من أن يتضمنها فضاء.

وإذا كان مراد الباحث من النقد الثقافي المقارن الاهتمام بـ «دراسة الأنساق الثقافية باستخدام المنهج المقارن ومحاولة ربط التحليل الثقافي بعقد المقارنات العلمية بين شتى أنواع التشكيل الثقافي.»(٣)، فإنه استدرك مخرجًا مناهج المقارنة والتصنيف التي تدرس الشبه والاختلاف بين ثقافة وأخرى من موضوعة النقد الثقافي المقارن، منتهيا إلى «أنّ تطبيق المنهج المقارن يقتضي منا تجنب المقارنات السطحية والتعرض لجوانب أكثر عمقا.»(٤). وما كان للباحث أن يدخل في هذه المجادلة، لو أنه أخرج المقارنة من منطقة النقد الثقافي وما يمليه عليه نزوعه العولمي من رفض المركزية والتابعية اللتين يقر بهما الدرس المقارن، معترفا بوجود حدود تاريخية وجغرافية بين الآداب. علما أنَّ المفكرين والنقاد الغربيين الذين رجع إليهم الباحث لم يقولوا بالمقارنة والثقافية خاصة في مناقشة البيئة الأدبية، ولقد أقر د. حفناوي بعلي في المحصلة أنّ الدراسات الثقافية كسرت مركزية النص وصارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية(٥)، مستبعدا بذلك ذكر المقارنة ومؤكدا أهمية الثقافة.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص١٦.

(٢) المؤلف المزدوج أو المؤلف الثقافي مصطلح لعبد الله الغذامي وهو مؤلف إزاء المؤلف الأصل هو الثقافة ذاتها تعمل عمل مؤلف آخر يصاحب المؤلف المعلن، ينظر: الغذامي، عبد الله. وأصطيف، عبد النبي. **نقد ثقافي أم نقد أدبي**. دار الفكر. دمشق. ٢٠٠٤، ص٣٣.

(٣) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص١٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٦.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ص٣٥٩.

وافترض الدكتور محسن الموسوي أنّ دعاة الأدب المقارن تلقفوا النظرية المستجدة لما بعد الحداثة بصفتها النظرية التي تعنى بالثقافات الأخرى وبالهويات والاتجاهات والكتابات[1]. ولا نعتقد أنَّ بإمكان الناقد المتبني لمفهوم الأدب المقارن أنْ ينصاع لمبادئ تقوّض مبادئه الأصل حول التاريخ والأدب والتأثر والتأثير، إلا في حالة قبوله غير المشروط بالتخلي عن مفهوم الأدب المقارن، وموافقته الإشهارية على تبعات هذا التخلي كلها.

ويتفاعل النقد المقارب بتكافؤية تساوي بين النصوص متماشيا مع إيقاع العصر بانفتاحية تتعدى التاريخ إلى المستقبل، مستوعبا أسئلة الوجود والكينونة بمينوفينولوجية لا تتشابك فيها المقاييس ولا تتحدد الدلالات والإحالات، وبمسافات قرائية عبر ثقافية تعترف بالتغاير والاستلحاق والإدماج بعيدا عن المماحكة وأيديولوجيا التفوق، على أساس «أنّ الثقافات تنمو وتؤثر في ضوء جدلية القوة والانتشار.»[2] وانطلاقا من الثقافة التناصية التي بمفاهيمها النظرية يجمع النقد المقارب آفاق الأدب بآفاق القراءة ضمن وعي نقدي يؤمن بالتعددية.

ولأن الأصداء والصور والاتجاهات والثيمات تصبح مشاعة في النقد المقارب بوصفه إستراتيجية لا تناوئ الآخر، ولا تعيق الذات عن امتلاك المرونة والوعي، يغيب وسواس التأثيرات ويتضاءل احتمال استبعاد الآخر في عُرف الناقد المقارب، الذي يتعامل بحرية مع كل الثيمات والصور والمعاني والأصول، مبلورا فهما عمليا لتناصية العلاقات، واعيا حقيقة أنّ النظريات ليست نهائية.

النقد المقارب نقد تدويلي internation يحايد في دراسة الآداب لكن بكليانية، متفصلا في التنوع والتعدد والتجدد بمتوالية ما بعد حداثية تركز على الأطراف كما تركز على البؤر، فيها الترجمة بمثابة وسيط به تتوطد سيرورة المثاقفة. وبهذا يستطيع النقد المقارب الجمع بين اجتماعية جورج لوكاش وسايكولوجية جاك لاكان ودلالية غريماس وشعرية تودوروف ونسوية إلين شوالتر تماما كالنقد الثقافي، لكن بفارق يتمثل في توجيه الاهتمام نحو الممارسات الأدبية، متجاوزا مستويات الإقصاء والاحتواء والتماسك والتفكيك والفضح والإضمار... الخ.

المحور الأول: النقد المقارب: تنظير في الموجهات والمهام

إنَّ تعارض الأدب المقارب مع النقد المقارن هو مظهر من مظاهر ثقفنة الدراسات ما بعد الكولونيالية، التي قلبت مفاهيم الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية التي تجاوزت العالم كـ «بنية علوية تبرز فوق التاريخ العام تولدت عن القوى التي تعمل من تحتها وارتكنت عليها ثم أثرت بثقلها على القاعدة.»[3] وعلى الرغم من أنّ العلمانية العربية ما زالت بين اغتصاب التاريخ ومهابة المعتقد؛ فإنها لم تتمكن بعد من الانغماس في هذه المرحلة ومفاهيمها الانقلابية متلكئة في تحقيق مسارب بناء دولة زمنية حديثة مقترحة[4].

(١) ينظر: الموسوي، محسن جاسم. **النظرية والنقد الثقافي في الكتابة العربية في عالم متغير واقعها سياقاتها وبناها الشعورية**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٥٤.

(٣) برودل، فرنان. **الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر**. ترجمة: مصطفى ماهر. الجزء الثالث زمن العالم. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة، ٢٠١٣، ص١١.

(٤) ينظر: ربوح، البشير. **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**. دار النديم للنشر والتوزيع. الجزائر، ط١، ٢٠١٥، ص٣٨-٣٩.

وإذا كنا قد عددنا النقد المقارب بديلًا معرفيًا للأدب المقارن؛ فإن للمقاربة موجهات تجعل مفاهيم هذا النقد متشكلة داخل منظومة تتطلب من الناقد جملة مهام إجرائية عليه أداؤها، ومن هذه الموجهات ما يأتي:

١) **التآزرية الثقافية**[١] التي هي عبارة عن تراسلية نقدية عبر ثقافية، تستعيض عن إستراتيجيات الأدب المقارن في التأثر والتأثير بآفاق جديدة تزيل الحواجز في دراسة الإبداع الإنساني. ولا سبيل للحديث عن المعرفة الثقافية في تنوعها وتعددها وتراكمها الإنساني من دون ربط ذلك بالتمثيل النقدي ما بعد الحداثي الذي أهم سماته أنه ما عاد ينظر للآداب بإقليمية أو جزئية؛ وإنما ينظر لها باستيعابية تتجاوز النظر إلى الأعراق واللغات والهويات غير منحصرة في الأشكال ومعماريتها؛ بل تمتد إلى الفجوات الثقافية متعاملة معها بعمومية العلاقة بين الذات والآخر وبلا عماء ولا تورطية.

٢) **عالمية النقد**[٢] التي تموقع الإبداع الأدبي في خريطة عالمية ليس فيها لمفاهيم المقارنة تفوق ومركزية واستحواذية حضور، لتحل بدلها مفاهيم التمثيل والتعدد والانفتاح مستظلة بالعولمة وبريعية انبثاقية ما بعد حداثية. وهذا المطلب هو رهان ثقافي لا يضطلع بأدائه الأدب المقارن بمختلف مدارسه وأشكاله القومية والعرقية والمحلية والأقليمية والتاريخية واللغوية والسياسية وغيرها. ولا مناص من أن تجسِّر عالمية النقد المسافات بين الآداب من خلال بدائل ثقافية ما بعد عولمية كوزوموبولتية.

٣) **اللاحدية الميتا براغماتية** التي لا تنحاز إلى إبسيتمولوجية بعينها؛ بل تتوجه صوب عوالم الانفتاح في الفكر والثقافة والأدب واللغة. وهذا ما يغيِّب مفاهيم المقارنة الضيقة ومحدداتها التي تؤصل وتجذر وتعوق. وهذه اللاحدية تجعل مصادر الدراسة النقدية لا تتجاوز الموارد الاستهلاكية بينما الموارد الاقتصادية تمنح الأدب الوسيلة لوضع تاريخ نوعي ومنطق خاص، ولذلك لا ينبغي أن تُهمل على مستوى المنطق العلمي للحداثة وما فيها من فائض الطاقة[٣]. وصحيح أن هذه الموارد كانت في منأى عن الجانب الأكاديمي حتى منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين لكنها اليوم تعد مهمة كونها تكشف عن قوى الأدب الخيالية والمادية المختلفة أو طاقة التخييل وعلاقتها بالموارد تحت باب (النقد الإيكولوجي ما بعد الكولونيالي)[٤].

٤) **الحيز الأدبي العالمي** الذي هو رهان اللا فرق بين الخريطة السياسية والخريطة الفكرية للعالم. ولا خلاف «أن الثقافة هي في وقت واحد مجتمع وسياسة وتوسع اقتصادي. وما لا ينجح المجتمع في تحقيقه تتمكن الثقافة من تحقيقه»[٥]. وكان فاليري أول من تطلع إلى قيام دولة فكرية ونادى بجسارة محمودة إلى نشأة نقد أدبي دولي هو بمثابة رأسمال ثقافي وليس مجرد مؤشر من مؤشرات ثقافية كالغنى والاتساع والارتكاز والثقة والترجمة

---

(١) التآزرية الثقافية مصطلح يستخدم لتأكيد أن الثقافات ما بعد الكولونيالية هي نتاج عدد من المؤثرات أسهمت بصورة متنوعة في تشكيل ثقافي جديد ومركب. ولعل التآزرية تشير إلى نتاج قوتين أو أكثر لا يجوز ردهما إلى واحد منهما.

(٢) أول من صاغ مفهوم الأدب العالمي غوته ثم وضعه انجلز في شكل ذي طابع عالمي للإنتاج الأدبي البرجوازي.

(3) Claire Westall, **World-literary resources and energetic materialism**, Journal of Postcolonial Writing, Vol. 53, No.3,2017, P 265-276.

(٤) world ecology اسم يشير إلى علم البيئة العالمي.

(٥) الحضارة المادية والاقتصاد، ص٧٣.

والتاريخ واللغة بل هو أيضا مكون من مكونات رأس المال الرمزي، وبالحيز الأدبي العالمي نقدر على إخفاء العلاقة التاريخية القوية التي تربط الأدب بالأمة. وهذا ما يعطي انطباعًا بوجود أدب خالص متحرر من التاريخ[1]، الذي فيه التاريخ الأدبي هو غير التاريخ الرسمي.

٥) **استثمار الرأسمال الأدبي**، ويكمن «في التمثلات التي تكون لدى كل عضو.. والإستراتيجيات التي ينهجها في عرض نفسه... أي الكيفية التي يعرض بها المكانة التي يحتلها»[2]. وبذلك تتحقق عملية التأميم الأدبي التي تتجاوز التفاضليات التي كان الناقد المقارن يراهن عليها بكل ما فيها من تكرار وأقليمية وزمنية. ولا شك أنَّ استبدالها بثنائيات تتلاقى بلا تبعية سياسية أو قومية لغوية أو نفعية استعمارية، سيوفر تأميم الأدب الذي فيه نجد الملاذ الثقافي habitus[3]، أي البنى الاجتماعية المنتجة لوعي جمعي كامن خاص بجماعة دون أخرى... هو مجموع من الميول للأداء والتفكير والإدراك والشعور بطرائق دون غيرها وبأساليب دارجة في الكلام والحركة كما أنها تأتي بأنماط لاواعية في معرفة العالم وتكوينه وتصوره ... من خلال الاختلاط الإجتماعي»[4].

٦) **الترجمة** بوصفها شكلًا من أشكال الاعتراف الأدبي، وأداة قوية من الأدوات المطورة للثقافة العالمية التي تجاوزت الفهم الكلاسيكي للترجمة الذي يجعل مؤرخي الثقافة ينكرون دورها في تطوير الثقافات الوطنية، ناظرين لها بوصفها هي المنفى والاغتراب. وقد تمسك الأدب المقارن بهذا الفهم، فلا يكون الباحث باحثا في أدب لغة أخرى ما لم يكن هو نفسه المترجم؛ وإلا فلن ينقل الأثر الأدبي نقلا موثوقا. وهذا ما عاد متماشيا ومرحلة ما بعد الحداثة، وكان موريس بلانشو قد رفض عد الترجمة اقترافا لعصيان أو إعادة لبرج بابل، متسائلا لماذا لا ننظر الى عمل المترجم كما لو كان عملا إبداعيا كونه يضاهي أو يحاكي الأصل في المظهر، من منطلق «أن العمل لا يكون أهلا لأن يترجم إلا إذا أفصح عن استعداد للاختلاف»[5]، مشبهًا المسألة بالتفاهم بين لغتين تتمكنان من جعل الفجوة بينهما منبعا لمعنى جديد[6].

ووفقا لهذا الفهم تزول عائقية كبيرة راهن عليها الأدب المقارن. وبتحرر الأدب من كل الحدود لا تغدو الترجمة خيانة؛ أو كما شبهتها لوري تشامبرلين بالمرأة وفكرة الزواج، مؤكدة «أنّ التحدي الذي تواجهه فكرة النص الأصلي مثل التحديات التي تواجه فكرة وجود أدب معترف به وفكرة وجود قراءة صحيحة

---

(١) ينظر: كازانوفا، باسكال. **الجمهورية العالمية للآداب**. ترجمة: أمل الصبان. تقديم محمد أبو العطا المجلس الاعلى للثقافة. القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٠٧. ومثال كازنوفا جويس الذي كان مرفوضا في دبلن ومغمورا في لندن وممنوعا في نيويورك إلى أن اعترفت به باريس كأفضل مثال على ذلك. المرجع نفسه، ص١٣١.

(٢) بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**. ترجمة: عبد السلام بنعيد العالي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧، ص٦٧.

(٣) المصطلح اجترحه بيير بورديو وسماه الهابتوس ينظر: كتابه: **قواعد الفن**. ترجمة: إبراهيم فتحي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

(٤) النظرية والنقد الثقافي في الكتابة العربية، ص٢٢.

(٥) بلانشو، موريس. **أسئلة الكتابة**. ترجمة: نعيمة بنعيد العالي وعبد السلام بنعيد العالي. دار توبقال. الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٤، ص ٨٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٨٧.

واحدة هو بوضوح جزء من الإستراتيجات الشاملة لأفكار ما بعد الحداثة»[1]، وهو ما تسعى دراسات الترجمة إلى رفضه، وتوكيد أن الترجمة طريق رئيس لدخول كل الكتاب البعيدين عن المركز إلى العالم الأدبي، فالترجمة ليست أكثر من تغيير للغة تغييرا أفقيا ضمن حيز أدبي دولي. وما سلسلة عمليات تحويل النصوص الأدبية وترجمتها سوى نوع من تسلسل الإستراتيجيات اللغوية الأدبية وحلقات متواصلة من الحلول المستمرة للهروب من الفقر والجهل اللاأدبيين[2]. بهذا الفهم العولمي للترجمة يُمحى البؤس الأدبي[3]، فتغدو الترجمة الأدبية ملاذًا وألفة وليست منفى أو غربة.

٨) **التعددية المنهجية والمواطنة الثقافية** اللتان تأتيان عن وعي اطرادي وإرادة جمعية، كرهان يقارب بين الثقافات، ساعيًا «إلى وضع القيم المعيارية في المجال الثقافي... في عالم ما بعد الحداثة والقوميات»[4]. ويشير أوليفييه روا إلى أن أول ظهور رسمي لمصطلح التعددية الثقافية في اللغة حدث في كندا في عام ١٩٦٠ وكانت تعني في البداية المكان الخاص بكل من الشعبين الناطق بالإنجليزية والناطق بالفرنسية ولكن سرعان ما طبقت على مجموع الأقليات الناتجة عن الهجرة[5].

وهذا ما يريد النقد المقارب بلوغه، متصديًا للتعبير عنه والترويج له، من خلال التحشيد النقدي بالتعدد والمواطنة كخيار ما بعد عولمي، عماده الاندماج والتفاعل، وغايته توثيق عرى التواصل باتجاه التفاعل الثقافي الخلاق من دون أدنى حدية أو مكابرة.

المحور الثاني: النقد المقارب: تمثيل إجرائي

إن النقد المقارب نقد يتعاطى مفاهيم التدويل والكليانية والتغاير والاستلحاق والإدماج والثقافات العابرة للقوميات على وفق رؤية فينومينولوجية تركّز على الأطراف كما تركز على المراكز، بعيدًا عن مماحكات التفوق الامبريالي والتبعية الثقافية والمركزيات الاستعمارية الكبرى وتحيزاتها للنوع والعرق وعوائقها في الفهم والإدراك، مستوعبةً مفاهيم العولمة والكوزموبولتية والسيولة والمائعية وبمقاييس لا تتشابك في الدلالات والإحالات إنجازًا ووعيًا، وبسيرورة جمالية توطد المثاقفة والتفاعل تحت مظلة العالمية، وهذا ما يطيح بالدراسات المقارنة، لتتحقق نبوءة رينيه ويليك منذ أكثر من ستة عقود، وفيها استشرف موت الأدب المقارن، مؤكدًا ضرورة التخلص من شرك التاريخ، وأهمية تناول الأدب بطريقة أستطيقية نقدية، متأثرًا بكروتشه ونظريته في (الحدس).

---

(١) الأدب المقارن مقدمة نقدية، ص١٦٠.

(٢) ينظر: الجمهورية العالمية للاداب، ص١٦٤.

(٣) يعني البؤس الادبي أن الكاتب منتمٍ إلى أمة ليست محرومة من أرث أدبي مما يوفر له الخير الأدبي المناسب لازدراء البؤس والعكس صحيح. ينظر: الجمهورية العالمية للآداب، ص ٢٢٤.

(٤) ادواردز، تيم. **النظرية الثقافية وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة**. ترجمة: محمود أحمد عبد الله. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة، ط١، ٢٠١٢، ص٤٦١.

(٥) ينظر: اوليفييه، روا. **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة**. ترجمة: صالح الاشمر. دار الساقي. بيروت. ط١، ٢٠١٢، ص١٠٨.

وليست عملية التمثيل على النقد المقارب ـ على وفق الموجهات والمهام التي حددناه آنفا ـ بالعسيرة ؛ فالنقاد العرب الذين تجاوزوا المقارنة بالتغاير والتعدد والمراهنة هم قليلون، كما أنَّ معرفة الناقد الغربي لأدبنا محدودة، وبما يجعل التمثيل بنماذج أو تجارب أو ممارسات على النقد المقارب ليس سهلا. ولا خلاف أنّ الإمكانيات في الترويج للأدب العربي ضعيفة عالميا، بسبب غياب الاستثمار المبرمج لرأسمال الثقافي العربي بآليات وخطط شاملة وموحدة. ولهذا كله صارت ترجمة أدبنا العربي إلى اللغات العالمية متواضعة وضئيلة، بالقياس إلى انتاجيته الإبداعية والنقدية الكثيرة التي لا تخلو من أعمال ذات قيمة عالية تستحق الترجمة.

الأمر الذي يتطلب إنشاء مؤسسات ذات سمات دولية تأخذ على عاتقها ترجمة الأدب العربي إلى مختلف اللغات الحية، مشرفة على انتشار الكتاب العربي ودعمه عالميا. وصحيح أن الأعمال الأدبية الفائزة بجوائز عربية مرموقة تحظى بالترجمة، لكن هناك أعمالا أصيلة كثيرة جديرة بالترجمة ـ وما ينتبه إليه المترجم الغربي من أدبنا قليل، والنصيب الوافر منه مخصص للأدب المصري الذي جذب انتباه النقاد الغربيين إليه فوجهوا له عنايتهم بالدرجة الأساس.

والسبيل الذي به يستطيع الأدب العربي المعاصر أن ينفتح على الأدب العالمي هو امتلاك المترجم وعيا كافيا بأنّ الأدب العربي جدير بأن يترجم، كما أنّ في بعض كتب النقد الأدبي وكذلك المؤلفات اللغوية والفكرية في دراسة تراثنا ما تتوجب ترجمته إلى اللغات الأخرى.

ولعل من أسباب عزوف المترجم العربي عن ترجمة كتب النقد الأدبي المعاصر إحساسه أنها لن تستقطب القارئ الغربي أو أنها لن تضيف للنقد الغربي شيئا كونها عيال عليه، وأن الناقد العربي المعاصر مهما فعل فلن يأتي بشيء مضاف أو مكمل يخالف أو يضاد الناقد الغربي المعاصر. ولعل نقدنا العربي الحديث كان في جزء ليس بالقليل منه عيال على النقد الغربي أو هو متقوقع في النقد العربي القديم ؛ بيد أن النقد العربي المعاصر ومنذ الحرب العالمية الثانية شهد طفرات نوعية نظرية وتطبيقية، مؤكدة قدرته في مواكبة أدبنا العربي وفي الآن نفسه استيعاب النقد الغربي المعاصر بكل فروعه وتشعباته وامتداداته النظرية والعملية.

والناقد العربي دؤوب وشغوف ومنفتح، وحقيق بالمراكز والمنظمات والهيئات المتخصصة بالترجمة أن تعطي لهذا الناقد حقه بأن تترجم نتاجاته وتحرص على ذيوعها في بلدان العالم كلها. وعند ذاك سنشهد أنّ لنا عطاءات هي امتداد لأولئك النقاد والمفكرين القدماء الذين كانت كتبهم منارات أوقدت لأوربا مشاعل التنوير حتى أوصلتها إلى عتبات النهضة الأدبية والعلمية خارجة بها من ظلام عصر القرون الوسطى.

ومن المشجع حقا أن نجد باحثين غربيين يقرون بهذه الحقيقة ولذلك نال الأدب العربي إعجابهم، فأخلصوا لدراسته بعد أن اتقنوا لغته وكرّسوا جهودهم في سبيل التعرف عليه والتعريف به، واضعين أبحاثا وكتبا تناولت أدباءً عربًا شعراء وقصاصين ومسرحيين وفنانين تشكيليين ومفكرين ونقادا. ولا ننسى الدور الذي أسهمت به معاهد الاستشراق ومن بعدها أقسام الدراسات الشرقية في الجامعات الأوربية والأمريكية، في رفد ثقافتهم بباحثين ونقاد مهتمين بالآداب الشرقية ومنها الأدب العربي.

ومن هؤلاء الباحثة والأكاديمية البلغارية الدكتورة بيان ريحانوفا التي حرصت منذ دراساتها الأولى على تعلم اللغة العربية حتى أجادتها نطقا وكتابة وتعمقت في متابعة الأدب العربي من العصر الجاهلي إلى مرحلته الراهنة، مطلعة على عشرات الكتب الأدبية الشعرية والقصصية والروائية كما وجهت عنايتها إلى تدريس اللغة العربية في جامعة صوفيا وغيرها من الجامعات الأوربية التي عملت فيها.

ولريحانوفا أبحاث وكتب أكاديمية تجمع فيها بين الهويتين الناقدة والباحثة. وبسبب شغفها باللغة العربية وآدابها ترجمت نصوصا عربية كثيرة إلى اللغة البلغارية والإنجليزية معرِّفة الغربيين بالأدب العربي[١]. وأغلب مؤلفاتها مكتوبة باللغتين الإنجليزية والبلغارية[٢]، باستثناء كتابها (ظواهر الثقافة العربية والإسلامية قراءات تطبيقية) الذي كتبته باللغة العربية، ليكون إضافة نوعية للنقد الأدبي العربي هو بمثابة إعادة إنتاج ثقافي، كنقد مقارب يرتبط ارتباطا وثيقا بالدور الذي به يتشرب الأفراد ثقافة مجتمع ما. وهو ما يتطلب استقرار النهج الذي يقوم عليه نظام المجتمع واستقرار القيم والمعتقدات في ثقافته[٣]، فضلا عن كونه يدلل على تواصل بيداغوجي يستثمر رأسمال الثقافي بما يجعلنا نمتلك تملكا مباشرا وحصريا ناصية تأثير ثقافي بروابط تزامنية[٤]. وهذا الإسهام في التأليف النقدي باللغة العربية هو اشتغال في النقد المقارب، تتمظهر فاعليته بمسافات جمالية خالصة في إطار زماني متسع وامتداد مكاني. وتتمثل أهم إجرائيات النقد المقارب في هذا الكتاب في ما سيأتي:

أ) **التآزرية الثقافية** في دراسة النثر العربي قصة ورواية موزعا بين واقعية حداثية وما بعد حداثية، ولقد انطلقت ريحانوفا من منظور واقعي يرى أن سمة الأدب هي التطور والتنوع داخل الثقافة الواحدة، وهذا هو حال الأدب العربي الذي تطور تطورا مختلفا في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة. وأخذت الباحثة مثالها من نتاجات لشعراء وكتّاب عرب تُرجمت أعمالهم إلى البلغارية مثل سليمان الشطي وسلوى بكر وابراهيم الكوني، واجدة أن الحداثة في الرواية تجسدت في أفكار الراوي التي هي أفكار البطل الرئيس الذي هو عادة ما يكون

(١) الدكتورة بيان ريحانوفا استشارية في مجلة اللغة والادب كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر ينظر: ASJP، موقع المجلات العلمية الجزائرية على شبكة الانترنت ونشرت أبحاثا في مجلات عربية مثل الفيصل والعربي.

(٢) لها خمسة كتب متصلة بالثقافة والأدب العربي، ومنها كتاب واحد بالعربية والكتب الأخرى مكتوبة بالبلغارية. ومن تلك الكتب كتاب بعنوان "قراءات في الأدب العربي المعاصر"(دار النشر: جامعة صوفيا، صوفيا، ١٩٩٢) وهو كتاب دراسي للطلاب، وفيه معلومات وملاحظات عن الآداب في الجزائر ومصر والأردن والعراق واليمن وليبيا ولبنان والمغرب وفلسطين وسوريا والسودان وتونس. وفيه ذكرت الادباء العراقيين: محمود أحمد السيد ويوسف عزالدين ونازك الملائكة وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وفؤاد التكرلي وعبد الله صخي. والكتاب الثاني تحت عنوان "النثر العربي المعاصر: من الكلاسيكية الجديدة إلى ما بعد الحداثة" (دار النشر: جامعة صوفيا، صوفيا، ٢٠١٨) وهو كتاب علمي، وفيه ذكرت الادباء العراقيين مثل محمود شهاب الدين أبو الثناء الألوسي ومحمود أحمد السيد وفؤاد التكرلي وغائب طعمة فرمان وشاكر الأنباري وهيثم محسن الجاسم وعبد الإله عبد القادر.

(٣) ينظر: ادجار، اندرو. جويك، سيد جويك. **موسوعة النظرية الثقافية المصطلحات الاساسية**. ترجمة: هناء الجوهري. مراجعة محمد الجوهري. المركز القومي للترجمة. القاهرة، ط٢ ٢٠١٤، ص٨٧-٨٨.

(٤) ينظر: بورديو، بيار، باسرون، جان كلود. **إعادة الانتاج**. ترجمة: د. ماهر تريميش. مراجعة د. سعود المولى. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٨٧.

ملتزما، وقد يظهر موقف المؤلف مباشرة وقد يختفي وراء الاستعارة، وأن كلمة بطل عند الكتّاب الواقعيين لا تتحدد بالتعبير عن موقف أيديولوجي، وإنما تنطلق من ضرورة أن يكون التعبير عن موقف المؤلف مقياس لتحديد صورة العالم المنعكسة فيه، ولأن العلاقات الاجتماعية منقطعة، لذا تتغلب الرؤية الفردية للعالم. وقاربت ريحانوفا بين الحداثة الغربية بمدارسها ومذاهبها المختلفة في العشرينات وبين الحداثة العربية في الخمسينيات والستينيات فوجدت الأولى مختلفة عن الثانية التي شكلت قوام الفكر التنويري العربي بظواهر مختلفة منها مظهر الحساسية الفنية والحساسية الجديدة والطريقة الحدسية في إدراك العالم والميثولوجيا وكسر الترتيب السردي بطريقة غير قطعية.

وتستهل حديثها عن النهج الواقعي ما بعد الحداثي بالحديث عما سماه إيهاب حسن المجال الثقافي في دراسته الموسومة (تجاوز ما بعد الحداثية أو التفاعل المفتوح بين المحلي والعالمي) لتنتقل إلى فيصل دراج ومنظوره ما بعد الحداثي الذي يرتكز على عالمية الثقافة، متناولا أزمة الوعي في النصف الثاني من القرن العشرين. وإذ تبتعد ريحانوفا كل البعد عن عوامل التأثر والتأثير؛ فإنها بذلك تؤازر الأدب العربي ثقافيًا. والنتيجة أنَّ في مرحلة ما بعد الحداثة تطور الاتجاه الواقعي في القصة والرواية بإطارات تتفاعل في تياراتها مزاوجة بين التراث من جهة والأشكال التي عرفها الأدب العالمي من جهة أخرى.

ب) **التعددية الثقافية** في دراسة الصورة الفنية في الشعر العربي النسوي، كمظهر تقدمي جعل ريحانوفا تتبع مميزاته مقاربة بين شاعرتين الأولى هي الكويتية نجمة إدريس والأخرى هي الفلسطينية أمل إسماعيل. ولأن الباحثة اعتمدت منهجا تحليليا لا يفرق نظريًا بين النسوية التي تجاوزت التمييز الجندري، والأنوثة التي أتخذت من الجندر محورا لعملها، رأت أنَّ الاهتمام بالكتابة النسوية يتطلب التسلح المعرفي بالقضايا الجندرية أو النوع الاجتماعي التي تؤثر في إنشاء الأعمال الأدبية وتفسيرها. وأن الدراسات الجندرية تعالج الإبداع الأنثوي كظاهرة فنية مستقلة[(١)]. وهذا الطرح تناسبه نظرية الأنوثة وليس النسوية؛ لكنها في موضع من دراستها أشارت إلى أن الكتابة النسوية «تعبير فني عن العقلية النسوية المرتبطة بالنموذج الأصلي للأم»[(٢)] وبعد هذه المقدمة النظرية انتقلت إلى مقاربة مصطلح الصورة ودلالاته في مدرسة النقد الجديد ومصطلح الصورة في النقد العربي الحديث، واجدة الأمر مختلفا بسبب تعددية المفاهيم والمناهج. ومن مصادرها (أصول النقد الادبي) لأحمد الشايب وكتاب (الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب) وكان ممكنا أيضا الالتفات إلى النقد العربي المعاصر وما فيه من دراسات حول الصورة.

والمحصلة التي خرجت بها الباحثة أن نقد الصورة الفنية على مستوى النظر كان ذا طبيعة كلاسيكية ترتكن إلى الصورة النقلية والصورة التخييلية. أمّا على مستوى التطبيق؛ فإن الشاعرتين نجمة إدريس وأمل اسماعيل ـ على الرغم من اختلاف جيليهما ومدارسهما ـ لا تعبران عن العلاقات الذاتية بشكل مباشر؛ بل تستعيضان بالاستعارات والمجازات والرموز، عاكستين في شعريهما نسوية خاصة فيها صورة البطلة ليست فردية ولا أنانية؛ بل تمازجية تجمع

(١) ينظر: ريحانوفا، بيان. **ظواهر الثقافة العربية والإسلامية قراءات تطبيقية**. عالم الكتب الحديث. أربد ـ الأردن، ط١، ٢٠١٨، ص٢٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

الهم الشخصي بالهم الوطني والقومي. وقد وجدت الباحثة في دواوين نجمة إدريس مذهبا واقعيا يعكس التجربة الشخصية، مؤكدة أنها نجحت في مزج الواقع والرمز والهم الذاتي والهم القومي مع الإيقاع المشرق والألفاظ الجزلة، مركِّزة على تصوير الظواهر الواقعية والتوحد مع العالم، بينما وجدت في شعر أمل إسماعيل رؤية ما بعد حداثية، فنصوصها تشبه نثيرات شعرية في مدرسة المينمالزم أو التقليلية، وقد تقترب من الهايكو الياباني الذي هو عبارة عن بيت شعري مليء بالأفكار الفلسفية.

ج) الحيز الأدبي العالمي الذي يرى في مقاربة الأجناس النثرية انعطافا يجمع التراث بالأطروحات العالمية كأطروحات باختين ورؤيته لأبعاد الرواية الكرونوتوبية أو الزمكانية. وقد سلطت ريحانوفا الضوء على نماذج نثرية (روائية) مستوحاة من التراث العربي العريق، مشيرة إلى الحساسية الجديدة عند إدوار الخراط وتمثلها في مؤلفات جيل الستينيات والسبعينيات وفرقها عن الحساسية التقليدية التي كانت رافدا من روافد السلطة. وما بين الحساسيتين تيارات تتباين في طرق تصوير الواقع منها تيار استيحاء التراث العربي الأسطوري والشعبي والكلاسي. وتوقفت الباحثة عند رواية (الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل) لأميل حبيبي بوصفها رواية شُطّارية أو بيكارسكية، وفيها يتجلى الحيز الأدبي في مظهرين موضوعي وميثولوجي، يصف حياة الإنسان العادي في سياق الحوادث ذات الأهمية البالغة. وبينت ريحانوفا كيف أنّ أسلوب حبيبي ينماز بالسخرية والمغالاة الفنية ويعتمد على تقاليد الأدب العربي الكلاسي[١].

ومثلّت الباحثة على الحساسية التقليدية برواية (سبعون حكاية عمر) لميخائيل نعيمة التي تستوحي التراث الصوفي. أما روايته (اليوم الأخير) ١٩٦٥ فهي مثال على الحساسية الجديدة التي فيها يوجه نعيمة جهوده «إلى اظهار وعي بطله، محاولا أن يكشف عن علاقات أخلاقية ومسألة الشر والشرور والمعايير الأخلاقية»[٢]، وبعدها انتقلت إلى قصص الكاتب الليبي إبراهيم الكوني المترجمة إلى لغات أخرى، فيها الصحراء الكبرى هي النموذج الأصلي للفضاء. وقد استوقفتها قصة (الجدي الأسود) القصيرة ضمن مجموعة (شجرة الرتم) التي فيها وجدت موضوعات اجتماعية تنتسب إلى الواقعية السحرية.

وتتناولت ريحانوفا في نقدها لكتاب (النقد الأدبي القديم في تقويم النقاد المحدثين) للباحثة بشرى عبد المجيد تاكفراست[٣]، حيزًا أدبيًا يجمع رولان بارت بعبد الكريم غلاب في رؤيتيهما للنقد الأدبي وخصائص الكتابة فيه، واجدة أنها وقفت على نقاط اختلاف واتفاق عند النقاد العرب المحدثين حول النقد القديم، ومن النقاد الذين رجعت إليهم تاكفراست محمد مندور ومحمد غنيمي هلال وإحسان عباس وطه أحمد إبراهيم. وقد اهتمت ريحانوفا بالطريقة التي بها عالجت الباحثة هؤلاء النقاد. وإجمالا فإن اتساع الحيز الأدبي يتحقق بنقد مقارب يستوحي التراث العربي الإسلامي جنبا إلى جنب التوسع في دراسة آفاق التواصل مع الأدب العالمي المعاصر بجوانبه المختلفة من تاريخ أدب ونظرية أدبية ونقد أدبي.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٤٧-٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢-٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥٦.

د) **الترجمة وأثرها في الاعتراف الأدبي**، وقد تجسد هذا الأثر في الفصل الموسوم (استقبال الأدب العربي في أوربا/ الخطاب النسوي النقدي) وفيه قدمت ريحانوفا صورة للاهتمام الغربي بالأدب العربي، وكيف أن التخصص فيه أخذ يتزايد في العقود الأخيرة في أوربا الشرقية والغربية وأمريكا الشمالية والجنوبية، من خلال ظهور كتب نقدية متخصصة في الأدب العربي لمؤلفين عرب وأجانب ككتاب (تاريخ كامبردج للأدب العربي الحديث) إعداد الأستاذ محمد مصطفى بدوي عام ١٩٩٢، و(موسوعة الأدب العربي) بمجلدين إعداد جوليا سكوت ميسمي وبول ستاركي عام ١٩٩٨، و(مختصر تاريخ الأدب العربي منذ ما قبل الإسلام وحتى يومنا هذا) ٢٠٠٤ لروجر ألن وصبري حافظ ورشيد العناني وغيرها كثير من الكتب التي تمد الطلاب والقراء الأجانب بمادة وافرة عن الثقافة العربية وآدابها، فضلا عن كونها تقدم وجهات نظر غربية مختلفة إزاء هذه الثقافة.

وقد ابتدأت ريحانوفا بالنظرة الروسية، واقفة عند الدكتورة فليريا كيربيتشينكو التي أصدرت مجلدين عن تاريخ الأدب المصري في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما أنَّ لها ترجمات عديدة للأدب العربي المعاصر وخاصة النثر المصري منها ترجمتها لإبداع القاص يوسف إدريس. ولها رسالة علمية عن نجيب محفوظ الذي لقبته بأمير الرواية العربية[١]، وأن النثر المصري المعاصر بلغ نضجا مرموقا بروايات مثل (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ و (البيضاء) ليوسف إدريس وبعض القصص الستينية والسبعينية، التي ترى فيها الباحثة موجة جديدة في الأدب العربي، كان قد شكلّها شباب متمردون آنذاك منهم محمد حافظ وإبراهيم أصلان وضياء الشرقاوي ويحيى طاهر وجمال الغيطاني. وقسمت فليريا الروايات المصرية إلى رواية سايكولوجية ورواية تلخيص النتائج، واقفة عند تلك التي جسّدت التغييرات السياسية والاجتماعية التي أصابت مصر خلال الستينيات وصفًا دقيقًا مثل (نجمة أغسطس) لصنع الله إبراهيم و (الزيني بركات) و (البيات الشتوي) ليوسف القعيد. وقاربت بين يوسف إدريس وانطوان تشيخوف وكذلك نجيب محفوظ ودستوفسكي وتولستوي.

والنظرة الثانية التي تناولتها ريحانوفا هي النظرة السوسيرية ممثلة بجهود هيلاري كيلبتريك في دراستها للأدب العربي[٢]، التي وجهت عنايتها إلى الرواية المصرية المعاصرة في كتابها (الرواية المصرية المعاصرة دراسة في النقد الاجتماعي) ١٩٧٤، وقد لفت انتباهها اختلاف المصطلحات في الأدب العربي بين رواية وقصة طويلة قصيرة وقصة طويلة، ورأت أن «العلامة الخارجية للقصة الطويلة تكمن في أنها أقصر من الرواية وهناك مجموعة من السمات المتعددة التي تميز القصة الطويلة عن الرواية منها التركيز على شخصية واحدة أو على حدث محدد والميل إلى تقديم

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٦٣.

(٢) من كتبها (الرواية المصرية المعاصرة دراسة النقد الاجتماعي أو الرواية المصرية من زينب إلى سنة ١٩٨٠) ولها كتاب السيرة الذاتية والادب العربي الكلاسيكي ١٩٩١ورحلة إلى الحداثة ١٩٩٧ وتقويم صور العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في بعض مصادر الأدب وفي القرون الوسطى ١٩٩٩ والكتاب الكبير الذي هو جمع وتدقيق لكتاب الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني، وصدر العام ٢٠٠٥.

لحظات مهمة أكثر من التفاصيل المفرطة وومضات من الفكر أكثر من المعالجة أو التحليل الكشف وغيره»[١] ؛ وأن مصطلحي الرواية والقصة القصيرة استقرا بخلاف مصطلح القصة الطويلة الذي لم يستقر.

وإذا كانت ثلاثينيات القرن الماضي انمازت بالنزعة التاريخية ؛ فإن الأربعينيات تميزت بالنزعة الرومانسية. ووجدت ريحانوفا أن اهتمام المستشرقة السويسرية تركز على التأثير الذي تركته ثورة مصر ١٩٥٢ على العملية الأدبية وإنجازات الرواية على يد الكتاب اليساريين. ولقد نال الأدب الفلسطيني اهتمام كيلبتريك في كتابها (تقليد وتجديد في إبداع غسان كنفاني) وترجمت بعض أعمال كنفاني إلى الإنجليزية، مع بعض المواضيع التي تتعلق بالأدب النسوي من القرن التاسع عشر حتى ثمانينيات القرن الماضي[٢].

وبذلك تغدو الترجمة خير وسيلة لنقد يقارب بين الدراسات الإكاديمية الغربية الدارسة للأدب العربي، ففي الوقت الذي اقتصرت فيه الدراسات الروسية على الكتّاب المصريين نجد الدراسات السويسرية اهتمت بالأدب العربي المعاصر والكلاسيكي بالعموم. وفي هذا دلالة على تطور الاستشراق الأوربي. وبحسب ريحانوفا فإن نظرية الترجمة إنجاز من إنجازات اللسانيات البنيوية التي تعود الى الاسلوبية المقارنة الفرنسية والانجليزية خلافا للرأي الروسي الذي يرى الترجمة عملا إبداعيا وفنا من الفنون.

وقد أكدت برؤية مقاربة أن اهتمام الشباب البلغار باللغة العربية وآدابها أخذ يزداد من سنة إلى أخرى، وأن اختيار الطلاب اختصاص الترجمة من بين الاختصاصات، يعزز العلاقات السياسية والسياحية وتقنية المعلومات التي تجعل المترجم وسيطا فعالا بين الثقافات.

ذ) **عالمية الممارسة النقدية** التي تجلت عند ريحانوفا في تعليم اللغة العربية وتدريس آدابها للناطقين بغيرها، تقول: «لقد بات من الواضح أهمية تعليم اللغة العربية وآدابها خصوصا في أواخر القرن العشرين ومع أوائل القرن الحادي والعشرين، وذلك تحت تأثير العولمة التي تمثل عملية التكامل والتوحيد العالمي على المستويات الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والثقافية»[٣]، مبينة أن تدريس اللغة العربية تطور في الأربعين عاما الماضية في بلغاريا.

وتصف البرنامج التعليمي المخصص لتدريس اللغة العربية في جامعة صوفيا وصفا نقديا مبينة مستوياته وما فيها من مرونة وفعالية تمنح الطلبة القدرة في التعرف على المواد التطبيقية للغة العربية وهي (علم الصوتيات علم التراكيب علم الصرف والنحو وعلم المعاني) فضلا عن مهارات (المحادثة /القراءة/ الاستماع / الكتابة) زائدًا بعض الدروس النظرية والتمارين العملية التي يقوم بها الطلبة كتابيًا وشفاهيًا في مجالات العلوم المختلفة[٤].

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٦٨-٦٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٧١.

(٣) المرجع السابق، ص٧٧.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٧٨.

وريحانوفا من مؤيدي التعلم اللغوي مدى الحياة، وقد عرضت في الكتاب موضع الرصد تجربتها الشخصية في تدريس اللغة العربية وآدابها في عدد من الجامعات البلغارية وجامعات خارجية في الجزائر والنرويج وأمريكا[١]، وفي تأكيدها أنّ النظام الأوروبي اللغوي ينماز بالتعددية اللغوية، منفتحا على الثقافات الأخرى، معبرا عنها ومتسامحا معها، دلالة على نظرتها النقدية المقاربة.

وتذكر من البرامج الأوربية في هذا المجال برنامج ايرسموس وليوناردو دافنشي وبرنامج كومينبوس وبرنامج غرونتفيغ وكل هذه البرامج تختص بتعليم الصغار والكبار والعاديين والمختصين ممن يسعون إلى تطوير ذواتهم. وأشارت ريحانوفا إلى منهجين يستعملان في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين هما المنهج التقليدي وهو منهج نحوي معجمي أو منهج نحوي ترجمي يحتوي العناصر الأربعة الرئيسة (استماع ومحاورة وقراءة وكتابة). وهناك المنهج السوجيستوبيدي suggestopedia الذي اشتغل عليه الباحث البلغاري جورجي لوزانوف وأدخله في منهاج تعليم اللغات الأجنبية منذ ستينات القرن الماضي في بعض الدول الأوربية[٢]، وفي هذا المنهج نظام لمراقبة الخزين اللغوي الأوربي يتيح للطلبة الفرصة لعرض كفاءاتهم وخبراتهم اللغوية والثقافية وتنمية ميولهم مدى الحياة، ويمكن للطالب أن يحمله معه كما يحمل جواز السفر في أثناء رحلاته في أوربا وهو نظام يوفر المراقبة وتحليل المهارات اللغوية والسيرة اللغوية والملف اللغوي. وأن كل هذه المشاريع الأوربية اللغوية تتجه لتسهيل عمليات اندماج بلدان الاتحاد الأوربي مع حفظ التعددية الثقافية واللغوية وتطويرها[٣]. وتقترح ريحانوفا ضرورة إنشاء معايير دولية موحدة لبرامج اللغة العربية للناطقين بغيرها وكذلك تنظيم امتحانات عامة لتحصيل شهادات مثل شهادة التوفل للإنجليزية وجيلبيتي لليابانية وديلي للإسبانية وغيرها.

وقد أتاحت عالمية النقد لريحانوفا تقديم قراءات جمالية في الفنون الجميلة وذلك في دراستيها (الحرية والحب والسلام في الأعمال التشكيلية لسامي محمد سامي) وفيها تتحدث عن هذا الفنان التشكيلي الكويتي واجدة في أعماله استيحاء للتراث العربي والإسلامي بأسلوب أكاديمي رصين، ممتلكا (عينا تأملية)، والدراسة الثانية هي (المدارات الإبداعية للفنان االتشكيلي لقمان الشيخ) وهو فنان عراقي يقيم في بلغاريا وقد قدمت له مسردا سيريا لأساتذته وسنوات دراسته الأولى وكيفية تعلمه الرسم والتصوير[٤].

ر) **اللاحدية الميتا براغماتية** التي فيها تتم رسملة رمزية للتراث بكل فروعه وتوجهاته ومن ذلك التراث الصوفي في التاريخ الإسلامي في العصر العثماني، بوصف التصوف ظاهرة روحانية في تاريخ الحضارة الإنسانية. وهو ما أولته ريحانوفا اهتماما في الفصلين: الأول وعنوانه (صورة الولي عبر العصور بين التاريخ والأسطورة) وهذه الصورة سادت التصوف الإسلامي أبان الخلافة العثمانية على أيدي الدراويش والفكر الأكبري. ونقلت الباحثة بعضا من الآراء العلمية حول التصوف والدراويش والقلندرية كآراء ديمتروف غجانوف وكاتيا فينيدكوفا وميليكوف جول ونيغينا غرامنتيكوفا. واتخذت من صورة الولي عثمان بابا مثالا

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٨٧.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص ٨٩-٩٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص ٩٤-٩٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص١٠٠- ١١٤.

مبينة طبيعة القرن الخامس عشر الذي عاش فيه والألقاب المختلفة التي لقب بها ومنها قطب الأقطاب وقطب الزمان وصاحب الولاية ونور الحكمة وسر العالمين وشاخ كربلاء، وما له من كرامات وبركات وحكايات شعبية فيها «تندمج المظاهر التاريخية والأسطورية»[1].

والفصل الثاني وعنوانه (نظرة على الطريق الروحي لشيخ من صوفيا) وفيه تمتعت ريحانوفا بروح انفتاحية، متتبعة الطريق الروحي الذي سلكه الشيخ بالي أفندي الذي انتسب إلى الطريقة الخلوتية في النصف الأول من القرن السادس عشر ليكون أحد رموز الثقافة الإسلامية في البلقان. وأشارت إلى مخطوطة مكتوبة باللغة العربية هي (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية) لمحمد طاشكوبري زاده ١٥٤٠عام، وفيها أحاديث عن شيوخ الطريقة والولي بالي أفندي، وكذلك كتاب (بحر الولاية وشمس الهداية) لسليمان أفندي كوستنديل عام ١٨٢٠ وهو شيخ من شيوخ الطريقة النقشبندية.

وقدمت ريحانوفا توضيحا للطريقة الخلوتية التي عرفت في أواخر القرن الرابع عشر بخراسان، وانتشرت في القرن السادس عشر في شبه جزيرة البلقان ووصلت إلى العاصمة صوفيا التي تعد «مركز للطريقة الخلوتية بفضل الشيخ بالي أفندي الذي رجع إليها ليقوم برحلته الجهادية في نشر الإسلام في الأراضي البلغارية حيث اشتغل بتعليم علم التصوف حتى وفاته سنة ١٥٥٣»[2]، وأشارت إلى أن ماريا كالبتسين وكراسيميرا موتافوفا هما اللتان قامتا بترجمة سيرة بالي أفندي إلى اللغة البلغارية.

وأكدت ريحانوفا روح التعايش السلمي والديني بين سكان بلغاريا مسلمين ونصارى وتساويهم في الحقوق والواجبات. وأن هذا ما أثار اهتمام المستشرقين نحو بناء مقاييس لتقويم هذه الظاهرة المتميزة في الثقافة الإسلامية البلقانية. ومثلما انعكست صورة الولي عثمان بابا في الحكايات الشعبية كذلك تحول الشيخ بالي إلى شخصية أسطورية.

واللاحدية في البحث جعلت ريحانوفا تقدم قراءة سيميائية في رمزية بعض الأرقام عند الكزلباش المعاصرين[3] على اختلاف خلفياتهم التاريخية والثقافية. ومن دلالات الرموز الرقمية عندهم أن الرقم أربعة يرمز إلى الأبواب الأربعة هي الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة. أما الرمز ٣٢ فيرمز إلى عدد حروف الأبجدية الفارسية وملامح الوجه والتجاعيد التي تقرر مصير الإنسان، وأن الكزلباش يفضلون الأرقام غير الزوجية. وعندهم الرقم واحد هو أساس الأعداد كلها ويرمز إلى الله واسمه مرسوم على وجه الإنسان فحرف الألف هو الأنف وحرف اللام المنخران وحرف الهاء العينان[4] وأن لبعض الأرقام رموزا متصلة بالأرض والشمس والماء والحياة، بوصفها «مفتاحا لإدراك

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٥. وللشيخ بالي أفندي مؤلفات ومنها رسالة في القضاء والقدر ومجموعة نصائح وأصول الفكر وشرح فصوص الحكم الذي هو من أشهر كتب التصوف الإسلامي للشيخ محي الدين بن عربي ورسائل ثلاث كتبها بالي إلى سليمان القانوني، وفيها أظهر هجوما حادا على المارقين والمرتدين.

(٣) الكزلباش قبائل تركية قديمة هاجرت إلى بلغاريا من خراسان ويرى بعض المستشرقين وجود علاقات للكزلباش بالطرق الصوفية في أراضي البلقان منذ القرن الخامس عشر.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص١٤٥ـ١٤٦.

الانسجام الفضائي.. فالرقم كلمة غير منطوقة وهو موج وضوء لا يراها أحد وهو إيقاع وموسيقى لا يسمعها أحد.. وكل شكل للحياة هو إبراز معين للرقم»[١]

وتخلص ريحانوفا إلى أنَّ الثقافة العربية والإسلامية «درة من درر الحضارة الإنسانية وهي في وقتنا الحاضر لا تشكل مقياسا لمدى الرقيّ الفكريّ والإبداعيّ فحسب؛ وإنما هي نظام ديناميكي ونتاج تداخل هذه العناصر والتفاعل فيما بينها قادت إلى التحولات الداخلية في جميع المستويات النظامية»[٢].

خاتمة

إن النقد المقارب نشاط فكري يتحدد اشتغاله في الثقافة الواحدة أو بين ثقافتين أو أكثر، ويقوم به نقاد وافدون مستعربون، وآخرون عرب مستقبلون، وكل ذلك بمرونة وانفتاح معرفيين. وهذا النقد بديل عن مسميات أخر مثل النقد المقارن والنقد الثقافي المقارن والأدب المقارن والدراسات المقارنة التي تقرُّ بفرضيةِ التأثر والتأثير بين ثقافتين إحداهما مؤثرة هي الأصل والأخرى متأثرة هي الهجين، كما يستعيض هذا النقد عن الجدلية التنميطية بديالكتيكية التقارب في السمات الثقافية انفتاحًا وتداخلًا. وبذلك تغيبُ مفاهيمُ المقارنةِ، وتحلُّ محلَّها مفاهيمُ الاستكناه في الأنساق ورحابة المغامرة في التقارب النقدي، بوصفه نمطًا ثقافيًا يتعدى التشابهاتِ والاختلافاتِ بين أدبين إلى التفاعل العابر للحدود الأقليمية للثقافات، دارسًا السياقات والمضمرات بتكاملية، متلمسًا الأنساق التي تتعدى الثقافة والثقافتين إلى عالمية الثقافة، بعيدًا عن التقوقع والمحلية والاستهلاكية والتجزيئية والبراغماتية والتصادي بين مستعمر الأمس ومتحرر اليوم.

وعلى الرغم من أن الباحثة ريحانوفا درست بعضًا مما درسه المستشرقون قبلها من فنون وآداب ومجالات أخرى؛ فإنها تمتعت بفكر منفتح ووعي عميق جعلها تقارب ولا تقارن، شاملة باهتمامها الثقافة العربية في عمومها، موسِّعة تطبيقاتها القرائية على مختلف البلدان العربية والإسلامية، جامعة بين القديم والحديث والمعاصر، برؤية متفائلة ترى للغة العربية وآدابها مستقبلا متسعا في مسافاته وفسيحا في مدياته، مبلورة لها خطا نقديا مقاربا سواء في عدم تعارض النقد الأدبي مع النقد الثقافي أو في ايجابية تعدد المنهجيات والنظريات وعدم تقاطعها. وهي واثقة أنّ الثقافة العربية المعاصرة قادرة على توصيل نتاجاتها بحساسية جديدة ورؤية عصرية ستنال اعترافا دوليا نقدا وأدبا، مضيفة للحضارة الإنسانية أبعادا جديدة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٣.

المصادر والمراجع

- ادجار، اندرو. جويك، سيد جويك. **موسوعة النظرية الثقافية المصطلحات الاساسية**. ترجمة: هناء الجوهري. مراجعة محمد الجوهري. المركز القومي للترجمة. القاهرة، ط٢ ٢٠١٤م.
- ادواردز، تيم. **النظرية الثقافية وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة**. ترجمة: محمود أحمد عبد الله. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة، ط١، ٢٠١٢م.
- اوليفييه، روا. **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة**. ترجمة: صالح الاشمر. دار الساقي. بيروت. ط١، ٢٠١٢م.
- **باسينت، سوزان. الأدب المقارن مقدمة نقدية**. ترجمة: أميرة حسن نويرة. المشروع القومي للترجمة. المجلس الاعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩ م.
- برودل، فرنان. **الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر**. ترجمة: مصطفى ماهر. الجزء الثالث زمن العالم. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة، ٢٠١٣م.
- بعلي، حفناوي. **مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن**، الدار العربية للعلوم ناشرون. بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- بلانشو، موريس. **أسئلة الكتابة**. ترجمة: نعيمة بنعيد العالي وعبد السلام بنعيد العالي. دار توبقال. الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٤ م.
- بورديو، بيار، باسرون، جان كلود. **إعادة الانتاج**. ترجمة: د. ماهر تريميش. مراجعة د. سعود المولى. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧ م.
- بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**. ترجمة: عبد السلام بنعيد العالي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م.
- بورديو، بيير. **قواعد الفن**. ترجمة: إبراهيم فتحي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
- ربوح، البشير. **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**. دار النديم للنشر والتوزيع. الجزائر، ط١، ٢٠١٥م.
- ريحانوفا، بيان. **ظواهر الثقافة العربية والإسلامية قراءات تطبيقية**. عالم الكتب الحديث. أربد ـ الاردن، ط١، ٢٠١٨م.
- الغذامي، عبد الله. أصطيف، عبد النبي. **نقد ثقافي أم نقد أدبي**. دار الفكر. دمشق. ٢٠٠٤م.
- كازانوفا، باسكال. **الجمهورية العالمية للآداب**. ترجمة: أمل الصبان. تقديم محمد أبو العطا المجلس الاعلى للثقافة. القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

- الموسوي، محسن جاسم. **النظرية والنقد الثقافي في الكتابة العربية في عالم متغير واقعها سياقاتها وبناها الشعورية**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

- ويليك، رينيه. **مفاهيم نقدية**. ترجمة: د. محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة. الكويت، ١٩٨٧م.

الدوريات

- Claire Westall, **World-literary resources and energetic materialism**, Journal of Postcolonial Writing, Vol. 53, No.3,2017.

Convergent Criticism:

Its joints and bets in the Study of Arabic Literature, Bulgarian researcher Bayan Rihanova

Nadia Hannawi

Professor / Modern Criticism/ AL-Mustansiriyah University

Abstract

Cultural studies have become a cognitive alternative, which goes beyond comparative study of similarities and differences between literature in two languages and two different environments. As an approach to cultural phenomena, it moves away from being closed and avoiding stereotyping.

In order to produce a knowledge that combines the coordination, the contiguous and the declared together, to fill cultural gaps between literature, within a global space that serves as a cultural haven in which privacy disappears.

The elitism of excellence and the transcendence of transcendence are absent, in the light of a double perspective that sees literature as equitable, believing in the author's cultural argument, and in understanding postmodernist propositions that focus on the study of structures as the symbolic capital that will lead to literary competition, which is a bet of universal literature. We call this criticism the convergence of criticism, which is a post-colonial cultural activity and an epistemological alternative that leads to equitable interaction with a global ecology that transcends consumer and commodity resources, integrating sociology with literature and history with religion and politics with culture, on the 21st century and achieving cultural security.

We will try to demonstrate this criticism procedurally at the Bulgarian Academy, Dr. Bayan Rihanova, through her book (phenomena of Arab and Islamic culture applied readings), revealing the details of the critical criticism in terms of the theoretical dealing bets and procedural practice guides in which Rihanova dealt with ancient and modern Arabic literature, his poetry, narrative, patterns and its forms.

الجلسة الخامسة

رؤى استشراقية في اللغة العربية

- **رسائل علمية حول الأدب العربي في كلية الإلهيات جامعة أولوداغ: دراسة تحليلية لنماذج مختارة**

إسلام عمارة

- **المنجز العربي النحوي عند بروكلمان**

حنان أبو لبدة

- **العربية في العربية لهنري فليش: المفهوم والإجراء**

خالد بسندي

- **إنجازات المستشرقين في نشر التراث اللغوي ودراسته وأثرها في الإنجازات العربية بعدها**

عبد العزيز الحميد

- **الأنظمة اللغوية للعربية: قراءة في منهج أندري رومان**

يوسف فجال

رسائل علمية حول الأدب العربي في كلية الإلهيات جامعة أولوداغ
دراسة تحليلية لنماذج مختارة

إسلام ماهر عمارة

أستاذ الأدب العربي والنقد المساعد بكلية الإلهيات بجامعة أولوداغ

ملخص

المنجز العربي -على تباين اتجاهاته وتعدد مناهجه- أغرى باحثين في بقاع شتى من غير أبناء العربية للتوافر عليه، وصرف الهمم إليه- بقراءته ومدارسته لفهمه وتمثُّلِه، واستكناه مغزاه ومرماه، واستلهامِ أفكاره ورؤاه، وهو يُفطِّنُهم، ويعظُهم، ويروِّيهم، كلٌّ بقدر ما يسيل به واديه، حتى إذا ما اطمأن بعضهم إلى ما نهل؛ نهض فنقله إلى لغته القومية في بحث ينال به درجة جامعية، ومن هنا تأتت فكرة بحث يسعى إلى تسليط ضوءٍ على رسائل علمية باللغة التركية حول الأدب العربي في قسم اللغة العربية في كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ وبيان مدى استفادتها من المنجز العربي.

والبحث يستهدف غاية محددة ومتواضعة يسعى إلى إلقاء ضوء على زاوية من زوايا الدراسات العربية التركية الحديثة التي نهضت بها الرسائل العلمية في دراسة الأدب العربي على أسنة أقلام الباحثين الأتراك، ومدى حضور المنجز العربي قديمه وحديثه في رسائلهم، معتمدًا على المسح والاستقصاء للرسائل منذ سنة ١٩٧٨ حتى سنة ٢٠١٩ ثم تصنيفها حسب موضوعاتها في شكل (بانوراما) تعكس صورة مصغرة لطبيعتها في الجامعات التركية باختيار ستة نماذج منها، عمد فيها إلى التمثيل -ووَفق المتاح- لأجناس الأدب العربي والتنوع في عصوره الأدبية، ومضى يعرض مضامينها، ويحلل موضوعاتها، ويذيلها بنظرات نقدية تبعًا لطرائق تناولها.

كلمات مفتاحية

رسائل علمية - أدب عربي -إلهيات -جامعة أولوداغ- تركيا

مصطلحات البحث

- كلية الإلهيات: اسم يطلق على كليات العلوم الإسلامية أو الشريعة أو أصول الدين في تركيا.
- جامعة أولوداغ: جامعة حكومية تقع في مدينة بورصة، شمال غرب تركيا، وتضم مجموعة كليات منها كلية الإلهيات.
- رسالة الباحث: اسم الرسالة الخاصة بالباحث الذي نتناول رسالته والتي عليها مدار الحديث.

الأسئلة

- ما مدى اعتماد الرسائل على المنجز العربي الأصيل؟
- ما حدود التزام الرسائل بمناهج البحث الأدبي المتبعة؟
- ما طبيعة الرسائل التي تناولت المنجز العربي في اللغة التركية واتجاهاتها؟
- إلى أي مدى اعتمدت الرسائل على الدراسات العربية الأصيلة مقارنة بالترجمات التركية للأدب العربي؟

الأهداف

- معرفة دور المنجز العربي في هذه الرسائل.
- بيان طريقة تعاطي هذه الرسائل مع المنجز تأثرًا.
- إبراز المناهج البحثية التي أعملها الباحثون في رسائلهم.
- كيفية تناول الرسائل للقضايا والموضوعات الأدبية من خلال هذا المنجز.
- تقويم الرسائل في ضوء مناهج البحث الأدبي المتبعة في تناول القضايا؛ لقياس مدى التزام الباحث أو حيده عن النهج الأمثل في الدرس الأدبي.

المنهج

- سيقوم البحث بعمل إجرائي يتمثل في استقصاء الرسائل التي نوقشت في الكلية منذ بدئها ثم تصنيفها في شكل جدول إحصائي للكشف عن موضوعاتها[1]، وزمن إجازتها، وعدد صفحاتها، واختيار نماذج لدراستها دراسة تحليلية.
- تحديد معيار ضابط في الاختيار حيث التمثيل للحالة الأجناسية وتنوع العصور الأدبية، وإمكانية لقيا كُتَّابها.
- اتباع المنهج التحليلي في دراسة النماذج المختارة بتفحصها وبيان أقسامها ومضامينها وعرض جهود الباحثين فيها.
- إبراز دور المنجز العربي ومدى تعاطي الباحثين معه في: صوغ فكرة الرسائل وبنيتها ونتائجها.
- الكشف عن المناهج التي اتبعها الباحثون في رسائلهم مع بيان مدى قربها أو بعدها من مناهج البحث الأدبي.
- تقويم الرسائل من حيث التعاطي مع المنجز العربي قديمه وحديثه.

---

(١) خلا الجدول الملحق من ذكر أسماء الرسائل المختارة للدراسة التحليلية دفعًا للتكرار.

توطئة

تشهد أقطار العالم اليوم إقبالا ملحوظًا على دراسة اللغة العربية ؛ إيمانًا بقيمتها التاريخية والحضارية وتراثها المجيد في ظل ثورة معلوماتية ومتغيرات دولية متلاحقة، لها أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ؛ تنامَى فيها شعورٌ بعظمة العربية الزاخرة بصنوف شتى من التعابير والتصاوير والألفاظ المختزلة لكثير من المعاني، فحظيت -منذ أمد- بعناية استشراقية بالغة على اختلافٍ في البواعث ؛ من جهة أولى، فضلا عن أنها لغة دينية ارتبطت بدين يعتنقه ما يربو على المليار ونصف المليار مسلم في العالم وارتبط الدين بها في عروة وثقى لا انفصام لها ؛ من جهة ثانية، ينضاف إلى ذلك ما تنماز به المنطقة العربية من أنها مهد الحضارات، ومبعث الرسالات، وتنوُّعِ الثقافات ؛ من جهة ثالثة، ثم لما تكتنزه من قدرات مادية وطاقات بشرية وثروات هائلة تؤهلها لأن تضطلع بدور فاعل في التأثير في بوصلة حركة الحضارة الإنسانية وصناعة أحداثها، وبناء مستقبلها ؛ من جهة رابعة.

وقد حفظ التاريخ للأتراك حبهم للإسلام الذي دانوا لسلطانه فتحًا[1] ؛ وأقبلوا على تعلم لغته شغَفًا، فأوْلوها عنايتَهم منذ العصر السلجوقي[2] مرورًا بالعصر العثماني وامتدادًا ليومنا هذا، وتجلى ذلك في عديد التآليف والتصانيف العربية التي خلفها العلماء والأدباء في تلك العصور، إضافةً إلى السلاطين العثمانيين الذين حفظت مخطوطات السليمانية وغيرها أشعارًا لهم بالعربية.

وما فتئ الزمان يدور حتى أتى على الأمة حين من الدهر ألقى فيها العهد الجمهوري بكاهله فقبض على زمام الحكم والحياة بعامة والعلمية بخاصة ؛ فولى شطره قِبَلَ الغرب، ساعيًا في هذه السبيل إلى تغيير الهُوية، وتجفيف منابع العربية، مستبدلًا الحرف العربي بآخرَ لاتيني، مقيدًا دور مدارس الأئمة والخطباء والمعاهد الدينية التي كانت تضطلع بدور فاعل في تعليم العربية وعلوم الإسلام، فضُيِّق على الناس، وأوصدت دونهم الأبواب، وضعف الاهتمام بالعربية، وتضاءلت الصلة بها، وبلغ ذلك أوْجَهُ في خمسينيات القرن الماضي وما تلاها.

ثم أتت حقبة أخرى في سبعينيات القرن ذاته شهدت انفراجًا يسيرًا كان له انعكاسٌ إيجابيٌّ على العربية ومعاهدها ومؤسساتها -وهو وضع تتغير درجاته صعودًا وهبوطًا تبعًا لحالة التململ السياسي- لكنه بالإجمال آخِذٌ في النمو لصالح العربية ورجحان كِفتها -وإن بدا الضوء خافتًا غير أنه ظل باقيًا- لتعود بعده مدارس الأئمة والخطباء تستقبل الناشئة وتغرس فيهم حب العربية تدفعهم عاطفة جياشة نحو لغة القرآن الكريم التي طفقوا يعلمونها بترداد صيغٍ لفظية، وأوزانٍ صرفية، وقواعد نحوية على غير منهج شمولي متكامل في تعلمها وتعليمها، ثم تصرمت من بعد ذلك فترة في أواخر تسعينيات القرن ذاته حدثت إثرها طفرة ؛ فُتِحت فيها الأبواب على مصاريعها في التعليم العام والتعليم العالي.

---

(١) غزا قتيبة بن مسلم الباهلي بلاد الأتراك فيما وراء النهر خلال العقد التاسع من القرن الهجري الأول. تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: العمري، أكرم ضياء، طبعة ثانية، سنة ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، دار طيبة، الرياض، ص٣٠٠-٣٠٩.

(٢) دخل السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧هـ=١٠٥٥م.

وبدأت كلية الإلهيات جامعة أولوداغ في استقطاب طلاب الليسانس سنة ١٩٧٥م، وإبان ذلك قيدت أول رسالة دكتوراه للباحث (آرول آي يلدز) موسومة بـ: (مصطفى صادق الرافعي ومكانته في الأدب العربي في القرن العشرين) وأجيزت سنة ١٩٧٨م فكان أول حاصل على الدكتوراه في الكلية التي كانت تدعَى معهدًا وقتذاك. بيد أنا نجد على أرفف مكتبات الكليات والجامعات التركية أكداسًا من البحوث وفيضًا من الدراسات مكتوبة بغير العربية قامت كلها حول الدرس الأدبي واللغوي العربي، فيتملكنا الإعجاب من سلطان العربية التي امتدت طولًا حتى شملت آبادًا من الزمن، واتسعت عرضًا حتى أظلت تحت رُواقها أصولًا مختلفة من الأمم، وتغلغلت حتى ملأت الدنيا وشغلت الناس.

وقد عمدنا إلى اختيار ستة نماذج متنوعة من هذه الرسائل، مرتبة تاريخيًّا حسب خطة البحث على النحو الآتي:

١- (الخطيب القزويني ومكانته في البلاغة العربية)[1]

رسالة الباحث محمد يالار لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بإشراف الدكتور خلوصي قيليج سنة ١٩٩٧م. وتقع في ١٧١ صفحة، وتتألف من: مقدمة، وتمهيد، وقسمين، وخاتمة.

تناول في المدخل عصر القزويني؛ فرسم صورة عامة للحركة العلمية الباذخة التي كانت تموج بها الحياة في عصر ازدهرت فيه الحركة الأدبية فحفل بقامات كبيرة في العلم والأدب؛ ونشأت مدرسة مصرية شهيرة اختصت بتأليف موسوعات عكست مختلف جوانب الحياة، وغدت قصور السلاطين والأمراء موئلًا للعلماء، ومقصدًا للشعراء، فازدان البلاط بهم، تنغش الشعر المملوكي بمختلف جوانب الحياة فاستوعب كافة شؤونها، وصور ما يمور فيها من ظواهر وبواطن، وآيتها تلك المناظرات الشعرية التي أذكى أوارها جمرة شعراء العصر، ولاقت تأييدًا وحضورًا.

اعتمد الباحث على مصنفات عربية قديمة تروي تاريخ وأخبار تلك الحقبة؛ كإغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزي، وصبح الأعشى، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، معيد النعم ومبيد النقم، ومن المعاصرة: تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ، والأدب في العصر المملوكي لمحمد زغلول سلام. وقد حمل القسم الأول عنوان: (الخطيب القزويني: حياته، شخصيته، آثاره) تتبع فيه حياة القزويني، وفصل القول في اسمه ونسبه، وأسرته وعائلته، وتكوينه العلمي، ومراحل نشأته وشيوخه، وتلاميذه وشخصيته العلمية، وآثاره ومصنفاته، وما اضطلع به من مهام رسمية في البلاد التي تقلب فيها.

واعتمد في القسم على مصنفات عربية قديمة وحديثة؛ من مثل: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لليافعي، وكشف الظنون، والوافي بالوفيات، الدارس في تاريخ المدارس لعبد القادر الدمشقي، والأعلام للزركلي، تاريخ الخلفاء للسيوطي، البداية والنهاية، رحلة ابن جبير، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني، الدليل الشافي على

(1) Mehmet Yalar, *el-Hatîp el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, (Doktora, Bursa Uludağ Üniversitesi, 1997), (Bu tez, 1998 yılında Emin yayınları tarafından kitap şeklinde basılmıştır.)

المنهل الصافي لابن تغري بردي، تتمة المختصر في تاريخ البشر لابن الوردي، البيان والتبيين، والبلاغة تطور وتاريخ لشوقي ضيف.

أما القسم الثاني فمهد له بتوطئة موجزة عن تاريخ علم البلاغة العربية، ثم تحدث عن مكانة القزويني في البلاغة، وأثر البلاغيين السابقين عليه، وخص منهم من كان ذا أثر بالغ في شخصية القزويني، راصدًا سريان آرائهم البلاغية وأثرها في كتاباته، مشيرًا في هذا الصدد إلى مواطن التأثر، كما أشار إلى تنوع آثار القزويني العلمية ومصنفيه البلاغيين، كاشفًا النقاب عن مضامينهما وخصائصهما وسماتهما، وإسهامات القزويني في الدرس البلاغي وآرائه في أقسامها الثلاثة: المعاني، البيان، البديع.

اعتمد في القسم على: معجم الأدباء، والعقد الفريد ومقدمة ابن خلدون، ومفتاح العلوم، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، والصناعتين، والفهرست، والحيوان، والبيان العربي، وفي تاريخ البلاغة العربية، والموجز في تاريخ البلاغة لمازن المبارك، وعلم البديع نشأته وتطوره من ابن المعتز حتى أسامة بن منقذ لعبد الرازق أبو زيد زايد، وخُتمت الرسالة بما تضمنته من نتائج وآراء على النحو الآتي:

- أن الاستقرار السياسي في العهد المملوكي في مصر وسوريا قد أتاح للقزويني تصنيف كتب علمية رصينة عُدَّت أساسًا بنى عليه اللاحقون، وهيأ أرضًا خصبةً لمزيد من العطاء الذي مكنه من أن يكون مدرسًا وقاضيًا وخطيبًا، وأن تتسع صلاته وتتوطد علاقاته بسلاطين المماليك لاسيما السلطان محمد ناصر قلاوون.
- أن القزويني ذو شخصية علمية متنوعة، إذ عده كُتَّابُ التراجمِ ومصنفو طبقاتِ عصره أصوليًّا وفقيهًا وخطيبًا وبلاغيًّا، شاهدين بعلمه، مقرين بفضله، مُدْرِجين مصنفاتِه في عِدادِ أمهات كتب البلاغة.
- أن تأثر القزويني بالسابقين ظهر في آثاره وآرائه، وقد تتبعها الباحث فرصدها وأشار إليها، ودلَّ عليها.
- أن شخصية القزويني العلمية مبنية على أساس متين من علم الكلام وقواعد المنطق وأساليب الاستدلال، وهو ما يبدو في مؤلفيه (تلخيص المفتاح) و(الإيضاح) اللذين كان لهما رجع الصدى في البيئات البلاغية فنالا عناية أرباب الصنعة ونهجًا لاحبًا انتهجه الخلف.
- أن أعماله في البلاغة أظهرتنا على فكره البلاغي وآرائه التي أدلى بها في الأقسام الثلاثة.
- أن القزويني تعرض لانتقادات من بعض الباحثين المعاصرين الذين وصموا عصره بالجفاف والجمود والبعد عن الذوق العربي الأصيل، وأن مصنفاته نتاج عصرٍ اتسم بالضعف، وكأنها حملت منه العدوى فكان لنا هذا التأليف الجاف الجامد البعيد عن الذوق والحس الجمالي، فلم تكن كمصنفات عبد القاهر في الأسرار والدلائل، ولا كابن الأثير في «المثل السائر»، كما انتقدوه في التكرار وعدم الإتيان بجديد، وأنه كان اجترارًا لما سبق. وقد تعقب الباحث كل ذلك من خلال ما خطه محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وشوقي ضيف وغيرهم.

على أنه وقف موقفًا وسطًا؛ رأى فيه أن الحق مع نقاد القزويني فيما ذهبوا إليه من بعده عن الذوق الأدبي لما تعشقته الأذن، وألفه الطبع، واستساغه الذوق العربي؛ لكن موافقته لم تكن على إطلاقها، فقد خالفهم في أن ما

يعاب به القزويني من نحوه منحىً عقلانيًا بكثرة تقسيماته وتفريعاته التي بدت بمنأىً عن الذوق هي منقبةٌ لا مثلبة؛ لأنها تلائم من لم تترب له ذائقة أو تتهيأ له ملكة من غير العربي، ثم هو متعطش إلى تعلم البلاغة ومعرفة أقسامها وتفريعاتها، فلا سبيل أمامه إلا أن يتعلمها وفق مذهب عقلي وتقسيم منطقي درج عليه وألفه في النحو، وإن بدا جامدًا بعيدًا عن الحس والجمال.

أن مصنَّفَي الخطيب القزويني الدمشقي سدًّا ثلمةً في الباب، وجادا بالجواب، فكيف يوصمان بالاجترار وعدم الجدة رغم أن جلَّ المصنفات اللاحقة عليهما جاءت مرتبطة بهما، مستندةً إليهما، مقتصرةً عليهما؟ كما أن عددًا ليس بالقليل منها كان ثمرةً من ثمراتها كالشروح والحواشي والمنظومات وشروحها -لاسيما- (تلخيص المفتاح) الذي كان له شروح وحواشٍ وتقريرات ربت على العشرين مصنفًا، ومنها شرحا سعد الدين التفتازاني (المختصر والمطول)، وحواشي السيد الشريف الجرجاني، وحسن جلبي الفنري الرومي، وعبدالحكيم السيالكوتي الهندي على المطول، وتقريرات شيخي الأزهر شمس الدين محمد الأمبابي (١٣١٣هـ) على حواشي المختصر، وعبدالرحمن الشربيني (١٣٢٦هـ) على حواشي المطول، فتعددت الأعمال وتنوعت شرحًا ونظمًا واختصارًا، فكأنه هيمن على المجال، وربط به الأعمال.

- أن علم البلاغة كغيره من العلوم بحاجة إلى إعادة نظر ومراجعة وتقويم ونضج علمي في تناوله، الأمر الذي يقتضي إحداث تغييرات في بعض المفاهيم والمصطلحات والتعريفات والتقسيمات والتمثيلات، وهو عين ما صنعه القزويني -حسب رأي الباحث- حيث وضع البلاغة في تقسيمات وتفريعات كالنحو. أما استنتاجات الباحث فتمثلت في:
  - الاحتفاظ بما أضافه القزويني إلى البلاغة من آراء ومصطلحات بإعمالِها والإفادةِ منها.
  - دراسة كتب القزويني دراسة تحليلية نقدية؛ لإظهار المصطلحات والأمثلة التي أنشأها بصورة جلية.
  - تنقية البلاغة من التكرارات الزائدة، وتخليص مباحثها من الجفاف والجمود الذي وصم به صنيع القزويني، وتغذيتها بأساليب الذوق العربي الأصيل؛ ليذهب عنها جفافها.

وبعد؛ فقد أشار الباحث إلى أن أعمال القزويني تمثل حلقة مهمة في سلسلة الدراسات البلاغية لا يمكن إغفالها أو تجاوزها، وعلى الرغم من أن شوقي ضيف انتقده كثيرًا إلا أنه لم يستطع الفكاك من إسار أمثلته، فأكثر من الاستشهاد بها والإحالة إليها والتمثل بها، وكذا صنع عبد العزيز عتيق في كتبه وما ذاك إلا لعظم تأثير القزويني فيمن جاء بعده.

(كمال باشا زاده[١] حياته وآثاره وآراؤه البلاغية)[٢]

رسالة ماجيستير للباحث حسن طاش دلان، أجيزت سنة ١٩٩٥م بإشراف الدكتور آرول آي يلدز، وتتألف من: مقدمة ومدخل وقسمين وخاتمة، وتقع في (١٤٩) صفحة، تحدث في المقدمة عن أهمية الموضوع ومبينًا رغبته في تسليط ضوء على الجهود العلمية والآراء البلاغية المبثوثة في تضاعيف مخطوطات كثيرة خطها كمال باشا زاده الذي تولى منصب شيخ الإسلام -وهو أكبر منصب بعد السلطان- في الدولة العثمانية، صاحب المؤلفات الجمة في مختلف العلوم؛ منها التفسير[٣] والتاريخ العثماني[٤].

أما المدخل فقد حمل عنوان: (صورة لعصر كمال باشا) رسم فيه صورة للحياة الثقافية والبيئة العلمية التي أحاطت به وتقلب فيها، وأن عصره كان حافلا بالعلماء، زاهرًا بالعلوم الدينية والبلاغية.

أسمَى القسم الأول: (كمال باشا زاده: حياته ومؤلفاته) وفرعه إلى فرعين؛ تحدث في أولهما عن حياته، وثنى بمؤلفاته. أما الفرع الأول منه فذكر نسبه ومولده وشيوخه وحياته العلمية، وعمله في المدارس التي اختلف إليها؛ كمدرسة (أدرنة تشليك)، وهي أول مدرسة درَّس فيها، ثم مدرسة إسحاق باشا في إسكوب في البلقان، ثم مدرسة حلبي في أدرنة، ثم مدرسة (صحن ثمان) في اسطنبول -وكانت أكبر مدرسة- ثم انتقل إلى دار الحديث في أدرنة -حيث كانت عاصمة الدولة العثمانية قبل اسطنبول- ثم تولى مشيخة الإسلام في عهد السلطان سليمان القانوني سنة (٩٣٢هـ=١٥٢٦م)[٥]. وتحدث عن منصب (شيخ الإسلام) في الدولة العثمانية وأحكامه نافذة تتسم بالقوة والهيبة[٦].

كما كشف عن الشخصية العلمية والأدبية لكمال باشا زاده، فأورد له أشعارًا بالتركية، مشيرًا إلى مرثيته الحزينة[٧] التي رثى بها السلطان سليم، ثم عرج بالحديث عن أساتذته وشيوخه؛ فذكر منهم: ملا لطفي كستلّي (قسطلاني مصلح الدين مصطفى)، وخطيب زاده محيي الدين محمد، ومؤيد زاده، ومعرِّف زاده سنان الدين. ويُذكر أن أستاذه (ملا لطفي) رُمي بالإلحاد، وأن خطيب زاده هو من حكم عليه! فهل كان بحق أم من تحاسد الأقران؟ أما المعلومات

---

(١) شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (المولود سنة ٨٧٣هـ =١٤٦٨م/ ١٤٦٩م) المتوفى سنة ٩٤٠هـ =١٥٣٤م) عاش فترة السلطان سليمان القانوني والسلطان سليم، وكلمة (زاده) في الفارسية تعني ابن.

(2) Hasan Taşdelen, "Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belagatla İlgili Görüşleri", (yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 1995)

(٣) (تفسير ابن كمال باشا) في (٩) مجلدات، تحقيق: ماهر أديب حبوش، طبعة إرشاد، اسطنبول.

(٤) (تواريخ آل عثمان) في (٨) مجلدات، طبعت بعض المجلدات، تفصيله في: الموسوعة الإسلامية التركية (TDK islam Ansiklopedisi) 25: ٢٣٨-٢٤٠.

(٥) تولى المشيخة بعد وفاة (زَنبيلّي)، زنبيلي علي جمالي أفندي Zenbilli Ali Cemali Efendi الزنبيل: السلة، لُقّب به لأنه كان يجيب عن أسئلة الناس ويفتيهم بفتاوى مكتوبة ويضعها في السلة ويدليها فيأخذ كل منهم جواب مسألته.

(٦) يذكر أن (مُلا قابض) كان قد حُكِم عليه بالإعدام لإلحاده؛ لفتوى صدرت من كمال باشا زاده بحضرة كبار العلماء، ولم تفصل كتب التاريخ القول في الحادثة. رسالة الباحث ص١٢

(٧) هوجا، سعد الدين أفندي، تاج التواريخ، عناية عصمت بارمكسيز أوغلو، وزارة الثقافة، أنقرة، ١٩٩٢، ص٣٦.
Hasan Taşdelen, "Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belagatla İlgili Görüşleri". 36

فقد استقاها الباحث من المخطوطات العربية المنسوبة لكمال باشا زاده في صورة رسائل متناثرة مستقلة قائمة بذاتها متفاوتة في عدد صفحاتها فبعضها صفحة واحدة، وعلى أيٍّ فثمةَ رسائل طبع بعضها في العهد العثماني في مجلدين؛ لكن من دون تحقيق، وليست كلها مما خطته يد كمال باشا زاده بل إن أكثرها من عمل الكتبة والنُّسَّاخ بعده.

تعقب الباحث أسماء تلامذة ابن كمال الذين بلغوا المئات، لكنه اقتصر على من صاروا علماء؛ فعد منهم أربعة وعشرين عالمًا، حفظت لهم دورُ الكتبِ مخطوطاتٍ بالعربية والتركية، حتى أن بعضها رأى النور. أما التلامذة العلماء فعدَّ منهم ولم يعدِّدهم: (مُلا محمد) الذي كتب حاشية في تفسير القاضي وترجم الكافية في النحو والعوامل للبركوي والمفتاح للسكاكي. و(مُلا برويز) الذي لخص (التلخيص) للخطيب القزويني ثم شرحه، وصاحب رسالة في (الولاية) وتعليقات على كتاب (الهداية) في الفقه الحنفي. ومن التلامذة أيضًا (أبو السعود ابن الشيخ محيي الدين مصطفى العمادي)، وله أشعار بالعربية، وله في السلطان سليمان القانوني مرثية[1]، وله أيضًا (تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) نحا به منحىً بلاغيًّا مال به إلى التصوف، حتى ذهب البعض -كما يشير الباحث- إلى أن تفسيره هذا يجاري تفسير (الكشاف) عند الزمخشري.

مؤلفاته[2]

في المبحث الثاني من القسم الأول سرد مؤلفات كمال باشا زاده، وقسَمها قسمين رئيسين، مطبوعة في العصر العثماني غير محققة، وأخرى مخطوطة عفى عليها رهج العقوق تترقب أيادي تمتد إليها وأعينًا تنظر فيها، وهي مقسومة إلى ثلاثة أقسام فرعية: عربية[3]، وتركية[4]، وفارسية[5].

أما القسم الثاني من الرسالة فعنوانه: (آراء كمال باشا البلاغية)، تحدث فيه بإيجاز عن تاريخ البلاغة وبعض أعلامها كالجاحظ وعبد القاهر، ثم انتقل إلى تطور علم البلاغة حتى بلوغه العثمانيين، فكشف عن بعض المؤلفات

(1) Selami Bakırcı,EBU,S- SUUD EFENDİ'NİN KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN, A MERSİYESİ,EKEV AKADEMİ DERGSİ Yıl: 7 Sayı: 16 Sayfa 197 ,(Yaz 2003) .

(٢) المخطوطات التي سردها الباحث كانت زمن كتابة رسالته سنة ١٩٩٥م، وليس حكمًا باقيًا، فثمة ما طبع.

(٣) من المخطوطات العربية: تفسير ابن كمال (الآنف ذكره)، ورسائل كمال باشا زاده (طبعت في (٨) مجلدات عن دار اللباب بتحقيق مجموعة من العلماء بإشراف محمد خلوف العبد الله، وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي، وحاشية على حاشية الشريف على الكشاف، وشرح العشر في معشر الحشر (فسر فيه عشر آيات عن القيامة)، ورسالة في تفضيل آية الكرسي، وشرح دعاء القنوت، ورسالة في معنى الحمد، ورسالة في إعجاز القرآن، وكثير غيره يبلغ مئة وثلاثًا وخمسين مخطوطة بين رسائل وكتب.

(٤) المخطوطات التركية؛ منها: تواريخ آل عثمان، وترجمة لقصيدة البردة، وقصة يوسف وزليخة، والفتاوى والنصائح، ودقائق الحقائق في شرح بعض الكلمات بالفارسية، وعمر الدنيا وخروج الدجال وطلوع الشمس من المغرب، وأمثال تركية منظومة، ورسالة في العقائد.

(٥) من المخطوطات الفارسية: نكارستان في الأخلاق والتصوف، ورسالة در منطق، وشرح يك بيت حافظ (شرح فيه بيتًا واحدًا لحافظ الشيرازي) ورسالة درخوبي وزشتي (بمعنى رسالة في الخير والشر)، ومحيط اللغات (معجم من العربية إلى الفارسية).

المكتوبة بالعربية والتركية التي ألفها أتراك، من مثل (ترجمة إيبي تلخيص)[١] صنعة (ألتي برمك مهمت أفندي)[٢]، كما ألف إسماعيل أنقروي كتابًا أسماه (مفتاح البلاغة ومصباح الفصاحة) ولربما طبع في العهد العثماني[٣].

وفي مبحث ثانٍ من القسم نفسه تحدث عن المصطلحات البلاغية حسب آراء كمال باشا زاده كالحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية والتضمين والتغليب وأسلوب الحكيم والإطناب والإيجاز والمشاكلة والتوسع وتلوين الخطاب والاستخدام، وأورد تفسيره البلاغيَّ لبعض الآيات القرآنية[٤].

ومما ألفاه الباحث أن ابن كمال ذهب مذهبًا خاصًّا اخترعه في تقسيم المجاز، معتمدًا في ذلك على قوله دون إجراء موازنات بينه وبين من سبقوه. فقد استعمل مصطلح (المجاز الوضعي) وبين أثره في اللفظ والمعنى، وأنه خالف القزويني في تعريف المجاز المركب وخطَّأه فيه. وفي الخاتمة دوَّن الباحث من انتهى إليه من نتائج أوجزها في:

- أن كمال باشا زاده شخصية متعددة الجوانب بآثاره التي سَبق إليها، وآرائه البلاغية التي بزَّ بها من سبقوه، وفتاويه في السياسة الشرعية التي غيرت مجرى التاريخ العثماني، وآيتها فتواه في وجوب قتال الدولة الصفوية التي اتسع نفوذها وتمدد شرقي الأناضول في عهد السلطان سليم الأول وكان لها أثر كبير في تخليص الدولة العثمانية من خطر كان يتهددها.
- أن كمال باشا زاده استطاع أن يتمثل الجهود البلاغية السابقة ويريق عليها من وهجه آراءً تفرد بها مصرحًا بها في غير موطن بقوله: (هذا من وضعي)، (لم يذكر هذا عالم قبلي). كما أن نقده كان لاذعًا، كقوله: (ظاهر أنه لا يفهم)، و(غافل عن هذه الحقيقة). وفي (رسالة التلوين)[٥] انتقد أعمال السابقين كالسكاكي في ثلاثة مواضع، والتفتازاني في تسعة، والسيد الشريف الجرجاني في عشرة، والقزويني والزمخشري لكل منهما في موضع واحد، فبلغت انتقاداته أربعة وعشرين موضعًا وهو ما يشير إلى هضمه الإرث البلاغي وقدرته على النفاذ بآراء مغايرة.

وعلى الرغم من أن موضوع الرسالة ذو طبيعة خاصة قائمة على مخطوطات متصلة بكمال باشا زاده وآرائه البلاغية[٦]؛ يُلجِئ الباحث إلى مصادر تاريخية مَعْنيَّةٍ بالتاريخ العثماني المدون بلغة تركية -وهو أمر لا فكاك له منه- إلا أننا ألفينا حضور المنجز العربي في الرسالة بصورة لافتة، سواءٌ أكان أصحابها عربًا أم غير عرب- لكنها مدونة بالعربية وغدت معينًا ثرًّا للباحث أعانته على تتبع حياة كمال باشا زاده وتوثيق أعماله، كـ (حدائق

(١) شرَحَ التفتازاني كتاب (التلخيص) فأسماه المطول، وجاء (ألتي برمك) فترجم المطول وأدرج فيه آراء استقاها من الكتب الأخرى.

(٢) تاريخ آل عثمان (بعض مجلداته مطبوعة حاليًا) مؤسسة التاريخ التركي، أنقرة.

(3) Hasan Taşdelen, "Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belagatla İlgili Görüşleri" 88

(٤) كالآية رقم (٣٩) من سورة طه.

(٥) تتألف من ثنتي عشرة ورقة، وتقع ضمن مجموع رسائله المطبوعة المشار إليها آنفًا.

(٦) اعتمد الباحث على خمس عشرة مخطوطة لكاتب تشلبي كمال باشا زاده.

الشقائق)[١]، وفيه تراجم عن العلماء العثمانيين، و(دوحة المشايخ)[٢] الذي قسم علماء مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية إلى طبقات وغيرهما.

وفي مقارنة الآراء البلاغية بين كمال باشا زاده وغيره؛ اعتمد على كتب عربية متخصصة من مثل: (شرح شواهد شرح التحفة الوردية)[٣]، ومعاهد التنصيص[٤]، ودلائل الإعجاز[٥]، وفقه اللغة وسر العربية، والمفردات في غريب القرآن للراغب الإصفهاني، والكشاف، وأساس البلاغة، والمطول، والفوائد البهية في تراجم الحنفية[٦]، والإتقان في علوم القرآن، ومقدمة ابن خلدون، وكشاف اصطلاحات الفنون[٧]، ومعالم الأدب العربي في العصر الحديث[٨]، والبلاغة تطور وتاريخ[٩]، والتبيان في علم المعاني والبديع والبيان، والأعلام، ومعجم مطبوعات العربية والمعربة والمختصر في تاريخ البلاغة[١٠]، وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان، والبلاغة فنونها وأفنانها[١١]، ودراسات في البلاغة[١٢]. وبحضور هذا القدر الكبير من المنجز العربي يمكن القول إن الرسالة تكتسب قيمةً من حيث موضوعها، وتسد ثغرة في المكتبة التركية في بابها من حيث لغتها ومضمونها.

٢- (أمين الريحاني ومكانته في أدب المهجر)[١٣]

رسالة دكتوراه للباحث شنر شاهين بإشراف الدكتور محمد يالار، نوقشت في ٢٠٠٥، وتقع في ٢٨٨ صفحة، وتتألف من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة. كشف في المقدمة عن أن أدب المهجر لم يُتناوَل من قبلُ في تركيا إلا من خلال رسالتين علميتين سبقتا إليه، وأنه قد راعه غزارة النتاج الأدبي والنقدي الذي خلفه الريحاني في الشعر والنقد وأدب الرحلات، والمقالات المختلفة الموضوعات.

(1) Hadaiku ş Şekaik (Şekaik-i Nu maniyye Tercümesi) Çağrı Yay. ,(nşr. Hz. Abdülkadir özcan) ,istanbul ,1989 .

(٢) مستقيم زاده سعد الدين Saaduddin Efendi,Müstakim Zade, Devhatü, l-Meşayih

(٣) البغدادي، عمر عبد القادر(١٠٠٣هـ) تحقيق: نظيف. م. هوجا، نشرته جامعة اسطنبول، سنة ١٩٧٨م.

(٤) معاهد التنصيص، العباسي، عبد الرحمن بن أحمد، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٠٤هـ.

(٥) الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: الداية، محمد رضوان، والداية، فايز، دار قتيبة، ١٩٨٣م.

(٦) اللكنوي، محمد عبد الحي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٧) التهانوي، محمد علي، كلكتا، سنة ١٨٦٢م.

(٨) فروخ، عمر، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥.

(٩) ضيف، شوقي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م.

(١٠) حسين، عبد القادر، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢م.

(١١) فضل، حسن عباس، دار الفرقان، عمان، الأردن، ١٩٨٩م.

(١٢) حمدي، محمد بركات، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٩٨٤م.

(13) Emin Er-Reyhani ve Mehcer Edebiyatindaki Yeri. Doktora tezi, Şener Şahin, Bursa 2005

حمل الباب الأول عنوان (حياة أمين الريحاني وشخصيته)؛ تتبع فيه ولادته ونشأته ودراسته وهجرته من لبنان إلى نيويورك، وبعض نشاطاته فيها، ورحلاته التي بدأت منذ أن كان عمره ثنتي عشرة سنةً، وقسمها إلى ثلاث مراحل؛ الأولى: تعرُّفه الشرقَ من ١٩٠٤-١٩٠٧. والثانية: العزلة في الطبيعة من سنة ١٩٠٨-١٩١٠ وكان يتأمل ويقارن بين الشرق والغرب، والثالثة: العودة إلى الأصول وكانت سنة ١٩٢٣ وتضمنت رحلات عديدة استمرت خمس سنوات من الشرق إلى الغرب.

اعتمد على كتب عربية من مثل: (أين تجد أمين الريحاني)[١] فتتبع تفاصيل حياته وأسرته وصلاته وعلاقاته، وتواريخ رحلاته وتنقلاته. و(أمين الريحاني سيرته وأدبه)[٢] و(فيلسوف الفُرَيْكة)[٣] و(أمين الريحاني رحالة العرب)[٤]، فتوافر على مادة غنية في استقصاء حياة الريحاني وأسلوبه في أدب الرحلات، وملاحق المحاضرات، ورصد للبلاد التي زارها، والمحيطات التي عبرها، وقد استخلصها تاريخيًّا وأفرغها في رسالته جداول إحصائية ورسومًا هيكلية، مُبيِّنًا انعكاسها على صفحة أدبه، وأن كثرة أسفاره حدت به إلى تأليف كتاب (خالد)[٥] الذي أراد من خلاله خلق شخصية مثالية، وجاءت مسرحية (ويسقط العمر عن دراجة)[٦] في ثلاثين حلقة؛ لتسدل الستار على الفصل الأول وعلى حياة الريحاني الذي مات بسقوطه عن دراجة كان يركبها.

الفصل الثاني من الباب الأول: شخصيته الأدبية: وفيه:

-الريحاني مفكرًا: فقد عده الباحثون مفكرًا مبدعًا؛ لمزجه الثقافة الشرقية بالغربية، وإعماله الشك في تأملاته عن الوجود فأفاد من: (أمين الريحاني رائد تقدمي من بلادي)[٧]، ومجلة سركيس القاهرية التي أطلقت عليه لقب (فيلسوف الفريكة) في أحد البحوث المجموعة في (أمين الريحاني رائد نهضوي من لبنان)[٨]. أما وادي الفريكة فيحتل مكانة خاصة عند الريحاني؛ فكثيرًا ما كتب عنه ومنه، وقد اعتمد الباحث في كتابته عنه على مقالات في الريحانيات[٩]، وصف فيه الريحاني الطبيعة وانعكاسها على نفسيته وتجاوبه مع أصدائها. وكيف أنه ربطت بينه وشجر الصنوبر علاقة خاصة جعلته يبني لنفسه كوخًا وسط أشجاره يأوي إليه ويخلو فيه بنفسه للتأمل والتفكر، وبما أن الوصول إليه ليس

---

(١) الريحاني، ألبرت، أين تجد أمين الريحاني؟ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١. ١٩٧٩م.

(٢) جبر، جميل، أمين الريحاني سيرته وأدبه،

(٣) الريحاني، أمين، فيلسوف الفريكة صاحب المدينة العظمى، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٩٨٧م.

(٤) الخطيب، حكمت صباغ، أمين الريحاني رحالة العرب، بيت الحكمة، بيروت، ط. ١، ١٩٧٠م.

(٥) الريحاني، أمين، (خالد)، ترجمة: أسعد رزق، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط. ١، ١٩٨٦م.

(٦) الريحاني، أمين، ويسقط العمر عن دراجة، دار الجيل، بيروت، ط. ١، ١٩٨٧م.

(٧) الجسر، باسم، (أمين الريحاني بعد ربع قرن)، (أمين الريحاني رائد تقدمي من بلادي)، دارالريحاني للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦م.

(٨) محفوظ، عصام، (أمين الريحاني رائد نهضوي من لبنان ذكرى ميلاده العاشرة بعد المائة)، اتحاد الكتاب اللبنانيين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ١، ١٩٨٨م، ص٢٤٦.

(٩) ريحانيات، ج١، ص٥٢.

سهلًا فكذا الوصول إلى الطريق الحق شاق تلزمه مجاهدة ومصابرة، «إن ساعةً واحدة في وادي الفريكة لخير من أشهر في ظل التمدن الحديث.

- الريحاني عقلانيًّا: قرأ الريحاني عن المعري والفردوسي واسبنسر وداروين وغيرهم، ومزج بين حكمة الشرق وعقلانية الغرب، وكثيرًا ما استشهد بآراء الفردوسي، وألف مسرحية أسماها (وفاء الزمن) إحياءً لذكرى الفردوسي في العام الألف[1].
- الريحاني متفائلا: تأثر بفلاسفة الغرب كنيتشة وشوبنهور وغيرهما، ومقالاته تنبئ عن شخصية متفائلة حملت عناوين: حبل التفاؤل، أركان السعادة، دفاعًا عن النور، ابتسموا)[2]
- فكره الأخلاقي والإصلاحي: كثيرًا ما استشهد الباحث بأقواله من مثل: (إن التهذيب خير من التحزب)[3]، ولحظ من سيرته أنه يقف موقف الناقد فيما يطرح من موضوعات دينية، فرغم نصرانيته إلا أنه انتقد النصارى انتقادات أخلاقية، فمقالة (عظة رأس السنة) تتحدث عن الطبقات الاجتماعية؛ نوه فيها إلى التواضع والرحمة والصدق ومزاياها معربًا عن كرهه للسياسيين لإساءتهم إلى الأخلاق، وجعلِهم الأمريكي تاجرًا، والألماني جنديًّا، والفرنسي متحزبًا، والإنجليزي مسيطرًا، والروسي فوضويًّا، فالطمع المادي والتطرف يجعلانهم على هذا النحو[4]. ورأى أن الأخلاق العامة في العصور الإسلامية كانت أكثر صدقًا وأعظم أثرًا؛ ولما كثرت مصنفاتها ضعف تأثيرها[5].
- رهبانيته وتأملاته: ذكر الباحث أن الريحاني عاش فترة منعزلًا متأملًا، (واعلموا أن قلبًا كثير الأنوار خير من عقل كثير العرفان)[6]، وفي تأملاته اقترب من فكرة وحدة الوجود؛ (إني أرى كل ما حولي من الطبيعة شيئًا من الجوهر الإلهي الذي نسمي مصدره الأصلي إلهًا أو خالقًا)[7].
- الريحاني ناقدًا: ذكر الباحث أن طه حسين ومندور ونعيمة من أوائل من كتبوا في النقد الأدبي وكذا الريحاني، غير أن الأخير يختلف عنهم في أن نقده لم يكن شغله الشاغل، وإنما كان رجع الصدى أو تعليقًا منه على كتب أهديت إليه كان يعلق عليها وينقدها نقدًا يتسم بالانطباع الذاتي، وقد جمع شقيقه ألبرت الريحاني هذه المقالات ونشر بعضها في الصحف والمجلات تحت اسم (أدب وفن). وإذا كان بعض الأدباء العرب ينظرون إلى آراء المستشرقين بإكبار فإن الريحاني أسقط تلك الهالة فنقد بكل جرأة وموضوعية[8]، وهو ما أثبته له كراتشكوفسكي في مقدمته[9].

(١) رسالة الباحث ص٤٣.

(٢) رسالة الباحث ص٤٤. والراوي، حارث طه. أمين الريحاني جوانب شخصيته وأثره في نهضة العرب، دارالريحاني، بيروت، ١٩٥٨.

(٣) الريحاني، أمين، الريحانيات ١، ٢: ١٢٨.

(٤) الريحانيات (روح هذا الزمان)، ١، ٢: ١٩٧.

(٥) الريحانيات (الأخلاق) ص١٩٩.

(٦) مواقف، ص٣١٥.

(٧) جبر، جميل، أمين الريحاني سيرته وأدبه، ص١٩٦.

(٨) الريحانيات ص١١٤.

(٩) الريحانيات، مقدمة كتبها كراتشكوفسكي ص١١-٢٥.

كما أفاد الباحث مما كتبه أنيس المقدسي في نقد الريحاني للحضارة الغربية، وطغيان جوانبها المادية على قيمها الروحية، وضغط وتأثير الأقلية على الأغلبية سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وكان الريحاني قد سجلها في مقالته «مشاهد حضارية غير منصفة» بثها في محاضراته ونشرها في صحف غربية[١]. ويذكر الريحاني أن الكاتب إذا لم يتحل بالقوة والجسارة فهو أشبه بطبيب شفيق يمسك المبضع دونما خدش أو إيلام لمريضه كيما يؤذيه[٢].

- موضوعيته في النقد: تحدث عن قوة رأي الريحاني وحرية فكره، فلم تقيده قيود دينية أو مذهبية، وما موضوعيته وجرأته ووضوح بيانه إلا مزايا فخره، وطبيعي أن يبغض التملق والمداهنة[٣] وينعى على الأدباء الذين يعشقون الحزن والبكاء[٤]. وذكر الباحث أن أول مقالات الريحاني النقدية حملت عنوان: (ذوقنا الشعري) نقد فيه الشعر العربي القديم، فكان عرضةً للذم من أنصاره، وكلفته آراؤه التجديدية التي استقاها من الأدب الغربي الدخول في خصومات أدبية مع سليم سركيس وغيره، وما تسمية مارون عبود لكتاب (مجددون لا مجترون) إلا وصفًا دقيقًا حمل دلالات عن الريحاني. ويشير الباحث إلى أن له أسلوبًا ساخرًا فحين انتقد جميل صدقي الزهاوي قال: إنه في السبعين من عمره لكن كأنه في العشرين من حيث قصور نظرته الشعرية[٥].
- الريحاني محاضرًا: عرف محاضرًا كما عرف كاتبًا، وغلبت عليه الخطابة التي عرفها في المدرسة حتى أنه ألقى كلمة ترحيبية بالقنصل الفرنسي فترة الانتداب على لبنان فلقي تشجيعًا وثناءً. ولما توفي الملك فيصل الأول رثاه بأبيات[٦].

ثمة عناوين أخرى كتبها الباحث من مثل: الريحاني ظريفًا[٧]، سياسيًّا ثائرًا ومصلحًا اجتماعيًّا معتمدًا فيها على كتب: (القوميات) و(الرسائل) و(القصة والرواية) للريحاني، و(مفهوم العروبة عند أمين الريحاني) لميشيل خليل جحا؛ ضمن كتاب (أمين الريحاني رائد نهضوي).

- الريحاني ناشطًا: أوضح الباحث فيه مبادرات الريحاني السياسية لاسيما قضية فلسطين، ومفاوضته روزفلت والبابا بنديكتوس الخامس عشر، وكسبه ثقة ملوك وأمراء. وتركزت جهوده ضد الدولة العثمانية، إذ رغبت أمريكا في تقويضها والتمكن من أراضيها، فبذل جهودًا لعزل العرب عن العثمانيين، ولعل ما بذره في المفاوضات مع الأمريكان من تلك المحاولات آتت أُكُلًا وجرَّتْ على الأمة مصائب فيما بعد. وعلى الصعيد السياسي كان ينتقد العثمانيين؛ لكنه وجد فيهم تساهلًا دينيًّا، فكتب (التساهل الديني)[٨] و(يلزمنا صلاح لا إصلاح)[٩].

---

(١) المقدسي، أنيس، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة.

(٢) أدب وفن، مقال (التآليف الصغيرة) ص١٥.

(٣) فيلسوف الفريكة، ص١٤٣ وما بعدها.

(٤) الراوي، أمين الريحاني، جوانب شخصيته وأثره في نهضة العرب، ص١١١. ورسالة الباحث ص٦٢.

(5) www. awu-dam. org .

(٦) ذكر الباحث طائفة منها في رسالته ص٦٧، نقلا عن مقال: (النثر العربي) في كتاب (هتاف الأودية) الريحاني.

(٧) كتب: (عشر وصايا للشعراء) في كتابه (أنتم الشعراء)، مشبهًا لها بالوصايا العشر في العهد القديم. رسالة الباحث ص٧٠.

(٨) الريحانيات ص٣٧، ورسالة الباحث ص٨١.

(٩) الريحانيات، مقال: روح هذا الزمان، ص١١٩.

- الريحاني إنسانيًّا: كتب بعض مقالاته في الحرب العالمية الأولى، كما كان يجمع بعض التبرعات من خلال حملات في أمريكا ليرسلها إلى لبنان، فأبرز الجانب الإنساني في أدب المهجر، وظل يكتب عن تلك النزعة لاسيما بعد سقوط الخلافة العثمانية؛ لكن في موضوعات بعناوين: (الأخوة بين الناس) و(وحدة الأديان) و(على الأرض السلام) و(جيوش المستقبل) و(غول الحرب) و(دفاعًا عن النور)[(١)].
- الريحاني بيئيًّا: في وادي الفريكة ألهمته أشجار السدر العظيمة الأفكار والآراء والتصورات، فذكر أن تاريخها يرجع إلى عهد السلطان سليمان القانوني، وأنه زار مع صديقيه يوسف الحويك والشاعر شارل القرم أشجار السدر التي تحتضنها غابة كثيفة، وكتب مقالة أسماها (في سبيل الأرز) دعا فيها السلطات إلى حمايتها أسوة بالعثمانيين الذين ينتقدهم سياسيًّا[(٢)].

الباب الثاني: تصانيف الريحاني وآراؤه

الفصل الأول: مصنفاته: قسمها الباحث إلى عربية وإنجليزية. والعربية تفرعت عنها (آثاره الأدبية)؛ الأول: السرد ويشتمل على: الحكايات والروايات والمسرحيات[(٣)]. والثاني: المقالات الأدبية والنقدية[(٤)].

أودع آراءه الأدبية في مقالاته التي كتبها في جزأين من (الريحانيات)، وتتجلى أهميته في أن مقدمته كتبها كراتشكوفسكي وإشادته به وبمكانته في الأدب العربي واتجاهه التجديدي وتأثره بالشاعر الأمريكي وايتمان في الشعر المنثور، فأفاد الباحث مما كتبه كراتشكوفسكي عن الريحاني وبثَّ أفكاره بين تضاعيف رسالته إما نقلا عنه أو نقدًا له[(٥)]. وللريحاني في النقد الأدبي كتب؛ أبرزها: (أنتم الشعراء)، و(أدب وفن)، (وجوه شرقية وغربية) و(قصتي مع ميّ). وفي الشعر: (هتاف الأودية) وهو أهم كتبه وأقربها إلى نفسه؛ لأنه يتحدث عن وادي الفريكة حيث صوت الطبيعة الهادئ الصارخ الذي يحن إليه[(٦)]. وكان قد نشر بعض آرائه في صحيفة البرق بيروت ١٩٠٩م ثم جمع ما كتبه فيها وما كتبه بين ١٩٠١-١٩٠٩فنشره جميعًا في (بذور للزارعين) وعلى صغر حجمه إلا أنه يستمد قيمته من أسبقيته فيما كتب عن الأمثال في الأدب العربي المعاصر والمهجر.

صنف الباحث مقالات الريحاني إلى: الرحلات والتاريخ والفلسفة والاجتماع والسياسة في قسم خاص، وأشار إلى أن له بحثًا في (التطرف والإصلاح) بين فيه كيفية بناء أمة مستقلة، وأن ثمة انقسامات طائفية ودينية يشتعل أوارها،

(١) الريحانيات، ورسالة الباحث ص٨٢.

(٢) الريحانيات ٣٧٣، ورسالة الباحث ٨٣.

(٣) الصفحات من ٨٥-١٠٩ رسالة الباحث.

(٤) الصفحات من ١١٠-١١٢ رسالة الباحث.

(٥) يراجع حديثه عن الرحلات ص١١٠ وآراؤه في الطبيعة ص١٥٣-١٥٦ من رسالة الباحث.

(٦) رسالة الباحث ص١١٢.

راسمًا السبيل إلى جمع الكلمة ووحدة الصف[١] وله (تاريخ نجد الحديث)[٢] و(مصير فلسطين) وأخرى أجملها في رسالته. ومن تآليفه العربية (الرسائل)، جمعها ألبرت الريحاني وأشار إلى أن الطبعة الأولى منها اشتملت على ٤٠٠ رسالة، والثانية٥٠٠ رسالة.

أما مؤلفاته الإنجليزية فاعتمدت التقسيم ذاته، الأدبية: ومنها السرد: الحكاية والمسرح والرواية وفيها: (دكتوردالادلا وجدة بالإنجليزية، وخالد، وزنبقة الغور، وجيهان خارج الحريم، وفاء الزمن[٣]، وعبد الحميد في سجن الآستانة)[٤].

ومقالاته النقدية في: (أنتم الشعراء)، وترجماته للأشعار ورباعيات أبي العلاء، ومقالاته في الرحلات، والسياسة والتاريخ والاجتماع، ورسائله وآثاره الإنجليزية [٥].

الفصل الثاني: آراؤه

بين فيه ينابيع ثقافة الريحاني من لغات وثقافات ومصادر وتجارب حياتية ونشاطات أدبية وثقافية واجتماعية وشخصيات مؤثرة في مسيرته سواء من الشرق كمحمد صلى الله عليه وسلم[٦]، وعلي بن أبي طالب، والمعري والغزالي. وذكر أنه بعد ترجمته للرباعيات عرَّف الغرب بشخصية المعري، وأنه سيقتدي بالغزالي[٧]. أما من الغرب فقد تأثر بتولستوي وفولتير وكارلاي وأمارسون[٨]. وقد أفاد الباحث من مقالة (الحرب التي لا تنتهي)[٩] في التعرف إلى آرائه ومنها: التأسيس لحوار بين العرب والأمريكان حيث متلازمة الشرق والغرب والعلاقة بين المادة والروح.

ومما أدرجه الباحث هنا تأملات الريحاني في الطبيعة وقد فرعها إلى فروع؛ منها مقارنته بين الطبيعة والمدينة[١٠]، وبين الجمادات كشجرتي السدرة والسكويا أي لبنان وكاليفورنيا[١١]، فثمة علاقة سرية تسري بين أرواح الأشجار والشعراء وأحجام الأشياء الكبيرة في أمريكا، وخلص إلى أن الإنسان يفقد روحه في هذه الأجسام، معتمدًا على مقالة (معبدي في الوادي)[١٢]. وحسب تقسيم الباحث فإن قوميته تندرج تحت آرائه، ويتفرع منها: رؤيته للامبريالية، موقفه

(١) رسالة الباحث ص١٢٠.

(٢) الريحاني، أمين، تاريخ نجد الحديث، دار الجيل، بيروت١٩٢٧. ورسالة الباحث ص١١٨-١٢٣.

(٣) تدور حول شاهنامة الفردوسي الذي واجه ظلمًا من السلطان محمود الغزنوي الذي وعده بالعطايا والهدايا لكنه أخلفه الوعد.

(٤) تعكس آراءه السياسية آنذاك.

(٥) جمعها في: The White Way And The Desert

(٦) ملوك العرب، ص٢٠، ورسالة الباحث ص١٤٥.

(٧) فيلسوف الفريكة ص١١٨ورسالة الباحث ص١٤٦.

(٨) رسالة الباحث ص١٤٨.

(٩) الريحانيات، ص٦٢، رسالة الباحث ص١٥٠.

(١٠) الريحانيات، ص٥٧ وقد ترجم الباحث الفقرة الثالثة من الصفحة. رسالة الباحث ص١٥٥.

(١١) (أشجار طويلة) في شمال أمريكا، الريحانيات ص٢٢٠ ورسالة الباحث ص١٥٦.

(١٢) هتاف الأودية ص١١٣-١١٥رسالة الباحث ص١٥٤.

من الانتداب الفرنسي، آراؤه في الدين، التحرر والإصلاح الديني، معارضة العقل للنقل؛ هل ثمة تعارض أم توافق؟ الحوار والتسامح الديني ووحدة الأديان.

الفصل الثالث: مكانة الريحاني في أدب المهجر: تحته عنوانان: **الأول:** شخصيته الأدبية: وفيه:

- ثنائية اللغة: واجه الريحاني صعوبة في الإنجليزية بعد استقراره في أمريكا الشمالية؛ فدور النشر مثل: Atlantic Monthly ترفض مقالاته لركاكة لغته؛ فلم يأل جهدًا في تعلمها وصحبة كتاب أمريكيين؛ فتطورت لغته حتى قال عنه ميشيل موناهان محرر بابريوس: (ليس سيئًا كثيرًا لقراء نيويورك) فسُرَّ الريحاني. وصارت اللغتان تتأججان في داخله»[1].

الثاني: آراؤه الأدبية: تناول الباحث آراءه الأدبية فجعلها في عناوين فرعية كالآتي: دور الأديب في المجتمع[2]، والحاجة إلى التجديد في الأدب واللغة[3]، رأيه في الأنماط البشرية الحديثة، حتى كتب كراتشكوفسكي أن (إيوان ترجانيوف) أول من عرفنا بالشعر المنثور في الأدب الروسي، وأن الريحاني فعل كذلك في الأدب العربي[4]، ومن آرائه علاقة الشكل بالمضمون في الشعر العربي القديم عند المتنبي والبحتري والحلي وغيرهم[5]، ونقده لشعر الشكوى الذي يسميه أدب البكاء، ويراه من أكبر عوائق تقدم الأمة، وأن تخلصها من آصار الغرب وأغلاله رهن بتخلصها من قيود الأدب القديم[6]. وأشار إلى أن الترجمة خائنة لا تفي بالغرض؛ فعند نقله مقطوعة شعرية من العربية إلى الإنجليزية فإنه يولي عنايةً بالمعاني أكثر من الألفاظ[7].

كما قارن بين الصحافة العربية والأمريكية فرأى أن آلية النقد وإعمال الفكر والرأي تعمل بقوة عندهم، فعناوين الكتب توحي بمضامينها، أما عندنا فلا توحي بشيء، مثل: (الغرر والدرر)[8]. كما بين مفهوم الأخلاق في الأدب والصحافة؛ فلا ينبغي خدش الأعراض أوهتك الأسرار، ورأى أن الشباب العربي بعد تعلمه الصرف والنحو ينصرف إلى المدح والهجاء، وأن الكتاب العرب عندما يتطرقون إلى موضوع ما فإنهم يقعون في الغلو والتطرف، أما الأمريكان ففيهم اعتدال في الطرح[9].

الأجناس الأدبية: اشتملت على: مقالة وخطابة وشعر وحكاية ورواية ومسرح، وصنفها الباحث إلى دينية وسياسية واجتماعية وأدبية وصحفية وفنية وفلسفية وقومية معتمدًا على الريحانيات، وذكر أن الريحاني تطورت مهارته

(١) الرسائل، ص١٠٤

(٢) الشذرات، مقال (الفكر وسيلة الإبداع) والريحانيات، مقال: (الكُتَّاب).

(٣) الريحانيات مقال: (روح اللغة)، والشعر العربي في المهجر الأمريكي، وديع ديب، ص٥١، ٥٢، ٨٦.

(٤) رسالة الباحث، ص٢٠٧.

(٥) شذرات، مقال: ذوقنا الشعري، ورسالة الباحث، ص٢١٨.

(٦) أنتم الشعراء، (ندب وانتداب) ص٦٣-٦٤. ورسالة الباحث ص٢٢٣.

(٧) الرسائل ص١٠٩، والريحانيات ص٤٢٥، ورسالة الباحث ص٢٢٦-٢٢٧.

(٨) شذرات، (عناوين الكتب)، ص٧٠. و(بين الجرائد العربية والأمريكية) ص١٢٣ورسالة الباحث ص٢٢٨.

(٩) الشذرات مقال: (نحن وجرائدنا).

في كتابة المقالات، ومع امتداد عمره اكتسبت رونقًا ونضجًا أثرتها رحلاته ومشاهداته، فأفاد الغرب الذي كان مفتقدًا هذه الكتابات[1].

الفنون الأدبية: تناولها الباحث واستعملها في كتاباته كالتشبيه والاستعارة والكناية والمحسنات؛ يقول: «الأم والأمة عذابهما عظيم عند الولادة»[2]، ثم ذكر الباحث سمات أسلوبه ومنها: الاسترسال، الدقة في التصوير، الواقعية، التندر، عدم التكلف، الإيجاز، والإطناب، أسلوبه الخاص، اقتباساته من القرآن، التلاعب بالألفاظ، وقد جمع له الباحث نماذج كثيرة في هذا القسم وترجمها[3]، ومنها؛ بعده عن الجدل؛ يقول: «الرد على خصومي مخالف لمبادئي فلو أن ما أكتبه له قيمة فليس هناك داعٍ للدفاع عنه؛ لأنه سيلقى قبولا»[4]. كما غلبت العناصر العلمية على أسلوبه ومنها: الموضوعية، والتوثيق، والعودة إلى المصادر، والإحصاءات[5].

كما وازن بين أدب الريحاني وأدب جبران خليل جبران مستعينًا بما كتب في مؤتمرات حول الأخير؛ لبيان مكانة الريحاني ومنزلته بجانب صاحبه. ثم خلص إلى ثنتين وعشرين نتيجة، وما سبق عرضه فيه الغناء.

٤- (أبو العيناء: نديم القصر العباسي الحاضر الجواب. حياته، مزاحه، نوادره)[6]

رسالة ماجيستير للباحث محمد فاروق جكر في ٢٠١٨ بإشراف الدكتور شنر شاهين، تتألف من مقدمة وتمهيد وبابين، وتقع في (١٢٠) صفحة، اعتمد فيها المنهج الوصفي، وأبان عن دوافع اختياره الموضوع، ومنها:

- أن أبا العيناء شخصية معروفة في الأدب العربي غير أنها مغمورة بل مجهولة في الأوساط البحثية التركية.
- تسليط الضوء على جنس الأدب الفكاهي الذي يمكن أن يكون مادة صالحة للظرفاء في منادمة الأمراء والوجهاء.
- إلقاء ضوء على شعره الذي تعددت أغراضه بين غزل ومدح ورثاء وفخر ووصف وهجاء، وشكوى من صروف الدهر وتقلبات الأيام حتى بلغت عنده مبلغ التشاؤم الذي أوفى عليه فَقْدُه بصره وهو على أعتاب الأربعين من عمره، فلئن كان يضحك الناس بحلو نوادره فإنه يعزف على قيثارة نفسٍ حزينةٍ متشائمةٍ في داخله، ولئن كان مقلًّا في شعره فقد كان مكثرًا في نوادره، وهو ملمحٌ يشي بدراسة نفسيته التي لها أشباه ونظائر في الأدب العربي والآداب العالمية.
- تصنيف موضوعاته ونوادره، وبيان طرائقه في مزاحه وطرائفه، فقد امتاز باقتباسه مواضع من القرآن جعل منها مادة لنوادره، يسعفه ذكاء لماح، وذهن متقد وضَّاح، وسرعة بديهة وانشراح، ويرفده اطلاع واسع

---

(١) فيلسوف الفريكة، ألبرت الريحاني، ص١١٥ ورسالة الباحث ص٢٣٣.

(٢) الرسائل ص ٨٠، ورسالة الباحث ص٢٤٠.

(٣) رسالة الباحث، ص٢٥٣.

(٤) بذور للزارعين، ص٢٢٦، ورسالة الباحث، ص٢٥٦.

(٥) رسالة الباحث ص٢٥٧.

(6) Muhammed Faruk Çakır, Abbâsî Sarayının Hazırcevap Nedîmi: Ebü'l-'Aynâ (Hayatı-Mizahçılığı- Nükteleri), (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018)

بالعربية وعلومها، واختلافٌ إلى مجالس يغشاها كبار رجالات الدولة الذين ربطته بهم صلات، وإدامةُ صحبةٍ لأدباء عصره -كالجاحظ- الذين جمعته بهم خفة الظل، وغزارة العلم، والقدرة على التغلغل إلى أعماق الأشياء بطريقة فكاهية.

تحدث في المقدمة عن المزاح في الأدب العربي وبداية التصنيف فيه، وأن المصنفين جعلوا منه مادة مبثوثة في تضاعيف كتبهم، معرجًا بالحديث عن ذِكْرِ أشهر من عُرفوا به ومنهم أبو العيناء محاولًا رسم إطارٍعامٍّ لهذا اللون، ومشيرًا إلى أن رواة الأخبار قد احتفَوْا بطرائفه ونوادره والصولي في طليعتهم[1].

رسم في الجزء الأول من التمهيد[2] صورةَ حياةٍ لأبي العيناء ذاكرًا اسمه ونسبه وكنيته ولقبه ومولده وما درج عليه من النشأة العلمية والشيوخ الذين نهل منهم، وما أصابه من العمى الذي انعكس على صفحة حياته بعامة وأدبه ومرآة نفسه بخاصة، ثم ساق طرفًا من مواقفه وقَصصًا من حياته؛ ليَبين عن أبرز قسمات وملامح شخصية أبي العيناء وأثرهما في أدبه.

وما يعنينا في هذا المقام هو الكتب العربية التي اعتمد عليها الباحث في الترجمة للشخصية ومنها: الديارات لأبي الحسن الشابوشتي وتاريخ بغداد، ومعجم الأدباء، ونكت الحميان في نكت العميان، والوافي بالوفيات، وزهر الآداب وثمر الألباب للحصري، ونثر الدر في المحاضرات لأبي سعيد منصور بن الحسين الآبي، والبصائر والذخائر، والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك لابن الجوزي، ونزهة الألباب في الألقاب لابن حجر، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، وسير أعلام النبلاء للذهبي، والمحاسن والمساوئ للبيهقي، ومروج الذهب للمسعودي، والتذكرة الحمدونية، وغرر الخصائص الواضحة وعرر النقائض الفاضحة للكتبي الوطواط، وحدائق الأنس في نوادر العرب والفرس للكاشاني، وتاريخ آداب العرب للرافعي، و «أبو العيناء من ظرفاء العصر العباسي»[3].

أما الجزء الثاني من التمهيد[4] فقد تناول كتب النوادر الأدبية التي ذكرت أخبار أبي العيناء ونوادره، وقد جعلها في جزأين؛ الأول: الكتب القديمة التي تناولت أخباره ونوادره، وقد بلغ عدد المشهور منها عشرين كتابًا، من مثل: **طبقات الشعراء، والأجوبة المسكتة، والأغاني، وجمع الجواهر للحصري، ومحاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني، وربيع الأبرار للزمخشري، والأذكياء لابن الجوزي، ونهاية الأرب للنويري.**

---

(١) رسالة الباحث، المقدمة، ص X

(٢) التمهيد في رسالة الباحث من ص١-٧.

(٣) صبحي إبراهيم صالح، مقال منشور في مجلة الرسالة، سنة ١٩٤٧م، ضمن سلسلة مقالات: (١)، (٢)، (٣) نشرت جميعها على صفحات الرسالة عدد: (٧١١) صفحات: (٤١٥-٤١٩) والثاني: (٧١٢) بين الصفحات: (٤٥٠-٤٥٣) والثالث: (٧١٣) بين صفحات: (٤٧٢-٤٧٥).

(٤) الجزء الثاني من التمهيد من ص١١-١٥.

ومن الكتب الحديثة والمعاصرة (المختارات الأدبية الحديثة)، وصنفها الباحث إلى مجموعتين؛ إحداهما: اختصت بنوادر أبي العيناء؛ وهما: أبو العيناء اليمامي[1]، ونوادر أبي العيناء[2] والثانية: كتب جمعت نوادر أبي العيناء وأبي دلامة[3]، ونوادر قراقوش وأبي العيناء[4]. كما اعتمد الباحث على المقالات في الدوريات المحكمة؛ فعرَّف بها لا سيما ما يتصل منها بموضوع رسالته، ومنها: (أبو العيناء الأديب البصري الظريف)[5]، وفيه مادة غنية عن حياته وبعض نوادره. وثانٍ بعنوان: (أبو العيناء حياته ونثره وشعره ونوادره)[6] الذي راق للباحث صنيع مؤلفه حين قسمه قسمين، تحدث في أوله عن حياته، وفي ثانيه أفاض في ذكر أخباره ونوادره ورسائله وتعازيه؛ وإن كان يأخذ عليه اقتصاره على نقلها دونما تعليق.

أما الثالث فهو: (ديوان أبي العيناء)[7]عرض في القسم الأول منه ترجمة موجزة لحياته وشخصيته الأدبية، وفي القسم الثاني جمع له شعره وحققه. والديوان يتألف من إحدى وثلاثين مقطوعة شعرية. أما القسم الثالث منه فجمع فيه المصنف نوادره التي اختارها وبلغت مئةً وعشرين نادرة، وقسمها تقسيمًا داخليًّا إلى ثلاثة أجزاء؛الأول: مع المتوكل، والثاني: مع الوزراء والولاة والقضاة. والثالث: مع الكتَّاب والعامَّة.

أما المقالات التي اعتمد عليها الباحث وشكلت مادة رسالته فجاءت على النحو الآتي:

(من تراثنا الأدبي: أبو العيناء)[8]، عرض كاتبه لحياة أبي العيناء مشيرًا إلى علاقته بالمتوكل وبعض رجال الدولة والشعراء والأدباء والكتاب، وفي نهايته تحدث عن خصائص أدبه وسماته الفنية. وآخر بعنوان: (أبو العيناء من ظرفاء العصر العباسي)، أفاد منه في تتبع حياة أبي العيناء والتعرف إلى أدبه. وثالث بعنوان: (أبو العيناء البصري حياته وشعره)[9]، وعرض لحياة أبي العيناء بإيجاز، ثم تطرق إلى بعض خصائص شعره، وفي العدد التاسع من المجلة أورد أشعارًا لأبي العيناء دونما تعليق أو نقد.

أما الباب الأول فعنونه بـ (شخصيته الأدبية وصلاته بكبار رجال عصره) وقسمه إلى فصلين؛ الأول: (شخصيته الأدبية)، ذكر فيه أوصافاً حفظتها له كتب التراجم، فهو (إخباري وأديب وشاعر واشتهر بالمجون) و (من أفصح

(١) أبو العيناء اليمامي، محمد بن ناصر العبودي، دار اليمامة، سنة ١٩٧٨م.

(٢) نوادر أبي العيناء، أكرم مطر، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م.

(٣) نوادر أبي دلامة وأبي العيناء، يحيى شامي، ط. ١. دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٢م.

(٤) نوادر قراقوش وأبي العيناء، أملين نسيب، دار العلم للملايين، ١٩٩٤م.

(٥) أبو العيناء الأديب البصري الظريف، ابتسام مرهون، دار القبس، الكويت، ط. ١. ١٩٨٨م.

(٦) أبو العيناء حياته ونثره وشعره ونوادره، أنور أبو سويلم، دار عمار، عمان، الأردن، ط. أولى، سنة ١٩٩٠م.

(٧) ديوان أبي العيناء، أنطوان القوَّال، ط. أولى، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.

(٨) من تراثنا الأدبي: أبو العيناء، محمود محمود خليل، وهو ملحق ألحقه أنطوان القوال في آخر الديوان الذي جمعه لأبي العيناء، ص١٠١-١٢١ بعنوان: أبو العيناء، والمقال منشور في مجلة الرسالة ١٩٣٥، السنة ٣ صفحات (١٦٦٥٦-١٦٥٧) و(١٧٠١-١٧٠٣) و(١٨٢٤- ١٨٢٦) و(١٨٦٦-١٨٦٨).

(٩) أبو العيناء حياته وشعره، سعيد الغانمي، مجلة البلاغ، ١٩٧٦م، عدد (٨) صفحات (٢٥-٣٢)

الناس وأحفظهم وأسرعهم جوابًا) و(الغالب على رواياته الأخبار والحكايات) و(من ظرفاء العالم، آية في الذكاء واللسن وسرعة الجواب)، و(له نوادر وحكايات مستطرفة، ومراسلات عجيبة)، (كان حسن الكتابة، بليغ الخطابة، مليح الشعر، طلق اللسان بالذم والاستبطاء، سريع الجواب، حاضر النادرة لا يقام له)[1] وتندرج تحته ثلاثة فصول:

١. ظرافته: كانت السمة الغلباء، استقى الباحث مادتها من التراجم التي وصفت أبا العيناء بأوصاف كثيرة، ولم يقتصر تأثيرها على عصره بل امتد إلى عصور تالية فاشتهر بها.[2]
٢. أدبه وشعره: استقرأ الباحث جميع نوادره وعلق على شعره مستنيرًا بما كتبه أنور سويلم، ومشيرًا إلى أن رسائل أبي العيناء تمتاز بجزالة الألفاظ، ورصانة العبارة، وكثرة المحسنات البلاغية. كما قارن بين شعره ونكته، وذهب إلى أن النديم ذكر أن أحمد بن طاهر جمع شعره في رسالة أسماها (شعر أبي العيناء) في ثلاثين صفحة لكنها مفقودة[3]، وأن أنطوان القوَّال جمع شعره المتناثر في إحدى وثلاثين مقطوعة شعرية مستدركًا على أبو سويلم مقطوعتين، وأن الأخير صنف شعره إلى إخوانيات وهجاء ورثاء وفخر وغزل وحكمة وشكوى ووصف[4]، وأورد نماذج من شعره في الشكوى[5].
٣. روايته الأخبار: حدد الباحث معنى رواية الأخبار، وأن رواتها ركبوا المشاق وتجشموا الصعاب واضطلعوا بنقل التراث العربي من البوادي إلى الحواضر في ألواح وقراطيس، وأن أبا العيناء يأتي في الطبقة الثانية من الرواة، فروى عن الأصمعي والجاحظ والتقاهما، وعنه روى الصولي والأخفش والمرزباني وابن قدامة[6].

أما الفصل الثاني فعنوانه: (صلاته بكبار رجال عصره)[7]، جمع فيه مادة النوادر والأخبار المنسوبة إلى أبي العيناء، وألف منها مادة صاغ من خلالها ترجمة وافية عنه بسطها في ثلاثين صفحة من الرسالة، ورصد ما تمور به البيئة من الغيرة وتضارب المصالح وتحاسد الأقران وصراع الحظوة في مركز الخلافة لكنه قصر الحديث على علاقة أبي العيناء بالمأمون[8]، وقاضي القضاة ابن أبي دؤاد[9]، ووزير المعتصم ابن الزيات[10]، ومنادمة أبي العيناء للخليفة المتوكل وصداقته للجاحظ وهو يحاوره ويناظره ويخالفه ويشاتمه، وأشار إلى أن صلة الجاحظ كانت قوية بابن الزيات،

(١) رسالة الباحث ص١٦.
(٢) رسالة الباحث ص١٧.
(٣) النديم، الفهرست ص١٥٧ وفي الرسالة ص١٩.
(٤) رسالة الباحث ص١٩.
(٥) نفسه ١٩-٢٠.
(٦) نفسه ص٢١-٢٢.
(٧) نفسه ص٢٣.
(٨) نفسه ٢٣-٢٧.
(٩) نفسه ٢٧-٣٣.
(١٠) نفسه ٣٣-٣٨.

في حين كانت صلة أبي العيناء قوية بابن أبي دؤاد عدو ابن الزيات وخصيمه. كانت للجاحظ وابن الزيات حظوة عند المأمون والمعتصم، أما أبو العيناء فنالها في بلاط المتوكل.

تتبع الباحث مسيرة أبي العيناء فابتدر بذكر دخوله بغداد زمن المأمون الذي كانت له به صلة جيدة[١]، وهي وشيجة وطَّأ لها ابن أبي دؤاد صاحب أبي العيناء، كما تناول العلاقة الحميمة التي جمعته بالكاتب محمد بن مُكَرَّم وإن كانت تصل إلى نكت ماجنة[٢]. كما نقل أن أبا العيناء اضطرته ظروف معيشته الصعبة في البصرة إلى الانتقال إلى بغداد رجاء أن يشق طريقه هناك فيلقى كبار رجال الدولة ليصلوه بالخليفة[٣]، فكان له ما أراد، واستطاع أن يقيم علاقة مع الوزير حسن بن سهل، ومنه إلى المأمون[٤]، وما إن تصرمت سنة من هذه الملازمة حتى فارق المأمون الحياة سنة ٢١٨هـ، فرثاه أبو العيناء بمرثية حزينة قال فيها[٥]:

شيئانِ لو بَكَتِ الدِّماءَ عليهما   عينايَ حتى يُؤْذنا بذَهابِ
لم يبلغا المِعْشارَ من حقَّيْهما   فقْدُ الشبابِ وفرقةُ الأحبابِ

لم يجد أبو العيناء لنفسه مكانًا بعد المأمون في بلاط المعتصم والواثق بسبب وزارة ابن الزيات الذي كان يحول دون دخول أصحاب ابن أبي دؤاد على الخليفة[٦]، وبقي على هذه الحال زمنًا حتى تولى المتوكل؛ فقمع المعتزلة ونصر السنة، وسارت الريح بعدها رخاءً؛ إذ استطاع أبو العيناء أن يدخل بلاط المتوكل وينال حظوةً[٧] جعلت المتوكل يقول له: اشتقت إليك يا أبا العيناء[٨]. إذ كان معجبًا بسرعة جواب مؤنسه، وحضور بديهته، وعذوبة فكاهته، فقربه نديمًا، وأدناه سميرًا[٩]، وأنس إلى رأيه في كبار رجال الدولة وفي الشعراء والجواري[١٠]، ورغب إليه أن يبدي رأيه في جارية قُدِّمتْ لشِعرِها، فقال لها: الحمد لله كثيرًا. فأنشأت على الفور: حين أنشأك ضريرًا. فقال: اقبلها فقد أحسنت الهجاء[١١].

(١) نفسه ص ٢٣.
(٢) نفسه ٥٠-٥٣.
(٣) نفسه ص ٢٣.
(٤) نفسه ٢٥-٢٧.
(٥) نفسه ص٢٧.
(٦) رسالة الباحث ص٣٦.
(٧) نفسه ص ٣٦.
(٨) نفسه ص٤٢.
(٩) نفسه ص٤٢.
(١٠) نفسه ٤٥.
(١١) في رسالة الباحث: ص٤٣.

كما أشار إلى المنافسات بين أبي العيناء ومهجوِّيه من الأدباء والندماء الذين كانوا يشكونه إلى الخليفة لسلاطة لسانه، حتى قال له المتوكل يومًا: لم يبق في مجلسنا هذا من لم يهجُك سواي، فأسرع بالجواب[1]:

إذا رَضِيَتْ عنِّي كِرامُ عَشيرتِي فلا زالَ غضبانًا عليَّ لِئَامُها

الباب الثاني: (فكاهته ومزاحه) وفيه فصلان؛ أولهما: (الموضوعات الرئيسة في مزاحه) وتشتمل على خمسة فصول: مدح وهجاء، تكسب، نقد البخلاء، المزاح على المائدة، المجون. وثانيهما: (تقنية المزاح أو منهجه الفني في المزاح)، وفيه خمسة فصول: سرعة البديهة، الاقتباس من القرآن الكريم، اللعب بالكلمات، التورية، الكناية والتعريض. وهذا التقسيم خاص بالبحث اعتمد فيه الباحث على الاستقراء لمجموع النوادر والأخبار التي صنفها ووضعها تحت عناوين محددة.

لقد أعانت الكتبُ القديمةُ الباحثَ في شرح مضامين الحكايات والنوادر والطرائف وفهم سياقاتها، ولعل ما يميز البحث تصنيفه النوادر فنيًّا حسب موضوعاتها، وإذا كان أبو العيناء -كما وصفه الباحث- قد اتسم بسرعة بديهته في اقتناص اللطيفة والنادرة من بين الآيات فعُدَّت ميزةً خاصة به إلا أن ميزتها الكبرى أنها عكست هذا اللون في صفحة الأدب العربي.

وقد أنفق الباحث جهدًا في جمعها واستقصائها في مظانها وفي تصنيفها إلى موضوعات وإدراجها في قوالب أعدها وفقًا لموضوعاتها؛ كالدفاع عن النفس بالاقتباس من الآيات، وتصوير حدث شهده بالآيات، وتشبيه بعض الأشخاص ببعض الحيوانات الوارد ذكرها في القرآن لارتباط بين الموقف والآية، والاستهزاء بالأشخاص[2]. وخلص إلى مجموعة نتائج[3] تمثلت في:

- أن أبا العيناء خلَّف مادة وفيرة من النوادر والطرائف والملح امتد تأثيرها إلى العصور اللاحقة، قامت حولها مصنفات فأدرجه أصحاب التراجم على رأس قائمة (الأجوبة المسكتة) كما في صبح الأعشى والكشكول.
- أن مزاح أبي العيناء تشكل حول الفنون اللغوية والبلاغية وسرعة البديهة واللعب بالكلمات بحدة ذكائه وتتلمذه على يد كبار اللغويين؛ فشكل من آيات القرآن مادة نوادره، وأحصى له الباحث تسعًا وعشرين نادرة متمحورة حول المدح والهجاء، والتكسب والبخلاء والمجون والموائد، وانعكست سلاطة لسانه على تشبيهاته الخادشة للحياء والمفرطة في المدح والثناء.
- أن أبا العيناء حلقة مهمة في سلسلة رواة الأخبار الأدبية والتاريخية، وناقل أمين لنبض عصره، وأحداث زمنه، وحركة مجتمعه وهو ما يفيد الشغالة بالأدب والمهتمين بالتأريخ الأدبي وعلم الاجتماع.

---

(١) نفسه ص٤٥.

(٢) رسالة الباحث ص٧٨.

(٣) نفسه ص٩١-٩٣.

- أن قلة شعر أبي العيناء قياسًا إلى نوادره مردها إلى طغيان الفكاهة والنوادر على طبيعته؛ لطرافتها وظرافتها، وشعره تشاؤميٌّ حزين مغلف بالشكوى؛ لكن ظلَّ الشعر ربابته التي يعزف عليها أنغامَ نفس حزينة، وملتحَدًا يفزع إليه كلما تجهمت له الدنيا بصروفها، وجابهته بلأْوائها.

٥- (حدائق الأزاهر لابن عاصم الأندلسي مصدراً للمزاح)[1]

رسالة ماجيستير للباحث (شكرو دِنشر) بإشراف الدكتور شنر شاهين، تتألف من مقدمة وتمهيد وثلاثة أقسام وفصلين، وتقع في (١١٢) صفحة. ذكر سبب اختياره الموضوع وهو رغبته في التعرف إلى الأدب الأندلسي بعامة وفن المزاح بخاصة، وأنه نتاج بيئة نعمت بطبيعة ساحرة، وخضرة وارفة، وجمال زخار يخلب الألباب، في ظلاله نعم الأندلسيون بلذائذ الحياة ومتعها، وتقلبوا بين شتيت الفنون التي تبرَّجَتْ عن مباهجَ ومفاتن، وكان الأدب مجتمعَ تلك الصور، ومنها صور المزاح في مجتمعٍ هانئٍ سعيد. نشد الباحث ضالته فوجدها في حدائق الأزاهر؛ معرِضًا حافلا، ومعينًا ثرًّا، وواحةً غناءَ لهذه الفن الأدبي الجميل.

تحدث في التمهيد عن ابن عاصم نسبًا ومولدًا ونشأةً وآثارًا علمية، مبينًا غرض المصنف منه وإلى المصادر التي اعتمد عليها في جمع مادته وقد قدمه هدية للسلطان يوسف الثاني في الدولة النصرية في غرناطة ملوك بني الأحمر النصريين، إذ كان وزيرًا لهم وقاضيًا، ثم ذكر قيمة الكتاب بين نظائرَ له في بابه، وأثرَه في الأدب الإسباني قديمًا وحديثًا، وختم بذكر منهجه وأقسامه. وأعانت الباحث في التمهيد الموسوعة الإسلامية المدونة بالتركية، لكنه اعتمد بشكل رئيس على ما كتبه الدكتور «أبو همام» عبد اللطيف عبد الحليم -محقق الكتاب- عن حياة المصنف، وأنه كان قد اعتمد على ثلاث نسخ؛ الأولى من فاس، والثانية من دار الكتب المصرية، والثالثة من الاسكوريال، وكانت الأخيرة أصلًا بلغ (٢٤٦) صفحةً.

وأشار إلى أن الأندلسيين درجوا على تقسيم كتبهم وتسميتها بـ(حدائق) وكذا فعل ابن عاصم؛ إذ قسمه إلى ست حدائق، في كل حديقة أبواب تختلف أعدادها فيها، فالحديقة الأولى تحتها ثلاثة أبواب، والثانية خمسة أبواب، والثالثة ثلاثة أبواب، والرابعة والخامسة لا أبواب تحتهما، والسادسة تحتها ثلاثة أبواب، وخلت النكت من أي تعليق.

الفصل الأول: (الشخصيات الفكاهية في الأدب) وقسَمَه قسمين:

أ- الشخصيات الفكاهية: قسم الباحث الفصل إلى أقسام، ولكل قسم اسم ثم استخرج لكل قسم النكت والملح والطرائف الخاصة به شارحًا ومعلقًا، فكان أمامنا: (الحمقى والمغفلون) ثم (الحمقى المشهورون) و (الأطفال الحَمقى) و (المعلمون في الكتَّاب) و (الأذكياء من الرجال والأطفال والحيوانات) ثم (البخلاء) و (الأعراب) و (الطفيليون) و (الأكلة) و (مدعو النبوة) و (اللصوص) و (الشحاذون) و (الثقلاء) و(المكفوفون) و (الدِّمام) و (السكارى) و (المخنثون).

(1) Şükrü Dinçer, *Bir Mizah Kaynağı Olarak İbn ʻÂsım el-Endelüsî'nin Hadâiku'l-Ezâhir Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017).

ب- أسماء الشخصيات الفكاهية في حدائق الأزاهر: ومنهم أشعب وأبو نُوَاس وأبو العيناء وجَمَّاز ومُزيد والفرزدق وأبو دُلامة وجحا.

كان الباحث يختار النكتة من حدائق الأزاهر ويبحث عنها في مظانّها ويوثقها من مصادرها، ثم يشرحها ويعلق عليها، معتمدًا على كتب عربية قديمة كالبصائر والذخائر والصناعتين وجمهرة الأمثال للعسكري والعقد الفريد وطبائع النساء لابن عبد ربه، وأخبار الظُّرَّاف وأخبار الحمقى والمغفلين والأذكياء وأخبار النساء لابن الجوزي، وبهجة المجالس وأنس المجالس لابن عبد البر، والبيان والتبيين والحيوان والمحاسن والأضداد والتاج في أخلاق الملوك والبخلاء للجاحظ، والكشكول للعاملي، ونور القبس للمرزباني، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان الأندلسي، وثمرات الأوراق في المحاضرات لابن حِجَّةَ، والمستطرف في كل فن مستظرف، ومحاضرات الأدباء، ومطالع البدور في منازل السرور للبهائي الغزولي، وثمار القلوب في المضاف والمنسوب للثعالبي، ونشوار المحاضرة للتنوخي، والتطفيل وتاريخ بغداد، وإعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس للأتليدي، وجمع الجواهر في الملح والنوادر للحصري، وأدب الكتَّاب للصولي، والأجوبة المسكتة لابن أبي عون.

الفصل الثاني: (المزاح الديني) وقسمه إلى عشرة أقسام؛ هي: الأئمة والمؤذنون والزهاد والمتصوفة والفقهاء والقضاة والقُصاص. المُلَحُ المقتبسة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. المزاح في المناظرات المذهبية. النكت في المفاخرة. النكت في التحقير. الأجوبة المزاحية المنقذة. المزاح بالنحو. المزاح على النساء. المزاح الماجن.

واعتمد فيه على الآنف ذكرها مضيفًا إليها: طيب المذاق من ثمرات الأوراق لابن حجة، ومختارات من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور للرقيق القيرواني، وتهذيب الكمال للحافظ المِزِّي وكنز العمال في سنة الأقوال والأفعال للمتقي الهندي، ومعاهد التنصيص على شروح التلخيص للعباسي، والأمالي للزجاج النهاوندي. أما الكتب والمقالات التركية التي اعتمد عليها فاقتصرت على ثلاثة كتب وثلاث مقالات. وخلص إلى نتائج؛ منها:

- أن ابن عاصم كان مستقصيًا وهاضمًا للمصادر العربية حتى زمانه فجمع عبق الأزاهير وأودعها في كتابه، وما تسميته له بـ (حدائق الأزاهر) إلا من وحي صنيعه.
- أن ابن عاصم لم يُعْنَ بتنظيم كتابه، ولا بتقسيم أبوابه فخالف في عدد أبواب كل حديقة فجَرَتْ على غير نسق، وكذا خلط بين النكت فلم يلتزم نظامًا دقيقًا في تصنيفها، فبعض نكت الثقلاء وجدت في قسم البخلاء والعكس.
- أن حدائق الأزاهر تفرد ببعض نكت لم يجد الباحث ذِكْرًا لها في المظانِّ، وأخرى أخذها شفاهًا وروايةً.

٦- علي أحمد باكثير روائيًّا[١]

دكتوراه للباحث أدهم دمير بإشراف الدكتور محمد يالار، أجيزت سنة ٢٠١٨ وتتألف من مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة، وتقع في ٢٠٠ صفحة. كشف في المقدمة عن دوافع دراسته الموضوع وهو الإعجاب بروايات باكثير واتجاهه العروبي الإسلامي الذي يستلهم عبق الماضي التليد أملًا في مستقبل مجيد.

اتبع الباحث المنهج الوصفي فوصف روايات باكثير وصنفها إلى تاريخية وعاطفية. والمنهج التحليلي في تحليل اللغة والأسلوب والسرد والصورة الفنية، وعناصر الرواية وكيفية توظيفها في النص السردي، وكتب مقالا عن باكثير تناول فيه مجمل هذه القضايا.[٢]

تطرق في التمهيد إلى رسم صورة حياة لباكثير ومولده في إندونيسيا ونشأته وطفولته ومراحله العمرية التي درج عليها في إندونيسية واليمن والحجاز ومصر[٣]، وانعكاسات شخصيته ونفسيته على رواياته، والأبعاد التربوية والإسلامية في نظرته إلى الأدب الهادفة إلى إصلاح المجتمع، والاستلهام من التاريخ الإسلامي مواقف مضيئة بعثًا لتراث الأمة ونصرةً لها في قضاياها المصيرية.

اعتمد الباحث على الكتب العربية في استقاء معلوماتٍ عن باكثير، منها: الأدب العربي المعاصر[٤] وأفاد منه في بيان تأثر الأدب العربي بالأدب الغربي في الرواية، وأن بزوغ تباشير هذا الاحتكاك بدأ إبان البعثات العلمية إلى فرنسا والاطلاع على الآداب الغربية.

وجاء كتاب (الموروث وصناعة الرواية)[٥] مؤكدًا للفكرة ذاتها، وكان كتاب (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) وترجمة الرواية الفرنسية (مواقع الأفلاك في وقائع تليماك)[٦] كانا باكورة الأعمال وثمرة للتفاعل الثقافي العربي الغربي. أما فيليب دي طرازي في (تاريخ الصحافة العربية)[٧] فذكر أن مجلة (جنان) الصادرة في بيروت بعناية بطرس البستاني كانت تنشر كتابات أدبية ومنها الروايات، وهو ما أيده أديب مروة في (الصحافة العربية نشأتها وتطورها)[٨] فأفاد الباحث منهما في بيان مدى إسهام الصحف بدور فاعل في نشر مقاطع من بعض الروايات والإشارة إليها، كصحيفة (جورنال الخديوية) التي كانت تسمى (الوقائع المصرية).

---

(1) Ethem Demir, *Ali Ahmed Bâkesîr ve Romancılığı*, (Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018)

(2) Ethem Demir, “Alî Ahmed Bâkesîr’in Romanlarındaki Kadın Karakterlerin Analizi”, *Socıal Scıences Studies Journal*, 4/18 (Mayıs 2018) .

(٣) شعر علي أحمد باكثير الرؤية والفن، أطروحة دكتوراه، عبد القوي محمد الحصيني، جامعة صنعاء اليمن.

(٤) الأدب العربي المعاصر، شوقي ضيف، ط.٣، ١٩٩٢، ص١٦٩-١٧١.

(٥) الموروث وصناعة الرواية)، موجب العدواني، ط.أولى، دار الأمان، الجزائر، سنة ٢٠١٣.

(٦) مواقع الأفلاك في وقائع تليماك، دار الكتب والوثائق القومية، ترجمة: رفاعة رافع الطهطاوي، تقديم: صلاح فضل، ط.أولى، سنة ٢٠٠٩.

(٧) تاريخ الصحافة العربية، فيليب دي طرازي، بيروت، (مجلدان)، طبعة المكتبة الأدبية، سنة ١٩١٣م، مجلد٦٩: ١

(٨) الصحافة العربية نشأتها وتطورها، أديب مروة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠م.

وعن الأعمال التاريخية فقد مهد لها بالحديث عن التاريخ مستعينًا بما كتبه ابن خلدون في مقدمته في التعريف بعلم الاجتماع وأهميته في فهم دورة التاريخ وتطور المجتمعات[1]، وحين تحدث عن نشوء الرواية في أدب العرب والروائيين الغربيين أفاد مما كتبه جورجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية، ومما كتبه بطرس البستاني، وناصيف اليازجي، وأنطون فرح، ومحاولاتهم جمع العرب تحت راية العروبة لا تحت ظلال الإسلام، وهو ما أثار عبدالرحمن العشماوي فدفعه للرد في كتابه (الوقفة مع جورجي زيدان)[2] مبينًا إسهامات زيدان في الرواية من ناحية، ومفندًا مزاعمه وآراءَه من ناحية أخرى. وثمة مقال بعنوان: (حياة جورجي زيدان ومكانته في الأدب العربي الحديث)[3] تتبع فيه كاتبه النقد الموجه إلى زيدان فبين موقفه منه، لاسيما ما يتعلق بتعمده إغفال الجوانب الناصعة في تاريخ الإسلام، وقد أفاد الباحث من جملة هذه الآراء.

تحدث في الفصل الأول عن نشأة الرواية وانتقالها من الأدب الغربي إلى الأدب العربي وتطورها وتعدد أشكالها لا سيما الروايات التاريخية العربية والروائيين الذين سبقوا في المضمار كجورجي زيدان وبطرس البستاني وعادل كامل ونجيب محفوظ وعبد الحميد جودة السحار.

وتناول الفصل الثالث رواياته لغةً وأسلوبًا وحكايةً، واعتمد الباحث على ما كتبه عبد الله الخطيب في (روايات علي أحمد باكثير)[4] وما خطته إيمان الطحاوي في (مئوية باكثير)[5] في ترسيخه للغة الفصحى التي كتب بها كل أعماله، وانتقاده العامية ودعاتها وخطورتها على الوحدة العربية. وتناول التناصات فأفرد لها مبحثًا خاصًّا وساق أمثلة منه: (كيف يحاسبنا على النقير والقطمير؟)، (كال له الصاع بالصاع). كما رسم صورة لشخصية باكثير النفسية من خلال تعابيره العاطفية في رواياته: (يا روحي، يا حبيب قلبي، يا نور عيني). واستعماله الترخيم في ندائه زوجاته (يا سكين، يا عائش)[6]، مستعينًا بـ: (الأصول في النحو)[7].

كما أبان عن أسلوب التشبيه الذي أكثر منه في رواياته فـ (هي تتمايل في زينتها كالطاووس) و(تفوح كحديقة خضراء) معتمدًا على (البلاغة الواضحة)[8] في التشبيه وأركانه وأنواعه. وأفرد للأمثال مبحثًا؛ فأورد: (القريب قبل الغريب)، (إن الله يخلق من الشبه أربعين)[9]، وأشار إلى دلالاتها في السياق، وقارنها بنظائر لها في التركية لإيجاد

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٦، وفي رسالة الباحث ص ٢٠

(٢) الوقفة مع جورجي زيدان، عبد الرحمن العشماوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣م.

(3) Uzra Pervîn, “Hayâtü Corcî Zeydân ve Mekânetühü fi’l-Edebi’l-Arabiyi’l-Hadîs”, *Pakistan Journal of Islamic Research* Vol 15, 2015 .

(٤) روايات علي أحمد باكثير، عبد الله الخطيب، دار المأمون، عمان، الأردن، ٢٠٠٣م.

(5) www. bakatheer. com/news-details. php?id=170,24. 042017. .٢٠١٧/٠٤/٢٠

(٦) روايات (ليلة نهر) و(سيرة الشجاع) و(الفارس الجميل)، و(سلامة القس) لباكثير.

(٧) الأصول في النحو لابن السراج، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.

(٨) البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

(٩) رسالة الباحث ص٧٨.

علاقة بين الأمثال في الأدبين مستعينًا بكتب عربية كالأمثال للميداني، وآخر بالتركية[١]. ومن المباحث المهمة التي تناولها (المزاح في الأسلوب) واستلهمه من بحث عنوانه: (مفهوم المزاح ومكانته في الفن) منشور بالتركية[٢]، مؤكدًا على أن الهجاء من تقنيات الرواية عنده، ونقل عبارات من مثل: (يا عديم الشرف، يا فاسق، يا ابن الحرام، يا حقيرًا)[٣]، لكنه لم يكثر منه، وعزا ذلك إلى توجهه الإسلامي، مستعينًا ببحث منشور بالتركية[٤].

أما الفصل الرابع فحمل عنوان: (موضوعات رواياته) تناول فيه قضايا الأمة، فدعا إلى الجهاد والأخلاق، وعالج القضايا الاجتماعية كحقوق النساء ودور المرأة في المجتمع، وإصلاح التعليم، والثقافة بمجابهة الدعوة إلى العامية وضرورة الاستمساك بالفصحى، والفكرية الإصلاحية كدور الحكام والعلماء في إصلاح شعوبهم، وضرورة جمع الأمة على كلمة سواء كفكرة الجامعة الإسلامية التي كانت هاجسًا مسيطرًا على الزعماء الإصلاحيين كالأفغاني ومحمد عبده، وانتقد الشيوعية والرأسمالية والإقطاعيين والأوروبيين والتتار، ولاقى في سبيل أفكاره الإصلاحية عنتًا؛ فمنعت رواياته، وحُجبت مسرحياته.

وأفرد للكناية مبحثًا بين أن باكثير أكثر منها؛ من ذلك: «.. إن عبد الملك بن مروان الذي كان يدعوه الناس حمامة المسجد قد انقلب اليوم إلى كبش ابن مروان كبش نطَّاح)[٥]، وعقد مبحثًا للمجاز فأورد عبارات مجازية منها: (وجواده ينطلق به نحوها ينهب الأرض ويسابق الريح)[٦]، (وعاد إلى فراشه يستعطف النوم فعطف عليه قبيل الفجر)[٧] مستعينًا بكتب مثل: (البلاغة)[٨] و(علوم البلاغة)[٩].

أولى باكثير الحبكة اهتمامًا في رواياته، واستعان الباحث بكتب مترجمة إلى العربية تناولت هذا الجانب؛ منها: (الرواية من الحبكة إلى الطباعة)[١٠]. كما أن لباكثير منهجًا في اختيار الشخصيات، فلكل رواية شخصية محورية وشخصيات مساعدة، فاختار مصعب وعبد الله ابنا الزبير، وعبد الملك بن مروان وقطز والعز بن عبد السلام والظاهر بيبرس وشجاع بن شاور، واختار شخصيات نسائية مثل: سكينة بنت الحسين وزينب وغيرهما مستعينًا بكتب عربية[١١].

---

(1) Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler*, TDK Yayınları, Ankara, 1988, SS. 131-148 .

(2) İsmail Yardımcı, “Mizâh Kavramı ve Sanattaki Yeri*”*, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 2010, Sayı 2, s. 2 .

(٣) روايات: الفارس الجميل ص٢٦، وسلامة القس ص٥٣، ورسالة الباحث ص٨١.

(4) İbrahim Biricik, Hiciv Kavramı Açısından Ahmet Mithat Efendi’nin “Felatun Bey İle Rakım Efendi” Romanında Yanlış Batılılaşma, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 3, 2015, 88-55, 307-309

(٥) رسالة الباحث ص٨٢، نقلا عن الفارس الجميل ص٧٣.

(٦) رسالة الباحث ص٨٣. نقلا عن الفارس الجميل ص١٠.

(٧) رسالة الباحث ص٨٤، نقلا عن ليلة النهر ص٨٦.

(٨) Nusrettin Boleli, Belâgat, İstanbul, İfav Yayınları, 2006, s. 76.

(٩) قاسم، محمد أحمد، ومحيي الدين، الديب، المؤسسة الحديثة، طرابلس، ليبيا، سنة٢٠٠٣.

(١٠) Luranis Beluk، الرواية من الحبكة إلى الطباعة، ترجمة: صبري محمد حسن، دار الجمهورية، رمسيس، القاهرة، ٢٠٠٩م.

(١١) البحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، ط. المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠م.

وخلص إلى مجموعة نتائج منها:

- أن رواياته عالجت قضايا ومشكلات عصرية تتلاقى وأحداث الأمس، جماعها الوقوف ضد الأطماع الخارجية.

- أن باكثير أفاد من اللغة وعناصر الرواية وتقنياتها ووظفها في إنتاج النص فأظهر براعةً أدبية، ومقدرةً فنية.

- أن اختياره لشخصيات كان عن رغبة حقيقة في توحيد الأمة الإسلامية وجمع شتاتها لا عن اتجاه عرقي أو عروبي فقط.

خاتمة:

في نهاية هذا العرض آمل أن يكون البحث قد أجاب إجابات عملية شافية عن التساؤلات المطروحة سلفًا، وقد خلص إلى نتائج توخى فيها أن تكون في بؤرة النزعة العلمية التأليفية للرسائل وإبراز صورة اعتمادها على المنجز العربي؛ ومن هذه النتائج:

١) أن المنجز العربي كان حاضرًا في النماذج المختارة بصورة معجبة والاعتماد عليه كان مباشرًا سواء في استقاء المعلومات أو توثيقها أو مخالفتها حتى طغى ذلك على المراجع الأجنبية.

٢) تتسم مضامين الموضوعات في أغلبها مع طبيعة مناهج الدراسة الأدبية؛ بيد أن معالجتها اقتصرت على المنهج الوصفي وندرة المنهج التحليلي.

٣) ثمة قضايا في الرسائل كان ينبغي إعمال المنهج النقدي في تناولها، وهو ما لم يكن حاضرًا فيها.

٤) نلحظ غيابًا كاملًا -بشكل عام في جميع رسائل الكلية- للمنهج النفسي، والمنهج الفني، والمنهج التكاملي، والمناهج الأدبية الحديثة، ويعزى ذلك إلى عدم معرفة الباحثين بأصول المناهج وإجراءاتها وآليات إعمالها وتطبيقها في بحوثهم.

٥) ثمة بحوث لا تظهر فيها شخصية الباحث العلمية بمناقشة الآراء وتقليبها، والترجيح فيما بينها، وهذا مرده إلى ضآلة حصيلة الباحثين من الأدب العربي في سنوات الطلب وضعف تكوينهم العلمي.

٦) يلحظ أن عناوين الموضوعات تبتعد عن تناول قضية أدبية أو تحليل ظاهرة معينة أو عقد مقارنات وإقامة موازنات، بل إن أكثرها يتجه إلى تناول شخصية أدبية ومكانتها في الأدب العربي، ولا ضير، لكنا نجد معظم صفحات البحث تفيض في سرد الجوانب الشخصية أكثر من اتصالها بقضايا علمية لديه أو ظواهر فنية ونزعات إنسانية تحمل أفكارًا وآراءً جديدة تفيد البحث العلمي.

جدول إحصائي بعناوين الرسائل المجازة في كلية الإلهيات جامعة أولوداغ منذ إنشائها حتى حزيران٢٠١٩

الرقم	العنوان	الباحث	التاريخ	صفحة
١-	مصطفى صادق الرافعي ومكانته في الأدب العربي في القرن العشرين.	آرول آي يلدز	١٩٧٨	١٦٠
٢-	مصطفى لطفي المنفلوطي حياته وآثاره ومكانته في الأدب العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين.	عثمان آشجي أوغلو	١٩٨٣	٢٦٨
٣-	جهود اللاكسوغرافيا (المعجمية) العربية عند الأتراك.	خلوصي قيليج	١٩٨٤	١١٦
٤-	الحاكم الترمذي وكتاب الأمثال من الكتاب والسنة.	صلاح الدين يلماز	١٩٨٤	مجلدان
٥-	سعد الدين التفتازاني ومكانته في اللغة العربية وبلاغتها.	دورصون حزر	١٩٩٣	١١٤
٦-	توفيق الحكيم ومكانته في المسرح العربي الحديث.	إسماعيل جولر	١٩٩٧	١٨٦
٧-	مي زيادة: مكانتها وأثرها في الأدب العربي في القرن العشرين.	حسن طاش دلان	٢٠٠٠	١٧٣
٨-	تعليم اللغة العربية في مؤسسات التعليم العالي في تركيا (نموذج كليات الإلهيات).	محمود قرجا	٢٠٠٠	٢٩٥
٩-	جبران خليل جبران ومكانته في الأدب العربي المعاصر.	حسين جنداي	٢٠٠٢	٢٠٧
١٠-	الفكاهة في العصر العباسي الثاني.	يوسف دوغان	٢٠٠٣	٢٥١
١١-	زكي مبارك ونقده الأدبي	فرحت يلماز	٢٠٠٣	١٧١
١٢-	ضياء الدين ابن الأثير ونقده الأدبي.	جنيد محمد شمشك	٢٠٠٤	١٩٥
١٣-	جبرة إبراهيم جبرة ومكانتها في الأدب العربي في القرن العشرين.	فاطمة بتول خوشكور	٢٠٠٥	٣٠٩
١٤-	المدارس النحوية العربية.	صالح قيزقلي	٢٠٠٥	٢٤٢
١٥-	غريب القرآن من ناحية ظاهرة التعريب في اللغة العربية.	عمر أجار	٢٠٠٧	٣١٩
١٦-	التصوير الفني في القرآن.	فاطمة قواق	٢٠٠٨	٣٣٨
١٧-	الأخفش الأوسط ومكانته في النحو العربي من خلال كتابه «معاني القرآن».	أيخان قايا	٢٠١٤	٢١٦
١٨-	أبو حاتم الرازي وكتاب الزينة: مكانته وأهميته في تاريخ علم الدلالة.	منصور تيفور	٢٠١٦	١٦٨
١٩-	الشخصيات الفكاهية والعناصر المزاجية في جوامع الحكايات ولوامع الروايات للعوفي	أمين أوغوز	٢٠١٧	١٩٥

٢٠-	عبد الرحمن منيف روائيًّا.	عدنان أرسلان	٢٠١٧	٢٥٩
٢١-	المعجمات العربية التركية في العصر العثماني، محمد مصطفى الواني وترجمته لصحاح الجوهري أنموذجًا.	أحمد إحسان دوندار	٢٠١٧	٢٩٩
٢٢-	أثر مدرستي الكوفة والبصرة في (شرح أشعار الجاهلية) للأنباري.	سيف الدين هاروني	٢٠١٨	٢٠٠
٢٣-	الاقتباس من النص القرآني وأثره في تشكيل المزاح في الأدب العربي القديم.	محمد أفيل	٢٠١٨	١٦٨

الماجيستير

١-	ابن خالويه وجهوده في إعراب القرآن.	إسماعيل جولر	١٩٩١	٩٧
٢-	تعليم اللغة العربية في ثانوية الأئمة والخطباء وتحليل مقررات اللغة العربية فيها.	محمود قرجا	١٩٩٢	١٠٢
٣-	أبو جعفر النحاس ومعاني القرآن.	فكري كوناي	١٩٩٤	١٧٦
٤-	أبو العتاهية حياته وتخريج أشعاره الزهدية.	أمينة أسن	١٩٩٥	٧١
٥-	تحقيق كتاب «الإفادة لأنبوب البلاغة « لخضر بن محمد.	حسين جنداي	١٩٩٥	١٧٤
٦-	روائية جورجي زيدان التاريخية وروايته «الانقلاب العثماني».	شنر شاهين	١٩٩٩	١٤١
٧-	نجيب محفوظ وتقييم رواياته الثلاث.	جنيد محمد شمشك	١٩٩٩	١٤٤
٨-	الجاحظ: حياته وآثاره دراسة تحليلية لشخصيته من خلال كتابه البخلاء.	فاطمة بتول خوشكور	١٩٩٩	١٧٠
٩-	الجملة في اللغة العربية وطرق صياغتها.	نظام الدين إبراهيم	١٩٩٩	٧٢
١٠-	نظرية الأدب الإسلامي في الأدب العربي الحديث.	محمد يلماز	١٩٩٩	١٢٠
١١-	مكانة ابن هشام في النحو العربي.	سفر حسنو	٢٠٠٠	١٥٠
١٢-	صورة العثمانيين والأتراك في الأدب العربي الحديث.	خديجة أرسلان	٢٠٠٠	٢٣٠
١٣-	المدخل إلى النقد الأدبي في الأدب العربي.	بلال طوبارلاك	٢٠٠٠	٢٣١
١٤-	تعدد المعنى في اللغة العربية.	عمر أجار	٢٠٠٢	مجلدان
١٥-	خليل الصفدي ومكانته في اللغة العربية.	أمان مراد يازكوليو	٢٠٠٢	٩٧+٧
١٦-	الأضداد في اللغة العربية وتحليل كتاب «الأضداد» للأنباري.	فاطمة قواق	٢٠٠٣	١٥٠
١٧-	مشكل إعراب القرآن للقيسي دراسة تحليلية.	إبراهيم دورماز	٢٠٠٤	١١٨
١٨-	المقامة في الأدب العربي ونماذج من المقامات.	أحمد جودت قره جه	٢٠٠٥	١١٠

١٩-	تحقيق كتاب «سر العربية» لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي.	حسن كون دوغدي	٢٠٠٦	١٣٠
٢٠-	نشأة اللغة العربية القديمة ومجال استعمالها.	سودة ألان	٢٠٠٨	٩٤
٢١-	تاريخ اللغة العربية وظاهرة الازدواج في اللغة العربية.	سيف الدين هاروني	٢٠١٠	١٢٧
٢٢-	ابن الوراق وآراؤه في علل النحو.	منصور تيفوروف	٢٠١٠	٩٥
٢٣-	بهاء الدين السبكي ومكانته في علم البلاغة.	ألف نور دورموش	٢٠١١	١٣١
٢٤-	بشار بن برد ومكانته الشعرية في عصره.	أسان بوشد	٢٠١١	٩٥
٢٥-	خليل مردم بك ومكانته في الأدب العربي في القرن العشرين.	محمد كوكلو داغ	٢٠١٤	١١٨
٢٦-	اللغة العربية وجودها وموقفها في بوسنة هرسك ومنطقة سانجق من العهد العثماني حتى اليوم.	نسيب بابيج	٢٠١٤	٢٤٨
٢٧-	تقنية الرواية في: (سباق المسافات الطويلة) عند عبد الرحمن منيف.	خديجة أرباي	٢٠١٥	١٩٩
٢٨-	ابن سنان الخفاجي ومكانته في البلاغة العربية في ضوء كتابه سر الفصاحة.	فيجان أيوب أوغلو	٢٠١٥	١٠٥
٢٩-	خليل خلقي أفندي وكتابه مقتطف الأزهار في نظام إظهار الأسرار.	أكاي سادات	٢٠١٦	١٠٠
٣٠-	الزهد في شعر محمد الأمين الدِّيابي.	عبدالصمد يعقوب	٢٠١٧	٧٥
٣١-	مكانة جماعة الديوان في الأدب العربي الحديث.	صالح زور	٢٠١٧	١٠٠
٣٢-	عبد القادر الفاسي الفهري وجهوده اللغوية.	هلال أوزدمير	٢٠١٧	١٠٢
٣٣-	عائشة الباعونية حياتها وشعرها.	أمينة أوغوزونور	٢٠١٧	١٢٣
٣٤-	الشيخ إبراهيم اليازجي حياته ومؤلفاته وإسهاماته في اللغة العربية.	نسرين دورسون	٢٠١٩	١٠٠

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- أبو سويلم، أنور، **أبو العيناء حياته ونثره وشعره ونوادره**، دار عمار، عمان، الأردن، ط. ١، سنة ١٩٩٠م.
- البحراوي، حسن، **بنية الشكل الروائي**، ط١. المركز الثقافي العربي.
- الجسر، باسم، **أمين الريحاني رائد تقدمي من بلادي**، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦م.
- الحصيني، عبد القوي محمد، **شعر علي أحمد باكثير الرؤية والفن**، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء اليمن.
- الخطيب، عبد الله، **روايات علي أحمد باكثير**، دار المأمون، عمان، الأردن، ٢٠٠٣م.
- خياط، خليفة، **تاريخ ابن خياط**، تحقيق: العمري، أكرم ضياء، الرياض، دار طيبة، ط. ٢، ١٩٨٥م.
- الراوي، حارث طه، **أمين الريحاني جوانب شخصيته وأثره في نهضة العرب**، دار الريحاني، بيروت، ١٩٥٨.
- الريحاني، ألبرت، **أين تجد أمين الريحاني**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ١ ، ١٩٧٩م.
- الريحاني، أمين، **خالد**، ترجمة: أسعد رزق، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط. أولى، ١٩٨٦م.
- الشامي، يحيى، **نوادر أبي دلامة وأبي العيناء**، ط. ١ ، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٢م.
- ضيف، شوقي، **الأدب العربي المعاصر**، دار المعارف، ط. ٣، ١٩٩٢م.
- طرازي، فيليب دي، **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت، (مجلدان)، طبعة المكتبة الأدبية، سنة ١٩١٣م
- العبودي، محمد بن ناصر، **أبو العيناء اليمامي**، دار اليمامة، سنة ١٩٧٨م.
- العدواني، موجب، **الموروث وصناعة الرواية**، دار الأمان، الجزائر، ط. ١، ٢٠١٣.
- العشماوي، عبد الرحمن، **الوقفة مع جورجي زيدان**، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣م.
- عصام، محفوظ، **أمين الريحاني رائد نهضوي من لبنان ذكرى ميلاده العاشرة بعد المائة**، اتحاد الكتاب اللبنانيين، دار العلم للملايين ١٩٨٨م.
- فروخ، عمر، **تاريخ الأدب العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥.
- القوَّال، أنطوان، **ديوان أبي العيناء**، ط. ١ ، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
- كمال باشا زاده، **تفسير ابن كمال باشا**، تحقيق: ماهر أديب حبوش، (٩) مجلدات، طبعة إرشاد، اسطنبول.
- لورانس بيلوك، **الرواية من الحبكة إلى الطباعة**، ترجمة: صبري محمد حسن، دار الجمهورية، رمسيس، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- مرهون، ابتسام، **أبو العيناء الأديب البصري الظريف**، دار القبس، الكويت، ط. ١، ١٩٨٨م.
- مروة، أديب، **الصحافة العربية نشأتها وتطورها**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠م.
- مطر، أكرم، **نوادر أبي العيناء**، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م.
- المقدسي، أنيس، **الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة**، دار العلم للملايين، ط. ٣، ١٩٨٠م.
- نسيب، أملين، **نوادر قراقوش وأبي العيناء**، دار العلم للملايين، ١٩٩٤م.
- هوجا، سعدالدين أفندي، **تاج التواريخ**، عصمت بارمكسيز أوغلو، وزارة الثقافة، أنقرة ٤، ١٩٩٢.

المراجع الأجنبية

Mehmet Yalar, el-Hatîp el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri, (Doktora, Bursa Uludağ Üniversitesi, 1997), (Bu tez, 1998 yılında Emin yayınları tarafından kitap şeklinde basılmıştır.)

Şükrü Dinçer, Bir Mizah Kaynağı Olarak İbn ‘Âsım el-Endelüsî’nin Hadâiku’l-Ezâhir Adlı Eseri, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017).

-Muhammed Faruk Çakır, Abbâsî Sarayının Hazırcevap Nedîmi: Ebü’l-‘Aynâ (Hayatı- Mizahçılığı- Nükteleri), (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018)

Hadaiku ş Şekaik (Şekaik-i Nu maniyye Tercümesi) Çağrı Yay. ,(nşr. Hz. Abdülkadir özcan) ,istanbul ,1989 .

Hasan Taşdelen, «Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belagatla İlgili Görüşleri». 36

Selami Bakırcı,EBU,S- SUUD EFENDİ’NİN KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN,A MERSİYESİ,EKEV AKADEMİ DERGSİ Yıl: 7 Sayı: 16 Sayfa 197 ,(Yaz 2003) .

Ethem Demir, Ali Ahmed Bâkesîr ve Romancılığı, (Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018)

Ethem Demir, «Alî Ahmed Bâkesîr’in Romanlarındaki Kadın Karakterlerin Analizi», Socıal Scıences Studies Journal, 4/18 (Mayıs 2018) .

Ömer Asım Aksoy, Atasözleri ve Deyimler, TDK Yayınları, Ankara, 1988, SS. 131-148 .

İsmail Yardımcı, «Mizâh Kavramı ve Sanattaki Yeri», Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl
2010, Sayı 2, s. 2 .

İbrahim Biricik, Hiciv Kavramı Açısından Ahmet Mithat Efendi’nin «Felatun Bey İle Rakım Efendi» Romanında Yanlış Batılılaşma, CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 3, 2015, 88-55, 307-309

Uzra Pervîn, «Hayâtü Corcî Zeydân ve Mekânetühü fi’l-Edebi’l-Arabiyi’l-Hadîs», Pakistan Journal of Islamic Research Vol 15, 2015 .

Abstract:

«Scientific studies about Arabic literature in The «Ilahiyat» Faculty at UluDag University, Analytical study For selected samples» This is the headline of this research which sheds light on part of the Modern Arabic-Turkish Studies: To demonstrate the extent to which Turkish researchers benefit from Arabic literature, To indicate the extent of the presence of the Arab accomplished works whether ancient or modern, and their dependence on it in their studies. The research followed three approaches: **procedural;** Represented in the comprehensive and full survey of the studies from 1978 to 2019 and then classified according to their subjects in the form of (panorama) reflect a small part of its nature in Turkish universities, then selected six samples out of the whole collection that reaches fifty-seven scientific studies, Taken into account during the selection; the diversity of the ages of Arab literature on the one hand; and representation of its types on a second hand.

The analytical approach as been represented in the presentation of the contents of the studies, explaining their nature and trends, analyzing their topics, showing how much they’re influenced by what has been achieved in the Arab literature, pointing out to the approaches followed by researchers, and how to address the issues of Arabic literature.

The critical approach was to comment on the studies with critical comments, to show the role of the original Arabic literature therein compared to the translated books, and then regulate the studies in the light of the literary research methods used to address such issues and the extent of the researcher's commitment or deviation from the optimal approach in the Arab literature.

Then concluded with the most important findings, along with a statistical glossary of the studies of the college, and the most important Arab and foreign references.

المنجز العربي النحوي عند بروكلمان

حنان محمد أحمد أبو لبدة

أستاذ اللغة والنحو المساعد بجامعة الملك خالد بأبها

ملخص

يتناول البحث المنجز العربي النحوي عند بروكلمان، وذلك بالوقوف على آرائه التي قدّمها في معالجته لقضايا مهمة في النحو العربي، بالمناقشة والتحليل والتقويم، كآرائه في جهود أبي الأسود الدؤلي في نشأة النحو، وتحديد مؤسس النحو العربي، والتأثيرات الأجنبية فيه، وبدايات نشأة الخلاف النحوي.

ويسعى البحث إلى إبراز جهود بروكلمان في التأريخ للمشتغلين بعلم النحو، وذكر مصنفاتهم فيه، وتوضيح منهجه في ذلك، وبيان أثر هذه الجهود في توجيه الدارسين والباحثين.

ونظرًا لأهمية دراسة آراء العلماء المستشرقين في المنجز العربي النحوي أوصت الدراسة بتناول بحوث نحوية تعكس آراءهم مثل: رأي (رايت) أو (برجشتراسر) في نظرية العامل، ومثل: (أثر آراء بروكلمان في الباحثين العرب).

كلمات مفتاحية

أصالة النحو، الببليوجرافي، التأثيرات الأجنبية، الخلاف، القياس.

مقدِّمة

حظيت لغتنا العربية بتراث أدبي ولغوي ضخم، من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا، وكان لهذا التراث أثر واضح في تكوين ركب الحضارة الإنسانية، بما زخر به من إبداع وابتكار في مضمونه الأدبي واللغوي.

ومن مظاهر أثر تراثنا عند غير العرب عناية العلماء والباحثين منهم بهذا التراث بالدرس والتحقيق، والنقد والترجمة.

ومن الجدير بنا أن نرى انعكاس تراثنا وإبداعنا اللغوي والأدبي في دراسات الباحثين من غير العرب؛ لبيان تصوّرهم لما حمله من فكر وقيم إنسانية، من جهة؛ ولتقويم هذه الرؤية لتراثنا اللغوي والأدبي من جهة أخرى، وتوضيح ما تضمنته من أحكام، قد تنمُّ عن دقة في النظر، أو تسرُّع في الأحكام، أو قد تظهر مشوبة بالتحيز.

مع استقصاء الملامح الأساسية لمناهجهم في عرض ما قدّموه.

ولتوضيح نموذج من هذه الرؤية جاءت هذه الدراسة تتناول رؤية المستشرق (بروكلمان) في المنجز العربي النحوي، من خلال ما ظهر في كتابه (تاريخ الأدب العربي)، في القسم الخاص بـ(علم العربية)، واخترتُ رؤية (بروكلمان) في المنجز العربي النحوي تحديدًا؛ لما لمست من أثر لكتابه (تاريخ الأدب العربي) في توجيه الباحثين والدارسين العرب، باعتمادهم الكبير عليه، ولما لقيه من انتشار وأثر في الأنشطة العلمية للمراكز البحثية.

أمًّا تناول موضوع الدراسة فجاء على النحو الآتي:

- تمهيد: تضمن ثقافة بروكلمان التي أثرت في بناء شخصيته الفكرية.
- آراء بروكلمان في المنجز العربي النحوي، وهي:
  1. أوَّل من وجّه العرب إلى الاشتغال بالبحوث العربية.
  2. أصالة النحو العربي.
  3. مؤسس علم النحو العربي.
  4. بدايات نشأة الخلاف.
- منهج بروكلمان في التأريخ للمشتغلين بعلم النحو، ومصنفاتهم فيه.

واتبعت المنهج الوصفي التحليلي في مناقشة قضايا البحث.

تمهيد

نشأة بروكلمان

ولد (كارل بروكلمان) في السابع عشر من سبتمبر عام (١٨٦٨م)، في مدينة روستوك، وكانت وفاته في السادس من مايو عام (١٩٥٦م)، في مدينة هال (يوهان فك، ١٩٥٧م، ٢٥).

كان أبواه مختلفين في المزاج والثقافة، فأبوه تاجر، وأمه تتمتع بموهبة وذكاء واضح، وتتصف برقة الإحساس بتعاطفها مع الأشياء؛ لذا فقد كان لتلك السمات أثر واضح في ابنها الذي أولته حبها ورعايتها (علي شلق، ٢٠٠١، ٢٢٨)، وقد أكد بروكلمان فضل والدته حين كانت تطلب منه وهو في المدرسة أن يقرأ لها مؤلفات جميع الكتاب الألمان، بالإضافة إلى الروايات التاريخية، فكان لهذه القراءات أثر في اتساع ثقافته العامّة.(كامل عياد، ١٩٨٥، ٤٢٩).

أما بداية عنايته بالشرق فكان مصدرها قراءاته في مجلة الكرة الأرضية (جلوبس) ومجلة العالم الخارجي (Ausland)، وهما من أهم المجلات الجغرافية آنذاك، فكانتا تعرضان الاكتشافات العجيبة في آسيا وافريقيا، وراحت أحلامه تمتد، مصحوبة بمشاعر حب السفر والمغامرة، وعزم على دراسة لغات الشرق قدر استطاعته، وقد كانت بداية دراسته للغات الشرقية: العربية، والعبرّية، والآرامية، والسريانية، حين كان طالبًا في الثانوية (علي شلق، ٢٠٠١، ٢٢٨)، وبعدها التحق بجامعة روستوك، في مدينته، ودرس في جامعتي برسلاو وإستراسبورج، ولم يدرس في هذه الجامعات اللغات السامية وحسب، وإنما درس اللغة الفارسية والتركية والقبطية، بالإضافة إلى اللاتينية واليونانية والتاريخ (يوهان فك، ١٩٥٧، ٢٥).

أثر أساتذته

ذكر بروكلمان في سيرته الذاتية مدرِّسَين في الصفوف الوسطى كان لهما الأثر في إقباله على العلم، وفي ثقافته أيضًا، الأول: مدرس اللغة الألمانية (كرن) كان من كتّاب الشباب المحبوبين، وكانت قصصه ورواياته، تروي ظمأ الشباب إلى المغامرات في بلاد الشرق، والثاني: (شتريليتس) كان متميزًا في اللغات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية (كامل عياد، ١٩٨٥، ٤٢٧).

أمَّا في دراسته الجامعية فقد أفاد من أعلام المستشرقين، وأشهرهم نولدكه[١]، الذي كلفه بدراسة (العلاقة بين كتابي ابن الأثير، والطبري: الكامل في التاريخ، وكتاب (أخبار الرسل والملوك)، وكانت الدراسة للحصول على إجازة الدكتوراه، وقد تمت دراسته، وحصل على إجازة الدكتوراه عام (١٨٩٠) (علي شلق، ٢٠٠١، ٢٣٠)، من جامعة إستراسبورج، (يوهان فك، ١٩٥٧، ٢٥).

عمله الأكاديمي

بعد حصوله على إجازة الدكتوراه، أصبح أستاذًا مساعدًا في جامعة إستراسبورج، ثم أستاذًا مساعدًا في جامعة برسلاو عام (١٩٠٠م)، ثم مدرسًّا في قسم اللغات الشرقية بجامعة كينجزبرج، ثم مدرسًّا في جامعة (هال) عام (١٩١٠م)، ثم إلى جامعة برسلاو عام (١٩٢٣م)، ثم عاد إلى مدينة (هال) عام (١٩٣٥م)، وظل يدرس في جامعتها إلى أن توفي (يوهان فك، ١٩٥٧، ٢٥).

تميُّزه في البحث وإنتاجه العلمي

تميَّز بروكلمان بكثرة نشاطه وغزارة إنتاجه[٢]، كان مؤمنًا بالثقافة العربية مقدِّرًا لها، فأمضى عمره في دراسة أدب العرب وتاريخهم وحضارتهم، بصبر ومثابرة، فأنتج عددًا من الدراسات وعلى رأسها كتاب (تاريخ الأدب العربي)، الذي ذاع صيته، وخلد اسم صاحبه، ويعد بروكلمان من أكثر المستشرقين المعاصرين ذكرًا، والسبب يعود إلى كتابه هذا؛ لما تضمنه من بحوث ببليوجرافية[٣]، تمثل أداة نافعة للدرس، ومنارة تنير درب للباحثين (مدكور، ١٩٦٩، ١٢).

ومن مظاهر عنايته بتاريخ العرب تأليفه كتاب (تاريخ الشعوب الإسلامية)، ترجم إلى العربية والإنجليزية والفرنسية والبولونية والتركية، مما يؤكد قيمته في الثقافة العالمية (يوهان فك، ١٩٥٧، ٢٥).

---

(١) (١٨٣٦- ١٩٣٠)، ولد في هامبورج، وتعلم اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية على إيفالد، وحصل على الدكتوراه (١٨٥٦م)، (العقيقي، ١٩٦٥، ٧٣٨).

(٢) ذكر العقيقي مجمل مصنفاته، متضمنة تراجم من روى عنهم والمخطوطات التي أحصاها في مكتبات أوروبا، ومؤلفاته في اللغات الشرقية، العربية والآرامية والأشورية والسريانية، وغيرها، والدراسات التي أسهم بها في دائرة المعارف الإسلامية، ومنها: أبو فرج الأصبهاني، وأبو فراس، والأخفش....... الخ (العقيقي، ١٩٦٤، ٧٧٨-٧٨٣).

(٣) يذكر أغلب الدارسين أن الببليوجرافيا كلمة يونانية الأصل كانت تدل على نسخ المخطوطات أو الكتب عمومًا، ثم أصبحت تدل على حصر الكتب ووصفها، ووضع قوائم لها (بنين، ١٩٩٣م، ١٩٢)، ومن الباحثين من يسميها البحث المرجعي، وهو يعني "إعداد سجل علمي للإنتاج الفكري المكتوب سواء كان مخطوطًا أو مطبوعًا" (الأنصاري، ٢٠٠٢، ٦٦).

وصف العقيقي إنتاجه العلمي بالموضوعية والعمق والشمول والجدة (العقيقي، ١٩٦٥، ٧٧٨)، بينما نجد شوقي أبو خليل يعدّ دراسة حول كتاب بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية)، يرد على افتراءاته ودسائسه، على حدّ قوله (شوقي، ١٩٨٧، ٧).

والحقّ أن إطلاق حكم على إنتاجه بالموضوعية والعمق، أو بالافتراءات والدسائس وغير ذلك، يتطلب النظر والتدبر في ما ذهب إليه في كل مصنفاته، وهو أمر لم أبلغه.

وغايتي أن أتناول آراءه في المنجز العربي النحوي المذكور في كتابه (تاريخ الأدب العربي).

آراء بروكلمان في المنجز العربي النحوي

- **أوَّل من وجَّه العرب إلى الاشتغال بالبحوث العربية:**

يرى بروكلمان أنَّ ما نسب إلى أبي الأسود وتلاميذه، من دور في وضع أصول النحو العربي يُعدّ من قبيل الأساطير (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/ ١٢٣).

وأرى أن هذه المقولة تجانب الصواب لما يأتي:

يتفق المؤرخون متقدمون ومتأخرون على أنّ واضع النحو العربي من رجال العصر الإسلامي، غير أنهم يختلفون في مَنْ وضعه[1].

وقد أجمع متقدمو المؤرخين من أصحاب الطبقات والمعاجم، وكذلك المتأخرون عدا الأنباري على القول بأن أبا الأسود الدؤلي هو واضع أصول النحو العربي (الطنطاوي، ٢٠١١، ٢٩).

كما أنهم أجمعوا على القول بأنه ابتكر نقط المصحف، وكان ذلك بداية للفت الأنظار إلى حركات الإعراب في أواخر الكلمات، وحركات الإعراب هي مادة النحو (المسدي، ١٩٨١، ٩٣).

ولعل ذلك جاء مكملًا لما قام به من وضعه لأصول النحو العربي (الطنطاوي، ٢٠١١، ٣١)؛ وإن لم تكن غايته الكشف العلمي عن الظاهرة اللغوية، فإنّ عمله كان لمنع اللحن الناجم عن تفاعل العجم مع اللغة العربية، فكان غرضه دينيًّا، يهدف إلى النطق السليم للغة؛ للحفاظ على لغة القرآن الكريم (المسدي، ١٩٨١، ٩٣).

ويذكر محمود شاكر صفات أبي الأسود الدؤلي رحمه الله في أنه حكيم فصيح ذكي موفق الرأي، وهي صفات سمت به ليكون الواضع الأول لعلم النحو (بوعود، ٢٠١٨، ١٠١) علاوة على ذلك فهو محترف في تعليم العربية، ومشهور باهتمامه الكبير بالقرآن الكريم (عمايرة، ١٩٩٢م، ٤٧-٤٨).

وقد تتلمذ عليه في علم النحو جماعة ومنهم: عنبسة بن معدان، وميمون الأقرن، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر، وعبدالله بن أبي إسحق (بوعود، ٢٠١٨، ١٠١).

---

(١) فمنهم من يرى بأن واضعه الإمام علي كرم الله وجهه، ومنهم من يرى بأنه أبو الأسود الدؤلي، ومنهم من يعزو ذلك إلى نصر بن عاصم الليثي أو عبدالرحمن بن هرمز (الطنطاوي، ٢٠١١، ٢٣).

هذا ما يؤيد القول بأن أبا الأسود واضع أصول النحو العربي، ويضاف إليه إجماع العلماء القدامى بعدم ذكرهم لمؤثرات أجنبيّة في هذه النشأة (عمايرة، ١٩٩٢، ٤٧).

- **أصالة النحو العربي**

ذهب عدد من المستشرقين الغربيين إلى الطعن في أصالة النحو العربي، والقول بأن العرب تأثروا باليونانيين والهنود والسريانيين في بداية تأليفهم لأصول النحو العربي، ومن الباحثين المحدثين من العرب من أيّد ما ذهب إليه المستشرقون في التشكيك بأصالة النحو العربي، والقول بتأثر نشأة النحو العربي بالثقافات الأجنبية، ومنهم من رفض هذه المقولات وقال: إن النحو العربي لم يتأثر بثقافات أجنبية (عبد الرزاق، ٢٠١٧، ٥٧).

والذي يعنيني في هذا المقام الوقوف على آراء بروكلمان في هذه المسألة، وفي هذا يقول: «والرأي الذي يتكرر دومًا عند علماء العرب، وهو أن علم النحو انبثق من العقلية العربية المحضة، يغضي النظر عن الروابط بين اصطلاحات هذا العلم ومنطق أرسطو وفيما عدا ذلك لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التأثير الأجنبي، لا من القواعد اللاتينية ولا من الهندية، أمّا اشتراك الفرس في تكوين علم العربية، فمن الدلائل البارزة عليه استعمال اسم الإشارة في اللغة الفارسية الوسطى (البهلوية)، أي هذا، في معنى (وهو)» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٤).

ومفاد ما ذهب إليه بروكلمان أن النحو العربي لم يكن من ابتكار العرب، وإنما تأثر في وضع اصطلاحاته بالنحو اليوناني، ولا دليل على تأثير أجنبي من لغات أخرى، كاللاتينية والهندية، غير أنه تأثر باللغة الفارسية.

أمّا عن تأثر النحو العربي بالنحو اليوناني فيردُّ عليه بالآتي: من المفاهيم الاصطلاحية الواردة في كتب التراث النحوي العربي، والتي عدّها المستشرقون ومنهم بروكلمان من آثار اليونان، إضافة إلى أقسام الكلام، الإعراب ويؤكدون أنه ترجمة للمصطلح اليوناني (Hellenismos)، والصرف ويرون أنه ترجمة للمصطلح اليوناني (Klisis) ومعناه: الإمالة أو الصرف، والقياس، ويقابله في اليونانية (Analogia) ومعناه (القياس)، والحركة، ويرون أنها ترجمة للمصطلح اليوناني (Kinesis) (عمايرة، ١٩٩٢، ٤٤).

وهذا الادعاء يردّ عليه بما يتصل بالتشابه الفطري بين اللغات، والتشابه العفوي في وضعها، فمن المسلّم به التقاء المدارس اللغوية في وصف اللغات المختلفة؛ لأن هذه اللغات على اختلافها تجمع بينها صفات مشتركة؛ لأنها صادرة عن نشاط ذهني بشري له خصائص مشتركة في أصل تكوينه، واتفاق المدارس اللغوية في ملامح متشابهة لا يعني بالضرورة أن إحداها أخذت عن الأخرى، فقد يكون ذلك ناجمًا عن تشابه بين لغتين، وتشابه اللغات من الظواهر التي يقرّها علم اللغة، ويعمل للكشف عن قوانينها العامة (عمايرة، ١٩٩٢، ٤٨).

وقد تؤثر لغة في أخرى تأثيرًا متبادلًا؛ بسبب الاتصال التاريخي، والجغرافي بين اللغات، مما يعزز وجه الشبه في تطورها، ويجعل تشابه اللغويين في وصف اللغات أمرًا بدهيًّا، وخاصة إذا كانت ملامح الشبه بينها واضحة، كما تبدو بين اللغات السامية.

ويذهب أحد الباحثين بـ «أن ذلك محض اتفاق بين اللغتين، وهكذا أجراها الله جلّ شأنه بين لسانين مختلفين لا سيما أن اللغة العربية لغة رسالة، فالله عز وجل يفسح لها المجال بقدرته لتصل لغايتها وإبلاغ رسالتها، فلا غرابة في توافق المفردات بين لغة القرآن واللغات الأخرى» (عبد الرزاق، ٢٠١٧، ٦٠).

وأتفق مع قوله: إنه محض اتفاق، وقد ذكرت تفصيل القول بالتشابه الفطري بين اللغات[١].

أمّا القول بردّ تشابه اللغة العربية مع غيرها؛ لمكانتها الدينيّة، باختيارها لتكون لغة للقرآن الكريم فأمر قد يكون صحيحًا إلى حدّ كبير، لكن إثباته يحتاج إلى دليل، ولا سيَما للرد على الباحثين من غير العرب.

أمَّا ما يخص مصطلح القياس تحديدًا، فلا يخفى أنه منهج يتطلبه التفكير العلمي في كل اللغات (عمايرة، ١٩٩٢، ٤٨-٤٩).

أمّا ما قاله بروكلمان في تأثر النحو العربي بالنحو الفارسي، فيردّ عليه بالقول: إن ما ذهب إليه بأن العرب قد تستخدم اسم الإشارة موضع الضمير صحيح، فالخليل وهو عربي الأصل يستخدم اسم الإشارة والضمير في موضع واحد، من ذلك ما ذكره سيبويه في باب (ما يجوز فيه الرفع مما ينتصب في المعرفة)،....، وذلك قولك: (هذا عبدالله منطلق)،....، وزعم الخليل أنّ رفعه يكون على وجهين، فوجه أنك حين قلت: (هذا عبدالله) أضمرت (هذا) أو (هو) كأنك قلت: (هذا منطلق) أو (هو منطلق)، والوجه الآخر أن تجعلها جميعًا خبرًا لِ (هذا) كقولك: (هذا حلوٌ حامضٌ) (سيبويه، ١٩٩١، ج٢/٨٣).

ومن الواضح أن هذا ليس من تأثير الفرس، فقد يستخدم العرب اسم الإشارة مكان الضمير؛ لأن ذكرهما يغني عن التكرار (عبد الرزاق، ٢٠١٧، ٦٠).

- **مؤسس علم النحو العربي**

أنكر بروكلمان ما أجمع عليه العلماء بقولهم: إن أبا الأسود الدؤلي واضع أصول النحو العربي، كما أسلفت في موضع سابق من البحث[٢].

يذكر في موضع من كتابه تاريخ الأدب بأن الخليل ليس مؤسس النحو العربي، فيقول: «لا يجوز لنا أيضًا أن ننظر إلى الخليل على أنه مؤسس النحو العربي» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/ ١٢٣).

وفي موضع آخر من كتابه يذكر أن الخليل هو مؤسس النحو العربي، فيقول: «والخليل بن أحمد هو المؤسس الحقيقي لعلم النحو العربي، الذي وضعه سيبويه في كتابه بعد أن تلقاه عنه وتعلَّمه عليه، كما أنه يصرح بالرواية عنه في أكثر أبواب الكتاب» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/ ١٣١).

ومن الملاحظ أن هناك تناقضًا بين النصين، فالأول يشير إلى إنكار بروكلمان لمقولة أن الخليل مؤسس النحو العربي، والثاني يثبت قوله بأن الخليل مؤسس النحو العربي.

---

(١) انظر ص (٧) من هذا البحث.

(٢) انظر صفحة (٦) من هذا البحث.

وأعتقد أن النص الأول، الذي ينفي أن يكون الخليل مؤسسًا للنحو العربي يعدّ سهوًا من بروكلمان، ولا يعبّر حقيقة عن رأيه؛ ذلك لأن قوله بأن الخليل مؤسس النحو العربي ينسجم مع إنكاره لجهود أبي الأسود في وضع النحو العربي، فإذا كان ينكر جهود أبي الأسود في وضع أصول النحو العربي، فلا شكّ أنه سيعزو هذه الجهود إلى غيره.

وأمر آخر: ما ذكره بروكلمان في النص الثاني أن سيبويه - مصنف أول كتاب كبير في النحو- استقى علمه ومادة كتابه من أستاذه الخليل، بدليل تصريحه بالرواية عنه في معظم أبواب الكتاب.

وإذ اثبت قول بروكلمان بأن الخليل مؤسس النحو العربي، فما مدى صحَّة هذه المقولة؟

إذا كان المقصود بالتأسيس، وضع أصول النحو العربي، في بداية نشأته، فقد ذكرت أن الفضل في وضع أصول النحو العربي يعود إلى جهود أبي الأسود الدؤلي في موضع سابق من البحث[1].

وإذا كان (التأسيس) يعني اكتمال ونضوج علم النحو، وظهور قواعده وضوابطه جليّة في كتاب نحويّ فإن التأسيس حقيقة يرتبط بالخليل.

فالخليل «هو الأستاذ الأكبر لسيبويه، وعامة الحكاية في كتابه عنه، وكما قال سيبويه: (وسألته) أو (قال) من غير أن يذكر القائل، فهو الخليل» (سيبويه، ١٩٩١، ج١/١١)، ولا ينفي ذلك روايته في كتابه عن شيوخ غير الخليل، ومنهم الأخفش الأكبر، وعيسى بن عمر، ويونس بن حبيب (سيبويه، ١٩٩١، ج١/٩-١١).

وأرى أنَّ من الإنصاف القول: **إنَّ** سيبويه - صاحب أول كتاب كبير في النحو - له الفضل في نقل ما أوتي الخليل من علم في النحو، وحفظه في كتابه، علاوة على ما نقله من آراء شيوخه غير الخليل، إذ إنه نقل عن الأخفش الأكبر نحو سبع وأربعين مرة، وروى عن عيسى بن عمر اثنتين وعشرين مرة، وروى عن يونس بن حبيب نحو مئتين مرة (سيبويه، ١٩٩١، ج١/٩-١١).

ولم يكن لسيبويه فضل النقل عن شيوخه وحسب، بل كان محلِّلًا، مُناقشًا، موافقًا لهم أو مخالفًا.

ومن ذلك رأيه في الوقف على المنقوص في النداء، إذ إنه ذكر رأي الخليل في ذلك: «وسألت الخليل عن القاضي في النداء فقال: أختار (يا قاضي)؛ لأنه ليس بمنوَّن، كما أختار (هذا القاضي)»، وذكر رأيًا ليونس في ذلك، ورجح ما ذهب إليه موضحًا تعليله قائلًا: «وقول يونس أقوى؛ لأنه لّما كان من كلامهم أن يحذفوا في غير النداء كانوا في النداء أجدر؛ لأن النداء موضع حذف، يحذفون التنوين، ويقولون: (يا حارِ)، و(يا صاحِ)» (سيبويه، ١٩٩١، ج٤/١٨٤).

ومنه مخالفته ليونس في (نون) التوكيد الخفيفة المتصلة بفعل الاثنين وفعل جماعة النسوة، فيقول: «وأمّا يونس وناس من النحويين فيقولون: (اضربانْ زيدًا)، و(اضربنانْ زيدًا) (سيبويه، ١٩٩١، ٥٢٧/٣)، فيمنع ذلك معلِّلًا بقوله: «فهذا لم تقله العرب، وليس له نظير في كلامها، لا يقع بعد (الألف) ساكن إلَّا أن يُدغم» (سيبويه، ١٩٩١، ج٥٢٧/٣).

(١) انظر صفحة (٦) من هذا البحث.

- **بدايات نشأة الخلاف**

وفي ذلك يقول بروكلمان: «وقد قسم علماء العربية مذاهب النحاة إلى ثلاث مدارس: البصريون والكوفيون، ومن مزجوا المذهبين من علماء بغداد»، وسنحتفظ نحن أيضًا بهذا التقسيم، على الرغم مما يبدو من أن الخلاف المزعوم بين تلك المذاهب لم ينشأ إلّا على أساس المنافسة بين المبرد وثعلب» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٤-١٢٥).

ومن الواضح أن بروكلمان يرتضي تقسيم المدارس النحوية إلى ثلاث: البصرية والكوفية والبغدادية، غير أنه يرى أن الخلاف بدأ على أساس المنافسة بين المبرد وثعلب.

ومعنى ذلك أنه يرى أن الخلاف النحوي بدأ بالفترة الزمنية التي ظهرت فيها المنافسة بين المبرد وثعلب، وأنه لا وجود للخلاف قبل ذلك، وأرى أن هذه المقولة لا تصحّ لما يأتي:

ما ثبت من أقوال في بداية الخلاف بين المدرستين البصرية والكوفية.

وذلك أن الكوفة لم تعرف النحو إلّا بعد أن نضج في مساجد البصرة، وتوضحت مناهجه، وتشعبت فيه أقوال البصريين، ....، فراح الكوفيون يتوافدون على البصرة، وعرف منهم الرؤاسي الذي أخذ عن عيسى بن عمر، ثم رجع إلى الكوفة، وكان من تلامذته الكسائي والفراء (الخلاف النحوي، ١٩٧٥، ٢٧).

ويذكر القدماء إلى جانب الرؤاسي، معاذًا الهراء، وهو عم الرؤاسي، تتلمذ عليه الكسائي والفراء، وعلم الرؤاسي والهراء في النحو وقف عند المرحلة التي يمثلها عيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء من نحاة البصرة، ولم يبلغ علم الخليل (الحلواني، ١٩٧٥، ٢٨).

غير أنَّ الكسائي دخل البصرة وجلس في حلقة الخليل، وذهب إلى الصحراء، يجمع اللغة عن فصحاء العرب، ثم يعود إلى الكوفة، وقد حاز علمًا كثيرًا، وذلك مقرون بوقت وفاة الخليل، فلزمه الفراء وأفاد منه، متجهًا إلى البصرة، متصلًا بيونس، فأخذ عنه علم البصريين، وبفضل الكسائي والفراء ارتفع نحو الكوفيين إلى منزلة النحو البصري (الحلواني، ١٩٧٥، ٢٩)، وبذا يرى الحلواني أن الخلاف النحوي بين المذهبين ظهر في هذه الحقبة، بظهور جهود الكسائي والفراء، غير أنه خلاف يسير، يخلو من العصبية المذهبية بالمعنى الذي ظهر فيما بعد (الحلواني، ١٩٧٥، ٣٠).

ويذهب أحمد أمين إلى أن الخلاف بدأ بعهد الخليل والرؤاسي، ويرى أن الخلاف بدأ «هادئًا بين الرؤاسي في الكوفة، والخليل في البصرة، ثم اشتد بين الكسائي في الكوفة وسيبويه في البصرة» (أحمد أمين، ١٩٥٢، ٢/٢٩).

وأرى أن الخلاف بدأ واضحًا بين المذهبين البصري والكوفي منذ عهد الكسائي والفراء، والقول بأنه بدأ بعهد الخليل والرؤاسي لا دليل عليه.

يؤيد ذلك ما ذكره المخزومي بأن الرؤاسي والهراء ليسا مؤسسين لمدرسة الكوفة، ولم نسمع أن أحدًا من الكوفيين تخرج بهما، واكتفى بعلمهما، وعرف بنحو خاص أخذ منهما، لا ينتمي إلى نحو البصرة، وإنما المؤسسان لمدرسة الكوفة الكسائي والفراء، وقد عرفا النحو الاصطلاحي بدراستهما نحو البصرة، وتلمذتهما لشيوخ بصريين (المخزومي، ١٩٥٨، ٦٨).

وقد يقال: إن الرؤاسي كان معاصرًا للخليل (الحلواني، ١٩٧٥، ٢٨)، فيردّ عليه بأن العصبية المذهبية ربطت بينهما كما يظهر في أيام ثعلب والمبرد، وأخذ الكوفيون يجمعون بينهما، والبصريون ينفون هذا، فنجد الكوفيين يدّعون بأن سيبويه أخذ عن الرؤاسي ويذكره باسم الكوفي، ونجد البصريين، كما يصرح المبرد بأنه دخل البصرة وعرض كتابًا على علمائها، ولم يلتفتوا إليه، ولم يظهره بعد ذلك (الحلواني، ١٩٧٥، ٢٨).

فكان ذكرهما عند الفريقين من البصريين والكوفيين؛ لبيان فضل كل منهما على الآخر، انطلاقًا من العصبية المذهبية.

ففي نهاية القرن الثاني اتضحت ملامح الخلاف، واستقر في أذهان المتأخرين خلاف بين طرفين: سيبويه والأخفش وآراء الخليل ويونس يمثلون المذهب البصري، والكسائي والفراء يمثلان المذهب الكوفي (الحلواني، ١٩٧٥، ٤٣).

وظهر الخلاف بين ثعلب من الكوفيين، والمبرد من البصريين بعد ذلك (الحلواني، ١٩٧٥، ٤٥).

ولعلَّ تفسير ما ذهب إليه بروكلمان من أن الخلاف لم ينشأ إلَّا على أساس المنافسة بين المبرد وثعلب يعود إلى وضوح ملامح الخلاف جليَّة بين العالمين.

ومن مظاهر هذا الوضوح أن ثعلبًا أول من قرن ذكر آراء الكوفيين والبصريين، كقوله: «قال سيبويه والخليل وأصحابهما...» وقوله: «وذهب أهل الكوفة، الكسائي والفراء» (ثعلب، ١٩٦٠، ٤٢، ٣٥٩)، أمَّا المبرد فكان يقرن آراء أصحابه البصريين إلى آراء خصومهم الكوفيين ليردّ عليهم، ولم يذكر الكوفيين إلّا مرة واحدة في كتابه المقتضب (المبرد، ٢٠١٠، ج٢/١٥٥) [1].

وبما تقدم ثبت أن الخلاف بدأ منذ عهد الكسائي والفراء من الكوفيين، باستقلالهما بمنهج ومذهب نحوي، ينافسان به المذهب البصري، الذي يمثله سيبويه ومن تبعه من البصريين.

ومن الجدير بالذكر أن الخلاف النحوي الذي يعود إلى اختلاف الرؤية والنظر بدأ منذ تأليف كتاب سيبويه، ومنه خلاف سيبويه لشيخه الخليل كما ورد في (الكتاب) في تسع مسائل، ومنها: خلافهما في أداة التعريف (ال)، وتأصيل حرف النصب (لنْ)، وغيرهما (قدارة، ١٩٩٠، ٣٧).

وخلاف شيوخ سيبويه، كما ورد في الكتاب بين الخليل ويونس، في قضايا كثيرة، الصوتية الصرفية، والنحوية والدلالية (أبو لبدة، ٢٠١٠، ٥).

والمهم أن هذا الخلاف ليس الخلاف الذي قصده بروكلمان، فهذا خلاف بين العلماء في المدرسة النحوية نفسها، وهي المدرسة البصرية، والخلاف الذي أشار إليه بروكلمان بين المدرستين البصرية والكوفية.

(١) وانظر (الحلواني، ١٩٧٥، ٤٥).

منهج بروكلمان في التأريخ لـِ (علم العربية) والمشتغلين به

جاء تأريخ بروكلمان لِ (علم العربية) المتضمن علوم اللغة والنحو والصرف في كتاب (تاريخ الأدب العربي) في الباب الرابع في الجزء الثاني في صفحة (١٢٥-٢٨٢).

وقد جاء منهجه في هذا الباب كمنهجه في كتاب تاريخ الأدب العربي كاملًا، يبدأ كل فصل بذكر شيء من تاريخ العلم، ثم يذكر الشخصيات العلمية، متناولًا كل مؤلف بذكر نبذة عن حياته العلمية، ثم يذكر مصادر ترجمته، ثم يذكر مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة (العوضي، ١٩٩٦، ١١٥).

فنجده يقدم نبذة عن علم العربية، بادئًا الحديث حول بدايات نشأة علم النحو، ويسميه (علم اللغة العربية)، فيذكر أن ما قيل في نشأة علم النحو على يد أبي الأسود الدؤلي وتلامذته يعدّ من قبيل الأساطير[١].

وقد تناولت هذه المقولة في موضع سابق من البحث[٢].

ثم يتناول رأيه في تأثير النحو العربي بمنطق أرسطو، وباللغة الفارسية[٣]، مؤكدًا بذلك أن النحو العربي لم يكن من ابتكار العقلية العربية (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٥).

وقد قدّم آراء أخرى في معرض مناقشته لعلم العربية، ذكرتُها في موضعها من البحث.

ومفاد هذا أنه لم يكن يؤرخ لعلم العربية، وحسب، وإنما كان يضيف إلى ذلك خبرته وآراءه وتقييمه لما يتضمن من أخبار، مراعيًا التسلسل التاريخي في عرضها.

فبعد أن ذكر تقسيم علماء العربية للمدارس النحوية، البصرية والكوفية والبغدادية، ذكر المصادر والمراجع التي ترجمت للنحاة، العربية منها والأجنبية (بروكلمان، ١٩٩١، ج٢/١٢٥-١٢٨).

بادئًا بالمدرسة البصرية، فالكوفية، فالبغدادية، مراعيًا تاريخ نشاطها العلمي، مع ذكر علماء كل مدرسة، والتأريخ لهم، وذكر مصنفاتهم، وأهم أخبارهم، مضمِّنًا ذلك آراءه كما سبق وأوضحت.

ولتوضيح هذه المقولة، أذكر مثالًا مبيِّنًا، كما ورد في تأريخه لعلماء البصرة، ومنه قوله: «ونحن ندخل لأول مرة في دائرة التاريخ الصحيح مع طبقة أساتذة الخليل وسيبويه» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٨).

فهذه العبارة تُوضِّح رأيه في أوّل علماء العربية، وهي تتفق مع إنكاره لجهود أبي الأسود الدؤلي في نشأة النحو العربي، كما ظهر من أقواله السابقة في كتابه.

---

(١) انظر (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٥).

(٢) انظر صفحة (٦) من هذا البحث.

(٣) انظر صفحة (٧) من هذا البحث.

ويتابع بعد هذه العبارة قوله بادئًا بأول هؤلاء النحاة: «عيسى بن عمر الثقفي (المتوفى ١٤٩هـ/٧٦٦م) يعدّ أستاذ الخليل وسيبويه؛ وهو معدود أيضًا من مشاهير القراء، وينسب إليه كتابان في النحو، أحدهما: الجامع، والآخر: الإكمال (أو المكمل)» (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٨-١٢٩).

ولم يكتفِ بروكلمان بتسجيل إنتاج العلماء مخطوطًا ومطبوعًا، وإنما كان يذكر الدراسات التي اتصلت به قديمة أو حديثة، مما يمكننا من القول بأن كتاب (تاريخ الأدب العربي في كل أبوابه، ومنها باب (علم العربية)، يعدّ دليلًا ببليوجرافيًا (مدكور، ١٩٦٩، ١٤).

ففي باب (علم العربية) ترجم لواحدٍ وثلاثين عالمًا من مدرسة البصرة، (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٢٨-١٩٥)، وترجم لأربعة عشر عالمًا من مدرسة الكوفة، (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/١٩٧-٢٢٠)، وترجم لثلاثة عشر عالمًا من مدرسة بغداد (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/٢٢١-٢٥٦)، وترجم لسبعة علماء من فارس وبلدان المشرق (بروكلمان، ١٩٦١، ج٢/٢٥٧-٢٨٢).

وأي ترجمة لأي عالم من هؤلاء العلماء تعدّ دليلًا دقيقًا ومرشدًا لكل مصادر المعلومات المطبوعة والمخطوطة التي ورد ذكره فيها، أو التي صنَّفها.

ولا شك أن هذه الترجمة التي قدمها بروكلمان للعلماء وإحالته في تلك الترجمة إلى المصادر المطبوعة والمخطوطة من شأنها إعانة الباحثين، في تقصّي الموضوعات، والتعمق في دراستها (الحسين، ١٩٩٨، ١٦٦).

كما ساعد منهجه هذا في توجيه بعض الباحثين نحو تحقيق المخطوطات ونشرها، ولم يقف توجيهه على محققي الغرب وإنما أفاد منه محققو الشرق، فقدم لهم العون على تحديد مكان المخطوط، وبيان رقم سجله في دار الكتب التي تحتويه (مدكور، ١٩٦٩، ١٤).

وأستطيع القول: إن ما قدّمه بروكلمان في كتابه في باب (علم العربية) - رغم خلافنا لبعض ما جاء فيه - يعدّ ذخيرة علمية تعين الباحثين في استقصاء التفاصيل التي تكشف عن جوانب الشخصيات العلمية التي ترجم لها، ووثّق مصادر ترجمتها في المظانّ التي وردت فيها مطبوعة ومخطوطة.

خاتمة

أثبتت لغتنا العربية على مر العصور مكانتها، بما احتوته من كنوز أدبية ولغوية، تمكنت من تجاوز حدود البيئة العربية؛ لتؤثر في غير العرب من باحثين ودارسين، وتنال مساحة واسعة لديهم من العناية بالدرس والبحث والترجمة والتصنيف.

ظهر ذلك في البحوث والمقالات والمصنفات العلمية التي أعدّها المستشرقون، ومنهم بروكلمان، الذي أولى تراثنا العربي عناية فائقة، من خلال ما أنتجه من بحوث ومقالات ومصنفات علمية تناولته بالدرس والبحث.

وقد كان موقف الباحثين العرب متباينًا إزاء هذه الدراسات، فمنهم من أيده وأعجب بآرائه، ومنهم من خالفه في كثير منها.

وقد اقتصرت هذه الدراسة على المنجز العربي النحوي: من خلال كتابه (تاريخ الأدب العربي) في ما ذكره في باب (علم العربية).

وذلك بتوضيح رؤيته لما ورد في هذا الباب، من مسائل مهمة تتصل بالجهود النحوية التي قدمها العلماء العرب، والتي كان لها الأثر في ابتكار علم النحو، وتأسيسه، وبداية نشأة الخلاف فيه، وتطوره بظهور ملامح الخلاف جليّة، بعد ذلك، علاوة على تحديد الملامح الأساسية لمنهجه في تناول هذه الجهود.

وقد خلصت الدراسة بعد مناقشة الآراء النحوية لبروكلمان، - والتي ذكرها في باب (علم العربية) في كتابه (تاريخ الأدب العربي) -، إلى النتائج الآتية:

١. ما ذهب إليه بروكلمان من القول بأن ما نسب إلى أبي الأسود الدؤلي وتلاميذه من دور في وضع النحو العربي يعد من قبيل الأساطير، لا يصحّ، وذلك لإجماع العلماء متقدمين ومتأخرين عدا الأنباري أنه واضع أصول النحو العربي، ولابتكاره نقط المصحف، وهو بداية للفت الأنظار إلى حركات الإعراب في أواخر الكلمات، وحركات الإعراب هي مادة النحو، علاوة على أنه محترف في تعليم العربية، تتلمذ عليه جماعة.
٢. ما ذهب إليه بروكلمان من قوله بأن النحو العربي لم يكن من ابتكار العرب، وإنما تأثر في وضع اصطلاحاته بالنحو اليوناني، وتأثر باللغة الفارسية، مردود لما **يأتي:**

أ- التشابه بين اصطلاحات النحو العربي والنحو اليوناني لا يعني تأثر النحو العربي باليوناني، وإنما هو من قبيل التشابه الفطري بين اللغات، والتشابه العفوي في وضعها، ومن ذلك مثلًا (القياس)، فهو منهج يتطلبه التفكير العلمي في كل اللغات.

ب- استخدام اسم الإشارة موضع الضمير عند العرب، ليس من قبيل التأثر باللغة الفارسية، وإنما هو ثابت في كلام العرب الفصيح، فالخليل وهو عربي الأصل استخدم اسم الإشارة والضمير في موضع واحد، كما جاء في كتاب سيبويه.

٣. قول بروكلمان بأن الخليل مؤسس النحو العربي لا يصحّ إذا كان يعني بالتأسيس وضع أصول النحو العربي في بداياته، وكنت ذكرت أن الفضل في ذلك يعود إلى جهود أبي الأسود الدؤلي، أمَّا إذا كان التأسيس يعني اكتمال ونضوج علم النحو وظهور قواعده جليَّة في كتاب نحوي، فالخليل يعد المؤسس للنحو العربي؛ فهو الأستاذ الأكبر لسيبويه - صاحب أول كتاب كبير في النحو - وعامة الحكاية في كتابه عنه.

٤. رأي بروكلمان في بداية الخلاف النحوي، ومفادها أن هذا الخلاف بدأ من عهد المبرد وثعلب، لا يصحّ، لما ثبت من تاريخ نشأة الخلاف بين النحويين، بأن الخلاف بدأ منذ عهد الكسائي والفراء من مدرسة الكوفة، وذلك بمنافستهما لسيبويه والبصريين، أمَّا الخلاف بين المبرد وثعلب فظهر في مرحلة تالية اتضحت فيها ملامح الخلاف جليَّة بينهما.

٥. ظهر منهج بروكلمان في تأريخه لـ (علم العربية) على النحو الآتي:

أ- جاء منهج بروكلمان في باب (علم العربية) كمنهجه في كتاب تاريخ الأدب العربي كاملًا، يبدأ كل فصل بذكر شيء عن تاريخ العلم، ثم يذكر الشخصيات العلمية، فيتناول كل مؤلف بذكر نبذة عن حياته العلمية ثم يذكر مصادر ترجمته، مبيِّنًا مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة.

ب- لم يكن بروكلمان مؤرخًا لعلم العربية وحسب، وإنما كان يقدم خبرته وآراءه وتقييمه لما يورد من أخبار.

ت- ما ذكره بروكلمان من ترجمة للشخصيات العلمية يعد دليلًا ببليوجرافيًا للباحثين، لكل مصادر المعلومات المطبوعة والمخطوطة التي وردت فيها تلك الترجمة.

ث- كان لمنهج بروكلمان أثر في توجيه بعض الباحثين نحو تحقيق المخطوطات ونشرها، سواء أكانوا من محققي الغرب أم الشرق.

التوصيات

توجيه الباحثين إلى تناول بحوث نحوية تعكس آراء المستشرقين في المنجز العربي النحوي، مثل: رأي (رايت) أو (برجشتراسر) في نظرية العامل، ومثل: (أثر آراء بروكلمان في الباحثين العرب)، ومثل: سمات البحث العلمي عند بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي).

المصادر والمراجع

- أبو خليل، شوقي. **كارل بروكلمان في الميزان**. دار الفكر- دمشق: ط١، ١٩٨٧م.
- أبولبدة، حنان محمد. **الخلاف اللغوي بين يونس والخليل**. دار الأمل - الأردن: ط١، ٢٠١١م.
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٢م.
- الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**. دار الكلمة، ط١، ٢٠٠٢م.
- بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. ج٢، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار المعارف - مصر: ط١، ١٩٦١م.
- بنين، أحمد شوقي. **دراسات في علم المخطوطات والبحث البيليوجرافي**. منشورات كلية الآداب بالرباط، ط١، ١٩٩٣م.
- بوعود، أحمد. **سيبويه وأطروحة التأثير اليوناني**. بحث في أصالة النحو عند جيرار تروبو، العتبة العباسية المقدسة-المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، عدد١٤، ٢٠١٨م.
- ثعلب، أحمد بن يحيى. **مجالس ثعلب**. ت: عبد السلام هارون، دار المعارف - مصر: ط٢، ١٩٦٠م.
- الحسين، أحمد. **بروكلمان وتراث العرب والمسلمين**. مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، ج٤، ع١ - مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٨م.
- الحلواني، محمد خير. **الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف**. دار القلم العربي - حلب: ١٩٧٥م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. **الكتاب**. ت: عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت: ط١، ١٩٩١م.
- شلق، علي. **كارل بروكلمان والاستشراق**. دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، مج١٣، ع(٥١،٥٠)، ٢٠٠١م.
- الطنطاوي، محمد. **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**. دار المعارف - القاهرة: ط٤، ٢٠١١م.
- عبد الرزاق، أسامة محمد. **طعن المستشرقين في أصالة النحو العربي**. مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، ع٣٥، ٢٠١٧م.
- العقيقي، نجيب. **المستشرقون**. دار المعارف - مصر: ط٣، ١٩٦٤م.
- عمايرة، إسماعيل. **المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية**. دار حنين - عمّان: ط٢، ١٩٩٢م.
- العوضي، إبراهيم علي. **حلقة دراسية حول دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي - عمَّان، ١٩٩٦م.
- عياد، كامل. **السيرة الذاتية للمستشرق الألماني بروكلمان**. مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق: مج٦٠، ج٣، ١٩٨٥م.
- فك، يوهان. **كارل بروكلمان**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مجلة (المجلة)، ع٦، ١٩٥٧م.
- قدارة، فخر صالح. **مسائل خلافية بين الخليل وسيبويه**. دار الأمل - الأردن: ط١، ١٩٩٠م.

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **المقتضب**. ت: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت، ٢٠١٠م.
- المخزومي، مهدي. **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**. مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر: ط٢، ١٩٨٥م.
- مدكور، إبراهيم بيومي. **كارل بروكلمان الببليوجرافي**. مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة: ج٢٤، ١٩٦٩م.
- المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني في الحضارة العربية**. الدار العربية للكتاب - ليبيا، ١٩٨١م.

A complete Arabic grammar in Brockelmann

Hanan Mohammed Ahmed Abulibdeh

King Khalid University - Abha

Abstract

The research deals with a complete Arabic grammar in Brockelmann to stand up for his opinions in dealing with important issues in the Arabic grammar were discussed, analyzed and evaluated.

Such as his view of Abu al-Aswad al-Du'ali’ efforts in the emergence of grammar, and identify the founder of Arabic grammar, foreign influences, and the beginning of Controversial Grammatical Rules.

The research seeks to highlight Brockelmann's efforts in the history of the practitioners of grammatical science, to mention their work in it, to explain its approach to it, and to indicate the impact of these efforts in guiding scholars and researchers.

An aspect of studying that is important is that views of orientalist scholars in the Arabic grammar, The study recommended that grammatical competence is reflected their views such as: Such as the opinion of (Wright) or (Bergstrasher) in the theory of the worker, such as: (The impact of Brockelmann's views on Arab researchers).

العربية في العربية ليوهان فك: المفهوم والإجراء

خالد بن عبد الكريم بسندي

أستاذ اللغة والنحو بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

وَرَدَ لفظ العربية عنوانًا لكتاب يوهان فك، وَوَرَدَ كذلك في متن الكتاب موصوفا بـ «العربية الفصحى، والعربية الفصحى القديمة، والعربية المولدة، والعربية المولدة الدارجة، ...»، ومضافا «عربية البدو، وعربية البادية، وعربية الدولة...»؛ ولتجلية لفظ العربية وما ارتبط به، قامت الورقة بتتبع وروده في الكتاب موصوفا ومضافا، ودراسته من منظور «فك» ومفهومه له، وتناولت مسوغات هذا المفهوم، ووقفت عند الإجراءات التي انتهجها المؤلف لتوضيحه، وبعدها عرضت هذه الورقة مفاهيم هذه الألفاظ على ما استقر عند العلماء المنظرين في الدرس اللغوي قديما وحديثا؛ سعيا لتقديم رؤية المؤلف لمفهوم العربية.

كلمات مفتاحية

العربية الفصحى، العربية المولدة، عربية البدو، عربية البادية، عربية الدولة.

أولا: مقدمة

وجهت العربية أنظار الدارسين لبحث كنهها، وتناول مضمونها، وتأصيل مفاهيمها، فأخذ كلّ باحث ينظر فيها نظرة اهتمامه واختصاصه، فمنهم من بحث في نشأتها وتأصيلها، ومنهم من تناول تاريخها وعلاقتها باللغات الأخرى، ومنهم من بحث في أرومتها وانتمائها، ومنهم من بحث في جمعها وتصنيفها، وكيفية تقعيد قواعدها وقبائل الاحتجاج، ومنهم من بحث في مستوياتها: الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، ومنهم من بحث في أثر العلوم الحديثة في العربية تأثرا وتأثيرا.

ومن هنا انقسم الدارسون من العرب وغير العرب في نظرتهم إلى العربية بين منصف لها، موضوعي بطرح قضاياها، وآخر متحامل في تقديمها، مدفوع لذلك.

وظهر فريق من المنصفين للعربية والحاملين لواءها من المستعربين الذي سخروا إمكاناتهم ووجهوا جهودهم لسبر أغوارها، ومناقشة حمولتها وإرثها العبق، متمثلا ذلك في دراسات جادة قيمة يَعْرِف عمقها مَن ينصفها، ومِنْ هؤلاء المستشرق الألماني «يوهان فك» الذي درس العربية دراسة واعية، تُظهر معرفته حقيقتها، ووعيه أبعادها، قارئا ومنقبا وناقدا، وجاء في جلّ أعماله، ومنها: كتابه «العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب» موضع هذه الورقة.

وَرَدَ لفظ العربية عنوانًا لهذا الكتاب، وَوَرَدَ كذلك في متن الكتاب موصوفا بـ «العربية الفصحى، والعربية الفصحى القديمة، والعربية المولدة، والعربية المولدة الدارجة،...»، ومضافا «عربية البدو، وعربية البادية، وعربية الدولة...» فتناولت الورقة مفهوم العربية الوارد موصوفا ومضافا حسب وروده في الكتاب، ووقفت عند مسوغات ورود هذه الألفاظ والإجراءات التي انتهجها المؤلف لتجلية المفهوم، وبعدها عرض مفاهيمها على ما استقر عند العلماء المنظرين في الدرس اللغوي قديما وحديثا؛ سعيا لتجلية المفهوم وتقديم رؤية المؤلف لمفهوم العربية.

وهدفت هذه الورقة إلى توضيح مفهوم لفظ العربية الوارد في الكتاب وعلاقته بغيره، وكشف أبعاده الدلالية، بعد رصده موصوفا ومضافا، وربطه بمرادفاته التي تداخلت معه، والوقوف عند جوانب تطوره في التراث اللغوي وعند المنظرين في الدرس اللغوي قديما وحديثا، ومحاولة بيان سمات لفظ العربية حسب نظر المؤلف..

وقد اتبعْتُ في سبيل ذلك المنهج الوصفي، فاستقرأت لفظ العربية وما ارتبط به، وفق ما ورد عند يوهان فك، مستنطقا الإجراءات، قارئا الاستدلالات التي أوصلت إليه.

وسعت الورقة إلى الإجابة عن عدد من التساؤلات، منها:

- هل عربية البدو هي عربية التراث وعربية البادية؟
- هل العربية الفصحى هي عربية البدو؟
- ما علاقة عربية البدو بالعربية الفصحى؟
- ما العربية المولدة في نظر فك؟ وهل مفهوم العربية المولدة عنده هو المفهوم نفسه الذي استقر في الدرس اللغوي العربي؟
- ما علاقة العربية المولدة بعربية البدو؟
- هل العربية المولدة هي العربية المولدة الدارجة؟
- هل العربية المولدة هي العربية الوسيطة (Middle Arabic)؟
- ما عربية الدولة التي كررها فك في كتابه؟
- هل عربية الدولة هي العربية المولدة؟

وقامت الورقة على المحاور الآتية:

أولا: مقدمة

ثانيا: تمهيد: الكتاب في سطور

ثالثا: العربية عند يوهان فك

(١) عربية البدو وعربية البادية

(٢) عربية الأدب

(٣) العربية الفصحى والعربية الفصحى القديمة

(٤) عربية الدولة

(٥) العربية المولدة الدارجة

رابعا: اللحن وارتباطه بالعربية الفصحى عند فك

خامسا: الخاتمة

ثانيا: تمهيد: الكتاب في سطور

(١) ترجمة الكتاب

تُرْجِم كتاب «العربية» من الألمانية ترجمتين:

(أ) ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار[١] وهي الترجمة الأولى للكتاب إلى العربية.

(ب) ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب[٢]، وهي الترجمة الثانية للكتاب إلى العربية بل ذكر عبد التواب أنه أعاد ترجمته بعد أن نفدت الترجمة الأولى، وقد أضاف إليها تعليقات شيخ المستشرقين البروفيسور (شبيتالر) وملحوظاته على الكتاب، وقد جاءت التعليقات والملحوظات على قسمين:

- القسم الأول: فيما يخص النظرية التي بنى عليها «فك»[٣] كتابه، وقد ترجمها الدكتور رمضان ووضعها عقب المقدمة[٤].
- القسم الآخر: يخص قضايا جزئية في الكتاب، وقد ترجمها الدكتور رمضان، ووضعها في أماكنها من الحواشي.

---

(١) فك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**. ترجمة: عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.

(٢) فك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**. ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠م.

(٣) كُتِبَت كما أوردها المترجمان: عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب، وهناك من يكتبها "فوك" ينظر: جدامي، عبد المنعم السيد. **مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين الباحثين في تاريخ اللغة العربية**. المنهل. جسور (١) (نشرة غير دورية محكمة)، ٢٠١٦م ص٤٢ المنهل مدونة على رابط: https://platform.almanhal.com/Files/2/75134

(٤) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣.

(٢) ما بين الترجمتين

ذكر المحقق الدكتور رمضان عبد التواب أن الكتاب «دائرة معارف واسعة» أعاد ترجمته من جديد بعد أن نفدت نسخ ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، وأضاف إليه تعليقات أستاذه «شيخ المستشرقين في الوقت الحاضر، بروفيسور «شبيتالر»، وما تجمع لديه من ملاحظات على مادة الكتاب وقضاياه[١]، غير أن الواقع يشير بعد الموازنة بين الترجمتين أن ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب هي نفسها ترجمة النجار فيما يخص متن الكتاب ومحتواه، فلم أجد ما ذُكر من أنها إعادة ترجمة بعد أن نفدت الترجمة الأولى، وما زيد فيها هو التعليقات والحواشي التي وردت في بعض الهوامش، إضافة إلى تعليقات شبيتالر غير أن متن الكتاب ومحتواه وجوهره هو نفسه الذي قدمه النجار، فالفروقات بعد موازنة الترجمتين تمثلت بتعديل صياغة كلمة أو أكثر أو تعديل صياغة تركيب أو زيادة كلمة أو تعديل أخرى أو تعديل عنوان فصل، وأبرزها على سبيل المثال لا الحصر تظهر في الجدول أدناه:

م	ترجمة النجار	ترجمة عبد التواب
١	الفصل (٢) عنوان الفصل: الروابط اللغوية في عهد الدولة العربية (الأموية)	الفصل (٢) عنوان الفصل: العلاقات اللغوية في عهد الدولة العربية (الأموية)
٢	الفصل (٧) عنوان الفصل: العربية تصير لغة الأدب الفصحى في النصف الثاني من القرن الثالث	الفصل (٧) عنوان الفصل: العربية تصير لغة الأدب الفصحى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري- التاسع الميلادي
٣	الفصل (١٤) عنوان الفصل: عود على بدء	الفصل (١٤) عنوان الفصل: نظرة خاطفة
٤	الفهرس التحليلي في البداية	الفهرس التحليلي في النهاية
٥	أينما ورد في ترجمة النجار (القرن بالهجري) جاءت ترجمة عبد التواب بإضافة (القرن بالميلادي) إلى جانب الهجري.	
٦	فيها تصدير بقلم (أحمد بك أمين)	لا يوجد تصدير
٧	فيها تقديمان تقديم بقلم محمد يوسف موسى وتقديم بقلم محمد حسن عبد العزيز	فيها مقدمة للمترجم فقط
٨		فيها تعليقات المستشرق الألماني أنطون شبيتالر

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٤.

ومما سبق لا نكاد نلمح تغييرا جوهريا بين الترجمتين؛ وربما يُعزى هذا إلى دقة الترجمة الأولى، وتمكن المترجم من اللغتين.

(٣) محتويات الكتاب[١]

يتكون الكتاب في الترجمتين من أربعة عشر فصلا وملحق بمادة (لحن واشتقاقاتها).

(٤) آراء في الكتاب

الكتاب في أصله إهداء إلى أستاذ العربية القديمة، المستشرق الألماني «أوجست فيشر»، وهو في مجموعه - كما بين المستشرق أنطون شبيتالر- نوع من «تأريخ التطور للعربية، أو على وجه الدقة للعربية المولدة»[٢]، وكانت العربية التي عرضها فك «نواة للمدن العظمى في العالم الإسلامي، التي نشأت في بضع عشرات من السنين، كالبصرة والكوفة، والفسطاط، وغيرها. وبينما كانت تقيم هنا مختلف القبائل والعشائر في جوار قريب، اكتسبت أيضا لهجاتهم قوة وفتوة، ونشأت لغة بدوية مشتركة وضعت الأساس لعربية القرون المتأخرة الفصحى»[٣]، و«امتلكت العناصر الطامحة من هذه الطبقات زمام اللغة التي تنطقها الطبقة العربية العليا، على حين بقي السواد الأعظم عند أسلوب لغوي دارج، ظهرت فيه، بواسطة ترك التصرف الإعرابي قبل كل شيء، سمات العربية المولدة. ومن هذه اللغة الدارجة في القرن الأول، التي أخذت - كما يبدو- بعض الخصائص المحلية في المدن المختلفة، نشأت اللهجات المتأخرة في المدن الإسلامية»[٤]

استوفى «فك» في هذا الكتاب جميع جوانب الموضوع المرتبط بالعربية عموما والعربية المولدة خصوصا، وذلك بـ:

(أ) «بالقراءة الواسعة المستفيضة التي ربما لم تتوفر في الوقت الحاضر، إلا لقلة من المتخصصين».

(ب) «بالشواهد التي لا تحصى من المصادر العربية الأصيلة التي لم تُجمع إلا بجهد سنوات».

يمثل الكتاب سجلا تاريخيا بلفظ العربية في زمن الاحتجاج وبعده، فـ «يعرض بكل اقتدار لمسائل بالغة التعقيد تتصل بتاريخ العربية وتطورها ولهجاتها... وهو بحق رائد الدراسات التطورية عند الدارسين من عرب ومستشرقين على حد سواء»[٥]، وقد غدا «واحدا من المراجع «التقليدية» في الدراسات اللغوية الحديثة»[٦]، ويضيف قدور أن

---

(١) عَرَض قدور محتويات الكتاب عرضا وافيا؛ ولذا لم أذكرها ، ينظر: قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**. الأردن، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجلد ١٨ـ عدد ٤٦، ١٩٩٤م، ص١٠٧ - ص١١٣.

(٢) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٥.

(٣) السابق، ص١٩.

(٤) السابق، ص٢٤

(٥) قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**. ص١٠٥.

(٦) السابق، ص١٠٥.

الكتاب «هو في حقيقته دراسة للعربية المولدة وليس دراسة لظاهرة اللحن»[1]، وهذا -في رأيي- ليس صحيحا على إطلاقه فهو كتاب يؤصل لتاريخ العربية، ويلحّ على عربية البدو أو عربية البادية كما اصطلح عليها «فك» وسماتها، ويبن مدى قرب عربية الدولة والعربية التي انتهجها الشعراء والكتاب والخطباء في العصور اللاحقة خاصة العصر العباسي والعصر السلجوقي.

ثالثا: العربية عند يوهان فك

يَقف مَن يقرأ كتاب «فك» على عدد من المصطلحات، تبدأ بلفظ «العربية» في العنوان الرئيس للكتاب، الذي يُتْبِعُه بعنوان فرعيٍّ» دراسات في اللغة واللهجات والأساليب»، فما العربية التي يَقصدها «فك»؟

يَظهر في الكتاب عدد من العربيات التي يطرحها فك: عربية البدو، وعربية البادية وعربية الدولة، وعربية الأدب، والعربية الفصحى، والعربية المولدة، والعربية المولدة الدارجة، ويراوح في استخدام هذه المصطلحات؛ حتى يجد القارئ كتابه أنه أمام ألفاظ يلزم الوقوف عندها؛ لتجليتها وتبيين الحدود الفاصلة بينها إن وجدت، فهل نحن فعلا أمام حدود فاصلة بين ألفاظ العربية التي وردت في هذا الكتاب؟ أو أننا أمام مترادفات تحمل المفهوم نفسه؟ وإن كُنّا أمام مفهوم واحد فلماذا هذا التعدد المصطلحي؟

إن «فك» في هذا الكتاب قد استعرض العربية في عصورها المتنوعة بدءا من العصر الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي والسلجوقي، وبين في كل عصر مدى القرب والبعد عما كانت عليه في أصل وضعها، فيذكر:

- «أنه لم يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثرا في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام»[2]، **وأن** العربية قد زحفت» مع الفاتحين البدو فاستقرت في بعض أقاليم الدولة العربية الفتية»[3]، وأنه «لم يؤثر سقوط الدولة العربية (الأموية) سنة ٧٥٠م في مكانة اللغة العربية؛ بل لقد شهد عصر الازدهار في أوائل الدولة العباسية أقصى درجات العناية بالقواعد العربية»[4]، وأنه لم يزعزع «انحلال الدولة العباسية إلى دويلات عديدة مستقلة من مكانة اللغة العربية»[5]، وأن العربية في العصر السلجوقي هي «لغة الدين والفلسفة الكلامية».

أما عن القواعد ومسائل الإعراب التي وضعها النحاة، فبين أنه عملٌ كبيرٌ وجهدٌ لا يَعْرف الكلل، ضَبَطَ نصوصَ اللغة في تاريخها الطويل، ومن إشاراته إلى ذلك قوله:

---

(١) السابق، ص١١٤.

(٢) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٣.

(٣) السابق، ص١٣.

(٤) السابق، ص١٣.

(٥) السابق، ص١٣.

- «لقد تكفلت القواعد التي وضعها النحاة العرب في جهد لا يعرف الكلل، وتضحية جديرة بالإعجاب، بعرض اللغة الفصحى وتصويرها في جميع مظاهرها، من ناحية الأصوات، والصيغ، وتركيب الجمل، ومعاني المفردات على صورة محيطة شاملة، بحيث بلغت القواعد الأساسية عندهم مستوى من الكمال لا يسمح بزيادة لمستزيد»[١].
- «ولما كانت علامات الإعراب هذه قد تلاشت منذ أجيال عديدة في العالم العربي كله سواء على لسان عامة الشعب، في القرى والمدن، أم في شتى أساليب الكلام الجاري على ألسنة الطبقات المثقفة، بل في لهجات البدو أنفسهم، فقد صار الإعراب هو الفارق الذي يميز عند المثقفين العرب بين العربية الفصحى وجميع القوالب والأساليب المولدة»[٢]. فـ «الإعراب هو الطريقة الخاصة التي ينطق عرب البادية على مقتضاها»[٣]، و «جوهر القالب اللغوي وحقيقته هو الذي يميز الطابع الصحيح للعربية الفصحى»[٤]، و «إن التحرر من الإعراب قرينة أكيدة على العربية المولدة، لا العكس، أي أنه ليست العربية المولدة منحصرة في التحرر»[٥].

وهذه الإشارات التي أوردها «فك في كتابه، وتناولها على أنها دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، وقف عندها «شبيتالر» وقفة متأنية، وناقشها، معلقا على بعضها[٦]**، فذكر شبيتالر أن قولَ «فك» إنَّ** «التصرف الإعرابي كان حيًّا في عنفوانه لدى البدو، في القرن الرابع الهجري»[٧]، مستندا في ذلك إلى «الأخبار التي رواها العرب في هذ الشأن»، و «البقايا المتجمدة من هذا التصرف الإعرابي في لهجات البدو المعاصرة»[٨]، ويعلق شبيتالر على ذلك بقوله: «لا أثق في صدق هذه الأخبار على الإطلاق»[٩]، «ولا أميل إلى القول بأن العربية، كما تعرفها من الشعر العربي القديم، تساوي تماما في كل شيء لغة البدو على الإطلاق»[١٠]. ولكنه لم يقدم لنا دليلا على ذلك، فهو مجرد رأي لا يستند لدليل.

وعلّق شبيتالر على استخلاص «فك» أن لغة التخاطب عند البدو لا تكون بلا إعراب، بقوله: «إذا كان اللغويون العرب في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، لا يزالون يذهبون إلى البدو ليدرسوا

---

(١) السابق، ص١٤.

(٢) السابق، ص١٤.

(٣) السابق، ص١٤.

(٤) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٤-ص١٥

(٥) السابق، ص١٥.

(٦) أورد الدكتور رمضان عبد التواب هذه التعليقات بعد مقدمة المترجم، بعنوان: " تعليقات المستشرق الألماني أنطون شبيتالر" من ص٥ - ص١٢.

(٧) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة عبد التواب، ص٦.

(٨) السابق، ص٦.

(٩) السابق، ص٦.

(١٠) السابق، ص٧.

لغتهم، فإن هذا يعني بالطبع أنهم يبحثون هناك عمّا يفقدونه في المدن. وهو «العربية». والمقصود بها في هذه الحالة، هو لغة الشعر العربي القديم على الأخص، التي ظلت حيّة تُروى عن هؤلاء البدو أمدًا طويلا. غير أن هذا فيما يبدو، لا يعني أن تلك «العربية» تساوي لغة التخاطب عند البدو»[١]، ويضيف أن «الشيء الوحيد المستأثر بجهود اللغويين العرب دائما هو العربية الفصحى، وإذا حدث هذا فلا عجب أن يجد اللغويين الإعراب عند البدو حقًّا»[٢]، ولكن «أن يستخلص[فك] من ذلك أنه لا وجود للغة بلا إعراب عند البدو على الإطلاق، فذلك أمر غير مقبول وحجة واهية»[٣]. ويبني شبيتالر على ما سبق أنه من غير المعقول «أن تكون لغة البدو المشتركة الناشئة في أماكن مختلفة؛ بسبب اجتماع القبائل والعشائر المتباينة في حياة مشتركة ومجتمعات مغلقة- أساسا خرجت منه عربية القرون المتأخرة الفصحى»[٤]. ويرى شبيتالر «أن المثال الذي ساقه «فك» للتدليل على أهمية الإعراب، وهو قوله تعالى «وإذا حضر القسمة أولو القربى» فإنه ليس مثالا صالحا، فـ «أولو» في حالة رفع ولا غموض في الوظيفة الإعرابية. وقوله تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» فإنه يمكن يضبط برفع «الله» ونصب «العلماء» غير أن هذا ينافي العقل. فـ «القرآن الكريم هو النموذج الأول والوحيد لفترة طويلة لهذه اللغة الفصحى، ويعرفه هؤلاء المسلمون الجدد معرفة جيدة، ويقرؤونه على نمط هذه اللغة»[٥].

ولذا أقول لا نستطيع أن نجزم أو ننفي أن العرب القدماء كانوا يتحدثون اللغة المعربة في أحولهم العامة، فجميع الروايات هي موضع نظر في ذلك، فلا يُعقل أن العربي في عصور الاحتجاج كان في كل أحواله يتحدث العربية المعربة.

أما الألفاظ المرتبطة بلفظ العربية، سواء أكان مضافا أم موصوفا، فهي:

(١) عربية البدو / لغة البدو[٦]، وعربية البادية / البداوة / لغة البداوة[٧] عند يوهان فك

زَخر كتاب «فك» بألفاظ متعددة، تدفع القارئ إلى استكناه مفهومها، والوقوف عند مدلولها، ومنها:

عربية البدو / لغة البدو، وعربية البادية / البداوة / لغة البداوة:

فنجد أن لفظ العربية قد ارتبط بِمَن نطق بها بادئ الأمر، وهم البدو، فأطلق «فك»: عربية البدو، وارتبط أيضا بالمكان الذي عاش فيه مَن نطق بها بادئ الأمر: عربية البادية، وهذا يدعو إلى التساؤل: هل هما مترادفان أو متغايران؟ وما علاقتهما بالعربية الفصحى؟ أو هي ألفاظ أوردها على سبيل الترادف؟

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة عبد التواب، ص٩

(٢) السابق، ص٩- ص١٠

(٣) السابق، ص١٠.

(٤) السابق، ص١٠.

(٥) السابق، ص١٢.

(٦) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة عبد التواب، ص٥٥.

(٧) السابق، ص٥٥.

وضع فك مفهوما لعربية البدو، ينص على أنها «تعد القدوة المثلى، والمثل الأعلى من جميع الوجوه»[١]، وقد بنى هذا المفهوم على معطيات الدرس اللغوي القديم، مما يشير إلى قراءته التراث قراءة متأنية واعية، وقد حدد مظاهر هذه القدوة، بأن عربية البدو «احتذاها المثقفون في الكلام الشفوي، والتحرير الكتابي جميعا»[٢]، وبين أن هناك ما أثر على اللغة تأثيرا غير يسير، منها: «اختلاف الأحوال ولا سيما الانتقال إلى حضارة المدن»[٣] ، وظهر هذا التأثر في «اختلاف لغة الأدب في شعر المحدثين في أوائل العصر العباسي، كشعر بشار وابي العتاهية وابن الأحنف»[٤] ، وتمثل هذا الاختلاف في لغة الأدب في: «صوغ القوالب، وتركيب الجمل، والثروة اللفظية، وطرق التعبير»[٥] وهي التي جعلت هذا الاختلاف» عن لغة شعراء البادية.

ولكن، هل وردت «عربية البدو» و «عربية البادية» عند علمائنا القدماء؟ وهل وردت بألفاظها كما ذكرها «فك»؟

إن المتتبع لكتب التراث اللغوي يجد أن هذه الألفاظ لم ترد بلفظها التي وردت بها عند فك، وفي سبيل ذلك تتبعت هذه الألفاظ في كتاب الخصائص[٦] ؛ لأرى مدى ورودها فيه، فوجدت عنده ألفاظا، من مثل: لغة العرب[٧] وقول العرب[٨] وكلام العرب[٩]، ووجدت كذلك لفظ لغة أهل المدر[١٠] أما لفظ «لغة البدو» فلم يرد بهذا اللفظ بل ورد بما يقاربه، قال ابن جني: «لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتفاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها»[١١] فالضمير في «لغتها» يعود على أهل الوبر.

- أهل الوبر ⟵⟶ البدو
- لغة أهل الوبر ⟵⟶ لغة البدو

وكأني به يتمثل عصر الاحتجاج وقبائله: «قيس وتميم وأسد وبعض هذيل وبعض كنانة وبعض طيء» التي أُخذت عنهم قواعد النحو بادئ الأمر، وهو في هذه الألفاظ يرادف بين عربية البدو وعربية البادية، وإلحاحه على أن لغة البداوة ولغة البدو ما زالت باقية على ألسنة العرب القدماء.

---

(١) السابق، ص١٠٩.

(٢) السابق، ص١٠٩.

(٣) السابق، ص١٠٩.

(٤) السابق، ص١٠٩.

(٥) السابق، ص١٠٩.

(٦) ينظر: ابن جني. **الخصائص**. الجزء الثاني كاملا.

(٧) السابق، ٤٣/٢.

(٨) السابق، ١٧٩/٢.

(٩) السابق، ٢٥/٢.

(١٠) السابق، . ٥/٢.

(١١) ابن جني. **الخصائص**، ٥/٢.

(٢) العربية الفصحى والعربية الفصحى القديمة[1] عند يوهان فك

ارتبط لفظ العربية هنا بصفتها: العربية الفصحى، وأضاف «فك» أيضا لفظ العربية الفصحى القديمة، مما يدعو إلى التساؤل: هل هناك العربية الفصحى غير القديمة (الحديثة أو المعاصرة مثلا)، وإن كانت فما علاقتها بالعربية الفصحى القديمة أو بالعربية الفصحى؟ وهل يعني «فك» في العربية الفصحى العربية المشتركة التي نزل بها القرآن؟ أو العربية التي تجسدت في الشعر العربي القديم؟ ومن هنا نجد «فك» يذكر أنه: «في الثلث الأخير من القرن الأول، كان قد أخذ نمو العربية المولدة – التي تكونت من العوائد اللغوية الراجعة إلى اللهجة الدارجة في مناطق العربية القديمة- حدًّا لم تتوقف فيه الأخطاء اللغوية عن الظهور، حتى في الدوائر الأولى من المجتمع العربي»[2]. وهذا يضيء مكانا أن العربية الفصحى لم تكن في مستوى واحد، ولم تكن خالية من وجود هنات لغوية على ألسنة ناطقيها، وهو ما ذكره في قوله: «لقد صار منذ زمن طويل غير طبيعي أن يتعلم أولاد هذه الدوائر الأولى، من المحيط الذي هم فيه، عربية جيدة، وقد كانت هذه التجديدات تعد عند العرب الذين كانوا ذوي إحساس دقيق جدا منذ القدم، بجمال لغتهم، خطأ لغويا (لحنا)»[3]، وهذا استدعى ما يسمى» تنقية اللغة العربية، فيقول: «نشأ من ذلك في أواخر القرن الأول (السابع الميلادي) مبدأ «تنقية اللغة العربية» الذي حمل راية المحافظة على نقاء العربية»[4].

فالعربية الفصحى أو العربية الفصحى القديمة التي يريدها «فك» هي فصحى التراث وفصحى الشعر العربي القديم التي استُقي من أفواه قبائل العرب القدماء، ولذا نجده يَعُدها المعيار الحقيقي للخطأ والصواب، فقد نفى عن البدو الخطأ والخروج عن القواعد، فقال «لكنهم لم يعرفوا كنهًا للخطأ في القواعد والخروج على النحو»[5]. وهذا يدعونا إلى التساؤل: هل فعلا لم يعرفوا كنه الخطأ في القواعد؟ فهذا حكم يحتاج إلى وقفة متأنية، وتساؤل: لماذا إذن الحديث عن اللحن ما دام أنهم لم يعرفوا كنه الخطأ في القواعد؟

وورود هذه الألفاظ يدعونا إلى التساؤل: هل وردت هذه الألفاظ عند علمائنا القدماء؟ وهل وردت بألفاظها كما ذكرها «فك»؟

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٢.

(٢) السابق، ص٣٦.

(٣) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٦.

(٤) السابق، ص٣٦.

(٥) السابق، ص٢٤٣.

بتتبع كتاب الخصائص وجدت ألفاظا، من مثل: العرب الفصحاء[1] والعربي الفصيح[2] والأعرابي[3] واللغة الشريفة اللطيفة[4] والشعر القديم والمولد[5] الفصاحة البدوية[6]، ولم أجد العربية الفصحى، وربما هذا يجعلنا نعمق البحث في هذه الألفاظ وذكرها ومدلولاتها في كتب التراث العربي.

يبدو من الإجراءات التي قدمها «فك» في متن الكتاب أن ألفاظ العربية الوارد هنا هي على سبيل الترادف، فعربية البدو هي عربية البادية هي العربية الفصحى وهي العربية الفصحى القديمة.

فربْطُ اللفظ بالبدو والبادية، وإن كان له ما يسوغه من أن اللغة في أصلها أخذت عن قبائل بعينها عاشت في البادية، غير أني لا أميل إلى ربط اللفظ بالناطقين أو بالمكان بقدر ما أميل إلى ربطه بصفتها العربية الفصحى، وأجد أن إيراد هذه الألفاظ وتعددها يُحدث اضطرابا وتشتتا للقارئ، وكان المفترض الوقوف عند لفظ واحد.

(٣) عربية الأدب عند يوهان فك

أورد «فك» لفظ عربية الأدب عند حديثة عن العربية في القرن الرابع الهجري في أكثر من موضع، فهل عربية الأدب هي عربية الشعر القديم التي رواها الرواة من الشعراء في فترة الاحتجاج؟ أو لفك رأي آخر في ذلك؟

ذكر «فك» أن النمو والانتشار اللغوي قد أخذ، «في خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، يطارد العربية الفصحى التي نظم النحاة قواعدها، والتي قامت على أساس لغة البدو، ويمعن في عزلها باطراد من جميع مناطق اللغة الدارجة. بيد أنها ظلت في الأدب الملكة المتوجة التي أقسم لها يمين الطاعة كل من انتمى إلى الثقافة بسبب أو نسب»[7]، فهي العربية التي جُسدت في الشعر العربي القديم، في عصر الاحتجاج وبعده.

(٤) عربية الدولة عند يوهان فك

أورد فك «عربية الدولة» في مواضع متعددة، وجعلها عنوانا للفصل الثالث: «عربية الدولة، ولغة الشعب في أوائل العصر العباسي»[8]، **فما المقصود بعربية الدولة الشعب؟ أهي اللغة المنطوقة التي يتخاطب بها مَن هم في السلطة أم لغة المكاتبات الرسمية في الدولة؟، وما مفهوم الدولة عنده؟ وما مفهوم الشعب؟**

---

(١) ابن جني. **الخصائص**. ٢٥/٢.

(٢) السابق، ١٢/٢.

(٣) السابق، ٢٥/٢.

(٤) السابق، ١٢١/٢.

(٥) السابق، ٢٣٤/٢.

(٦) السابق، ٥/٢.

(٧) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٥٠.

(٨) السابق، ص٥٩.

فعربية الدولة عنده، هي العربية التي «احتفظت بالتصرف الإعرابي، وبقواعد الإعراب والتصريف احتفاظا تاما»[١]. ولم تزل «من حيث بناؤها الحقيقي، على الرغم، من بعض السمات المولدة» من العربية الفصحى[٢].

وبين أنها «تعد عربية مولدة في نظر التاريخ اللغوي، وقد أخذت هذه العربية المولدة تكتسب مناطق جديدة بسبب التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي أحدثها سقوط الدولة (الأموية) العربية، وقد بقي المجتمع الراقي بعيدا عن التأثر بها تأثيرا يُؤْبَه له حتى القرن الثالث (التاسع الميلادي)؛ كما أن الأوساط الأدبية كانت أبعد عن نطاق التأثر بها كذلك»[٣].

وبين في سياق آخر أن «اليهود والنصارى بالمشرق الذين كانوا يعيشون في جو من التراث الأدبي، يختلف تماما عن محيط العالم الإسلامي من حولهم؛ فقد ظلوا طويلا دون أن يكون لهم نصيب من الثقافة الإسلامية، ولذلك لم يستخدموا، لأول عهدهم بالكتابة العربية، تلك العربية الفصحى بل اللغة الدارجة في عصرهم»[٤]**، وظهر اختلاط** علامات الإعراب إلى حد بعيد في النصوص النصرانية العربية للقرن الثالث[٥]، ومن الأمثلة على الاختلاف في العربية المولدة الذي ظهر: **صيغة الفعل في العربية المولدة**، فصيغ المضارع، قبل كل شيء تتحد كلها في النصوص النصرانية العربية القديمة. «وفعل الدعاء اختفى بالكلية تقريبا في الجمل الأصلية، وصار يعبر عنه (كفعل الأمر في بعض الأحيان) بالفعل الخبري الواقعي المشير إلى التأدب في الخطاب في نفس الوقت، حيث يفهم طابعه الطلبي من سياق الكلام»[٦] وأكّد في سياق آخر أنه «كان يهود المدينة على عهد محمد[صلى الله عليه وسلم] ينطقون لهجة تختلف كثيرا عن لغة السكان الآخرين بالمدينة، بحيث لم تكن مفهومة لهم»[٧]، خلاف **نصارى البدو الذي** «يبدو أنهم لم يتميزوا أصلا في لهجتهم عن الوثنيين من قبائلهم وإلا لما لقي الأخطل النصراني اعترافا بأنه شاعر فصيح معتد به»[٨]

فعربية الدولة كما يُبيّنها «فك» وتَظْهر في كتابه هي من العربية الفصحى، وإن كان فيها سمات من العربية المولدة، وتظهر في المكاتبات الرسمية وفي منطوق مَن هم في السلطة. وهي في رأيي تساوي إلى حد ما العربية المولدة بعد عصر الاحتجاج، ولا أرى ضرورة لهذا المصطلح وإيراده؛ ذلك أنه يأخذ بعدا سياسيا، فكأننا أمام مشهد سياسي مستقل عن المشهد الاجتماعي في إطار العربية.

---

(١) السابق، ص١٠٩.

(٢) السابق، ص١٠٩.

(٣) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٠٩.

(٤) السابق، ص١٠٩.

(٥) السابق، ص١١٥.

(٦) السابق، ص١١٧.

(٧) السابق، ص١١٠.

(٨) السابق، ص١١٠.

(٥) العربية المولدة عند يوهان فك

وقف العلماء قديما وحديثا عند لفظ «المولد»، وناقشوا مفهومه وأبعاده وخصائصه، وقد بينت المعاجم العربية أن المولد هو «المحدث من كل شيء»[١]، وذكر السيوطي أن المولدين لا يحتج بألفاظهم[٢]. ووصفُ العربية بأنها مولدة أخذ بعدا آخر في مناقشة العلماء ودراساتها، فمنهم من رفض هذا التعبير «العربية المولدة»، ورأى أن «فك» لا يقصده، وأنَّ الذي يناسب ما طرحه «فك» هو العربية الوسيطة أو المتوسطة أو الوسطى[٣]. وبَيْنَ هذا وذاك يرى «فك» أن العربية المولدة الدارجة «نشأت من حياة العرب ومخالطتهم للشعوب التي أخضعوها، فصارت لغة التخاطب والتفاهم»[٤]، وبين فك أن العربية المولدة بدأت «حينما انتقلت العربية بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) مباشرة عن طريق الغزوات الكبرى، في العهد الإسلامي الأول، إلى خارج حدودها القديمة، في مواطن لغوية أجنبية»[٥].

وأشار عبد المنعم جدامي[٦] أن ترجمة النجار للفظ «العربية المولدة» قد سببت خلطا كبيرا عند الباحثين العرب، وكانت الترجمة مسؤولة عن عدم توضيح الفكرة كما في وردت في نص فك.

وقدم جدامي دليلا على ذلك قول قدور[٧] عندما ذكر أنه بدأ التطور إلى «العربية المولدة «حينما انتقلت العربية بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) مباشرة عن طريق الفتوحات في العهد الإسلامي الأول إلى خارج حدودها القديمة في مواطن لغوية أجنبية»[٨]، «يلاحظ أن هذا التحديد يخالف ما أجمع عليه علماء العربية القدامى الذين جعلوا «المولد « مرتبطا بالدلالة اللغوية الناشئة من ظهور أجيال محدثة غلب عليها اختلاط الأعراق، وقد حددوا بداية لهذا المولد أنها تتأخر عن التاريخ الذي افترضه «فك» بنحو قرن ونصف؛ إذ جعلوا سنة (١٥٠هـ) حدًّا فاصلا بين الفصيح والمولد على صعيد المدن التي كثر فيها الاختلاط والتزاوج، على حين أنهم تأخروا بهذا التاريخ حتى أواسط القرن الرابع الهجري على صعيد البوادي التي يُعرف أن أهلها باقون على فصاحتهم»[٩] «فهذا الذي ارتآه فك يخالف دلالة «المولد» لغة؛ لأن هذه الدلالة لم تكن قد ولدت على الأجيال الجديدة حين خرج العرب بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) من الجزيرة مباشرة، ولأن شيوع الظواهر المولدة في القرن الأول لم يكن، بشهادة اللغويين

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**. مادة(ولد). ابن سيده، **المحكم**. مادة(ولد). مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مادة(ولد).

(٢) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. ضبطه: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل وعلي محمد البجاوي، بيروت: المكتبة العصرية، ١/ ٣٠٤، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الاقتراح في علم أصول النحو**. ضبطه: عبد الحكيم عطية، دمشق: دار البيروتي، ص١٢٠.

(٣) ينظر: جدامي، عبد المنعم السيد. **مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين الباحثين في تاريخ اللغة العربية**.

(٤) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١١٠-١١١.

(٥) السابق، ص١٧.

(٦) جدامي، عبد المنعم السيد. **مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين الباحثين في تاريخ اللغة العربية**.

(٧) قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**. ص١١٣.

(٨) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص ١٧.

(٩) قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**. ص١١٣ - ص١١٤.

المتشددين، يتجاوز أمثلة من اللحن أو الخطأ الذي لم يتعد كونه ظواهر فردية»، ثم ينتهي قدور إلى أنه «لن يستقيم المفهوم الذي بني عليه الكتاب عندي ما لم يتم التخلي عن كلمة «العربية « في مصطلحه «العربية المولدة»[1].

ويذكر جدامي[2] أن حلمي خليل[3] كان الأسبق للتعرض لهذه المشكلة من قدور، فهو يذكر أن «فك» لم يكن أصلا صاحب اللفظ وكان مفهومه مختلفا.

ويرى قدور أن «الدراسة المتأنية لما أورده فك تشير إلى أن مفهوم العربية المولدة أو المولد عنده يماثل (Change) الأجنبي الذي يدل على التغير دون أي نظر معياري على خلاف مصطلحات أخرى قد تنبئ بهذا النظر كالاصطلاحين المعروفين بالدلالة على التطور (Evolution) و(Development)»[4]. وأرى أن التطور (Development) هو المصطلح الأنسب وليس التغير وهو ما ذكره فك نفسه، وبينه شبيتالر[5]. أما مصطلح (Evolution) هو بمعنى التقويم لا التطوير خلاف ما ذكر قدور.

ومن الإجراءات التي أوردها «فك» فيما يرتبط بالعربية المولدة ما يأتي:

- «التغلغل الذي قامت به اللغة العربية إلى مناطق تستوطنها لغات أخرى، لم يكن ليحدث دون تأثير أو تغيير»[6].
- «لا يزال ممكنا في أوائل العهد العباسي، أن يلاقي المرء من جنوبي البرتغال في الغرب إلى خراسان في الشرق قبائل عربية وأن يسمع من أفواهها عربية بدوية خالصة، لا يشوبها هجنة أو عجمة»[7]
- «أدى عهد الفتح إلى بثّ روح من القوة في صميم العربية، إلى توحيد لهجات البدو أنفسهم، فعلى غرار البدو من غير العرب، كقبائل الترك مثلا، لم تكن لهجات القبائل البدوية بالجزيرة العربية بعيدة الاختلاف من الوجهة اللغوية»
- «أغلب الفروق -فيما يظهر- كانت في الأصوات، والأبنية، والمعاني أو على الأقل هذه هي الفروق التي لفتت أنظار اللغويين العرب»[8]

(١) السابق، ص١١٤

(٢) ينظر: **جدامي، عبد المنعم السيد. مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين.** مجلة جسور، الهوامش ص ٤٢.

(٣) ينظر: خليل، حلمي. **المولد في العربية: دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد السلام.** بيروت: دار النهضة العربية، ط ٢، د.ت.

(٤) قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية).** ص١١٥.

(٥) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٥.

(٦) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٨.

(٧) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٨.

(٨) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٨- ص١٩.

- «استعانت لغة التفاهم المذكورة بأبسط وسائل التعبير اللغوي، فبسطت المحصول الصوتي وصوغ القوالب اللغوية، ونظام تركيب الجملة، ومحيط المفردات، وتنازلت عن التصرف الإعرابي، واستغنت بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها»[١]
- «تلك الجماعات غير العربية التي وقعت في الأسر في أثناء حروب الفتح والتي دخلت معسكرات الفاتحين وبيوتهم عبيدا وإماء فوجدت نفسها فجأة وسط جماعة تتحدث العربية، واضطرت إلى استعمال لسان السادة ولهجتهم، وبهذا عانت العربية على لسان غير العرب من تغييرات هددت بالمسخ صورة وقعها وجرسها وطبيعة تكوينها وتركيبها في الصميم»[٢]
- «وهذا ابن ميادة الذي يراه بعض النقاد آخر من يُحتج به من شعراء البادية، أهداه الخليفة الوليد بن يزيد (حكم ١٢٥-١٢٦هـ) جارية من طبرستان، كانت كاملة من جميع الوجوه، ما عدا نطقها المعيب للعربية»[٣].
- أما العربية «التي نجدها في الأدب اليهودي والنصراني في القرون الوسطى، إنما نشأت من الاستعمال اللغوي عند طوائف اليهود والنصارى خارج الجزيرة العربية، الذين لا صلة لهم في البادية وعربيتها، بل استخدموا منذ البدء العربية المولدة الدارجة، التي نشأت من حياة العرب ومخالطتهم للشعوب التي أخضعوها، فصارت لغة التخاطب والتفاهم»[٤].
- تتميز العربية المولدة الدارجة عن العربية الفصحى» بطائفة من السمات الخصائص المشتركة بينها في المادة الصوتية، وصوغ القوالب، وتركيب الجمل، والقواعد النحوية والثروة اللفظية؛ وطرائق التعبير»[٥]، «فمادتها الصوتية تشير إلى طابع معين من التيسير والتسهيل، ويتعلق بهذا حذف الهمز الذي استفاض في العصر الجاهلي في لهجة الحجازيين، وأخذ في العربية المولدة صورة واسعة ذات أثر واضح في صوغ القوالب. كما يتعلق بهذا أيضا تغيير حرف الضاد؛ وهذا الصوت الذي هو في أصله الحرف المطبق القسيم للذال، خاص بالعربية»[٦] «والطبيعة الحقيقية للعربية المولدة، والفرق الخاص الذي يميزها تجاه العربية الفصحى، إنما يقوم على تغير في تكوينها يعد ترك التصرف الإعرابي من أماراته الظاهرة. وبهذا نهجت العربية المولدة منهجا اجتازته جميع اللغات السامية الأخرى قبل ذلك بكثير»[٧]

---

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٠.

(٢) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٠- ص٢١.

(٣) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٦.

(٤) السابق، ص١١٠.

(٥) السابق، ص١١١.

(٦) السابق، ص١١١.

(٧) السابق، ص١١٣-١١٤.

- «التصرف الإعرابي عاش قرونا طويلة في لغة البادية، ولا يزال ماثلا في بعض بقاياها إلى هذا اليوم»[1]

ومن الأمثلة:

- سرد «فك» أمثلة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مثل: «صهيب بن سنان، وهو وإن كان عربي الأصل إلا أنه اختطفه البيزنطيون في طفولته فربوه؛ ولذلك كان ينطق العربية بلكنة بيزنطية»[2]
- «كانت في الكوفة بقايا الجيوش الساسانية التي انضمت إلى العرب، وأخذت تُجاهد تحت راية الرسول (صلى الله عليه وسلم)»[3]
- ومن تأثير اللغة الفارسية ما جاءت به «جاليات تجارية من الفرس في مدن الثغور في الجزيرة العربية، وهو ما ذكره الجاحظ الذي لاحظ التأثير اللغوي للجالية الفارسية القديمة في المدينة على ما حولها من البلدان العربية»[4]

وعليه، فإن العربية المولدة عند «فك» قد أخذت أشكالا متعددة، وارتبطت بالجنس المتحدث بالعربية وبالمكان والزمان على النحو الآتي:

(١) ارتباطها بالجنس العربي: ومن هنا أُطلقت العربية المولدة على:

- العرب بعد عصر الاحتجاج (١٥٠ق- ١٥٠ب) في الحضر.
- الشعراء العرب بعد عصر الاحتجاج، مثل عربية: جرير والفرزدق[5].
- العرب مِن الذين تربوا عند غير العرب في أسر غير عربية.

(٢) ارتباطها بالجنس غير العربي: ومن هنا أُطلقت العربية المولدة على:

- غير العرب من الأسرى والعبيد (الرجال والنساء) في عصر الاحتجاج[6]
- غير العرب من الأسرى والعبيد (الرجال والنساء) بعد عصر الاحتجاج
- غير العرب من الإماء في عصر الاحتجاج.
- غير العرب من أبناء الإماء في النصف الثاني من القرن الأول الهجري[7]
- غير العرب من الفرس وغيرهم في عصر الاحتجاج وبعده.

---

(١) السابق، ص١١٤.

(٢) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٣.

(٣) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٨.

(٤) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٩.

(٥) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣١.

(٦) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٣.

(٧) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٥.

- غير العرب من الأسر التي تقطن في العراق وفي مصر، مثل الأقباط[1]
- غير العرب الذي عاشوا في أكناف العرب.
- اليهود والنصارى.

إن الإجراءات والأمثلة التي أوردها «فك» للعربية المولدة تُظهر اتساع المفهوم على العربي الذي اختلط بغيره وغير العربي سواء أكان في عصر الاحتجاج أو بعده، أما مفهوم العربية المولدة الدارجة فكانت تَظهر عند «فك» عند حديثه عن الاستعمال اللغوي عند طوائف اليهود والنصارى خارج الجزيرة العربية، الذين لا صلة لهم في البادية وعربيتها أورد العربية المولدة الدارجة، وهي في رأيي تساوي اللغة الوسيطة. فهو يميز بين العربية المولدة والعربية الوسيطة ولم يخلط بينهما خلاف ما ذكر قدور أو ما ذهب إليه جدامي.

أما حُكْم «فك» أن اللغة الدارجة قد ظهرت في شعر شعراء القرن الرابع الهجري، خاصة في شعر المناسبات[2]. فيحتاج في رأيي إلى فضل تأمل وإلى استقراء كل الشعر في القرن الرابع الهجري، وتحليل أساليبه وصيغه للوصول إلى هذا الحكم.

رابعا: اللحن وارتباطه بالعربية الفصحى عند فك

يؤكد فك في ملحق مادة (ل ح ن) ومشتقاتها[3] أن اللحن ارتبط بمفهوم الخطأ، والخروج عن الصواب اللغوي، فهو يرى أن اللحن الذي أطلقه «علماء اللغة والنحو على الخطأ في اللغة، إنما اكتسب هذا المدلول نتيجة لاتفاق عرفي على تغيير معناه الأصلي في وقت متأخر نسبيا»[4]

فاللحن له مدلولات أخرى: فالمدلول الأصلي للفظ: لَحَنَ، بفتح الحاء، هو: مال؛ وتفسر المعاجم دون ذكر الشاهد: لحن إلى، بمعنى: مال إلى، وتحول عن هيئة مألوفة، «وهذا لا يعني أن الحالة المألوفة هي الصواب، وأن الميل والتحول عنها يؤدي إلى الانحراف والخطأ؛ كما لا يعني أن المقصود هو التحول إلى الصواب والحق»[5]

ويشير اللحن أيضا إلى الفطنة، فهو مصدر للفعل «لحِن» بمعنى «فطن»[6]، ويشير أيضا إلى «النطق على أسلوب مخالف للمألوف، كما يُراد طريقة التعبير بوجه عام»[7]

---

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٣٢.

(٢) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص١٩٦. وينظر: قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**، ص١١٢.

(٣) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٤٣.

(٤) السابق، ص٢٤٣.

(٥) السابق، ص٢٤٤.

(٦) السابق، ص٢٤٤.

(٧) السابق، ص٢٤٧.

وورود لفظ اللحن يتطلب «أن يكون الصواب متقدما عليه، وكلاهما يمكن حصوله وتصوره إذا تجاوز التفكير في اللغة خطوات نشأتها الأولى. بيد أن مثل هذا التفكير والتأمل في نشوء اللغة كان بعيدا كلّ البعد عن عرب البادية قبل الإسلام»[١]

ويضيف «فك» أن عرب البادية «كان لهم ذوق مرهف، وإحساس ناضج كل النضج بجمال اللفظ المنطوق، سواء في الخطاب البسيط المألوف، أو في النثر الفني المسجوع، أم في الكلام الموزون المنظوم» غير أن هذا لا يعني أنهم لم يعرفوا ما اعتلق اللسان من عيوب نطقية «كاللثغة والرُّتَّة واللجلجة والحُبسة»، فقد «عرفوا أيضا تلك العوائق الحسية والنفسية التي تعترض النطق، وتؤثر في المنطوق، فيعيا الخطيب أو يُرتج عليه»[٢]

وهناك أيضا خصائص من اللهجات واللغات الخاصة في منطوقهم، «لكنهم لم يعرفوا كنهًا للخطأ في القواعد والخروج على النحو»[٣]

وهذا الحكم الذي أورده فك يحتاج إلى وقفة، فعلام استند في استدراكه أن عرب البادية لم يعرفوا كنها للخطأ في القواعد والخروج على النحو؟

وماذا عن كل الأمثلة التي أجراها وناقشها ودرسها في تتبعه لفظ العربية، أليس هو خروجا على النحو؟

ينص «فك» في موضع آخر أن «الخطأ في الكلام، يبدو في العهد الإسلامي في غير عربية البدو»[٤] وهنا نسأل ألا يرد في عربية البدو كما سمّها «فك» الخطأ في الكلام؟ وهل تتبع «فك» كل منطوق البدو ليصل إلى هذا الاستنتاج، فمن غير المعقول أن يكون منطوق البدو كله بعيدا عن الخطأ فهو يؤكد في أكثر من موضع أن عربية البدو والعربية الفصحى لم تعرف الخطأ، وهذا استنتاج في رأيي يدعو إلى فضل تأمل، فقد عرفت عربية البدو الخطأ في الكلام والخروج على القواعد، ويؤيده ما ورد في التراث اللغوي من أمثلة ساقها اللغويون العرب، ووقف عندها «فك».

خامسا: الخاتمة

- جاءت ألفاظ «عربية البدو» و «عربية البادية» و «العربية الفصحى» على سبيل الترادف.
- لغة أهل الوبر عند ابن جني تقابل لغة البدو في اصطلاح «فك».
- لم ترد هذه الألفاظ «عربية البدو، وعربية البادية، وعربية الدولة» في التراث اللغوي كما أوردها «فك».
- «عربية البدو» أو «عربية البادية» أو «العربية الفصحى» مستمرة في جميع العصور وهي القدوة والمثل الأعلى رغم وجود انحطاط أصاب الثقافة العربية، ورغم وجود أخطاء في شعر الشعراء، من مثل: البحتري وابن الرومي، ورغم وجود اللحن على ألسنة الناس في العصور اللاحقة لعصر الاحتجاج.

---

(١) فك، يوهان. **العربية**. ترجمة: عبد التواب، ص٢٤٣.

(٢) السابق، ص٢٤٣.

(٣) السابق، ص٢٤٣.

(٤) السابق، ص٢٥٢.

- غدت العربية الفصحى في العصور اللاحقة بحاجة إلى أن يتعلمها المرء كما يتعلم لغة ميتة[1].
- ظهر لفظ عربية الأدب عند حديث «فك» عن العربية في القرن الرابع الهجري، ومكانة العربية الفصحى ثابتة من حيث هي لغة الأدب.
- العربية المولدة عند «فك» أخذت أشكالا متعددة، وارتبطت بالجنس المتحدث بالعربية وبالمكان والزمان، ولم تعد العربية المولدة هي التي جاءت على ألسنة الشعراء بعد عصر الاحتجاج.
- العربية المولدة الدارجة تساوي العربية المتوسطة، وتختلط بالاستعمال اللغوي الدارج.

(١) السابق، ص١٧٥. وينظر: قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**، ص١١١.

المصادر والمراجع

(١) جدامي، عبد المنعم السيد. **مفهوم العربية الوسيطة عند المستشرقين الباحثين في تاريخ اللغة العربية**. المنهل، جسور (١) (نشرة غير دورية محكمة)، ٢٠١٦م، الهوامش ص ٤٢ المنهل مدونة على رابط: https://platform.almanhal.com/Files/2/75134

(٢) ابن جني. **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: دار الهدى للطباعة.

(٣) خليل، حلمي. **المولد في العربية: دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد السلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط ٢.

(٤) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. ضبطه: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل وعلي محمد البجاوي، بيروت: المكتبة العصرية.

(٥) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الاقتراح في علم أصول النحو**. ضبطه: عبد الحكيم عطية، دمشق: دار البيروتي.

(٦) فك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**. ترجمة: رمضان عبد التواب، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٨٠م.

(٧) فك، يوهان، **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤م.

(٨) قدور، أحمد محمد. **مفهوم العربية المولدة عند يوهان فك في كتابه (العربية)**. الأردن: مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجلد ١٨ـ عدد ٤٦، ١٩٩٤م، ص١١٣

«Arabiya» in the Arabiya of Johann Fück: Concept and Procedures

Professor Khaled Basandi

Abstract

The term «Arabiya» (Arabic) appeared in the title of Johann Fück’s book and in its body as an adjective described as: Standard Arabic, Classical Arabic, Creole Arabic, etc., and as an adverb: Bedouins’ Arabic, Badia Arabic, Government Arabic, etc. Since Fück carefully tackled the term «Arabiya» and what relates to it, this paper attempts to trace its mentions in the book as an adjective and an adverb, and examines it from Fück’s perspective and conception. The paper also examines the given justifications for maintaining such conception, and concluded at the procedures the author relied on for its clarification. Then, the paper presented the concepts of these terms according to what old and modern language theorists have settled at, all of which in an attempt to present the author’s conception of «Arabiya».

إنجازات المستشرقين في نشر التراث اللغوي ودراسته وأثرها في الإنجازات العربية بعدها

عبد العزيز بن حميد بن محمد الحميد

الأستاذ في فقه اللغة

ملخص

يأتي البحث محاولةً للكشف عن أبرز إنجازات المستشرقين في حقل نشر التراث العربي وتحقيقه، ودراسته.

ولم تعد جهود المستشرقين خافية على كل منصف، بل تأثر بها العرب في سلوكهم مسالك المستشرقين في النشر، مع تأثرهم بمناهجهم.

جاءت أهمّ مواطن إجادة المستشرقين على النحو التالي:

جمع المخطوطات العربية وفهرستها: بالكشف عن جهود كثير من المستشرقين في جمع المخطوطات العربية وحصرها وفهرستها بناء على مناهج محددة في الفهرسة.

علم نقد النصوص ونشر الكتب: هو العلم الذي نضج في أوربا، فاستخدموه في نشر نصوص لغاتهم القديمة، ثم استخدمه المستشرقون في نشرهم التراث العربي.

لفت نظر العرب إلى نشر تراثهم: فقد كان لهم تأثير كبير في حفز العرب وإكسابهم الخبرة لنشر التراث العربي.

عناصر التطبيق العملي للتحقيق والنشر: فالمستشرقون اعتنوا عناية جليّة بالإجراءات التي يسلكها المحقق: (المقدمة/ المقابلة بين النسخ/ الفهارس/ الترقيم).

دراسة التراث العربي: تميّز المستشرقون بدراسة الكتب العربية دراسة علمية، بالكشف عن جوانب مفيدة في الكتب، وقد أوردت دراستين: (كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني- دراسة المستشرق الألماني فرنرديم/ ابن سيده المرسي- المستشرق الأسباني داريو كابانيلاس رودريجيث).

خصائص أعمال المستشرقين التي تأثر بها العرب: أوردت باختصار بعض خصائص أعمالهم التي تأثر بها العرب، ومنها: (تحرّيهم الدقّة في أعمالهم/ العناية بفهم لغة الكتاب المحقق وأسلوبه/ العناية بفهم مادّة الكتاب المحقق وموضوعه).

كلمات مفتاحية

(إنجازات المستشرقين/ نشر المستشرقين التراث العربي/ تأثر العرب بالمستشرقين/ خصائص أعمال المستشرقين).

توطئة

سبق المسلمون كثيراً من الأمم في ميدان التأليف والنشر العلمي وما يتبعه من عناية بالنصّ وتوثيقه، لكنه لم يصبح منهجاً واضحاً وعلماً محدداً إلا في أوروبّا في العصر الحديث بعد تراكم معارف الأمم المختلفة، ومنهم المسلمون، لديهم واطّلاعهم على ما أنجزته في هذا الميدان.

وقد بدأت ملامح هذا العلم وأصبحت له مناهج واضحة، وأدوات محدّدة، ومرّ بمراحل من التطوّر حتى أواسط القرن التاسع عشر حين وضعوا أصولاً علميّة لنقد النصوصِ (Text criticism) ونشر الكتب القديمة، وكان أوّل ما وصلوا إليه من هذه القواعد مستنبطاً من الآداب اليونانيّة واللاتينيّة، ثمّ من آداب القرون الوسطى الغربيّة، فأُلّفت المقالات والكتب في هذا الفنّ[1].

ولّما شرع المستشرقون في نشر التراث العربي استعملوا تلك الأصول والقواعد في نقد الكتب العربيّة، فنشروا كثيراً من التراث العربيّ، وكانت المراكز الاستشراقيّة ترعى تلك الأعمال، سواءً كانت تلك المراكز جمعيات أم جامعات أم مراكز بحث، وإلى جانب تلك المراكز في بلاد الغرب اتّخذوا بعض البلاد في المشرق قواعد لهم، وانطلقوا فيها محقّقين وناشرين النصوص العربيّة.

ولو أردنا الكشف عن مواطن إجادة المستشرقين وإنجازاتهم في حقل نشر التراث اللغوي ودراسته فسنجده ميداناً واسعاً لهم فيه جهود لا يمكن إنكارها، وقد اعترف لهم بالسبق عدد من علماء العرب، وفيما يلي شواهد من تلك الاعترافات:

قال عبد السلام هارون عن ذلك: «إنّ الجهد العلميّ الذي بذله المستشرقون في إحياء التراث العربيّ جهد لا يستطاع إنكاره، فهم كانوا أساتذة الجيل الحاضر في الطريقة العلميّة التي جروا عليها، وأعود لأقول إنّ تحقيق النصوص وتوثيقها فنّ عربيّ أصيل، يتجلّى في معالجة أسلافنا الأقدمين لرواية كتب الحديث واللغة والشعر والأدب والتاريخ في دقّة وأمانة ونظام بارع، ولكنّ المستشرقين تبنّوا إحياء هذا الفنّ في هذه العصور القريبة، ونبغ من بينهم علماء أمناء، قاموا بنشر عيون ثمينة من التراث العربيّ على الوجه الأمثل»[2].

وقال العلامة أحمد شاكر: «وشيء نادر عُني به بعض المستشرقين في أوروبة وغيرها من أقطار الأرض، يمتاز عن كلّ ما طبع في مصر بالمحافظة الدقيقة - غالباً - على ما في الأصول المخطوطة التي يطبع عنها، مهما اختلفت، ويذكرون ما فيها من خطأ وصواب - وتمتاز طبعاتهم أيضاً بوصف الأصول التي يطبعون عنها، وصفاً جيداً، يظهر القارئ على مبلغ الثقة بها، أو الشكّ في صحتها، ليكون على بصيرة من أمره»[3].

---

(١) ينظر: مقدمة برجستراسر لكتابه (أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ١١-١٢

(٢) قطوف أدبية حول تحقيق التراث- عبد السلام هارون ٣٧-٣٨

(٣) تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة - أحمد شاكر ص ١٠-١١

أمّا عن غزارة تحقيقاتهم ونشرهم في جميع العلوم فهو أكثر من أن تحيط به دراسة، وعند النظر إلى نشرهم التراث اللغوي يبدو جهداً كبيراً، وقد جمعت بيانات تسعة وثمانين كتاباً لغوياً نشرها مستشرقون في شتّى البلدان[1].

فيما يلي سأحاول الكشف عن بعض المواطن التي أجاد فيها المستشرقون في ميدان نشر التراث اللغوي وتحقيقة، ثم يلي ذلك الحديث عن دراستهم التراث اللغويّ، ومواطن الإجادة فيه، وتأثير ذلك على المحققين العرب.

أهمّ المواطن التي أجاد فيها المستشرقون:

مواطن إجادتهم متعدّدة فيما يلي أهمّها:

◆ جمع المخطوطات العربية وفهرستها:

أصدر المستشرقون مئات الفهارس المتميزة لحصر المخطوط في عدد من المكتبات العالمية الكبرى، وقد جمع الأستاذ عباس صالح طاشكندي معلومات عدد كبير من هذه الفهارس، فيما يلي ملخص بها:

ألمانيا:

أصدر المستشرقون فليشر، وجيلد ميستر، وأومر، وبرتش، واهلوارد، وبروكلمان فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات **الألمانية.**

المملكة المتحدة:

أصدر المسشرقون كوريتون، وريو، وإليس، وإدوارد، ومرجليوث، وفلتون، ولوث، ودينيسون روز، وبرون، وروبين ليفي، ومورلي، ولي استرانج، والكساندر نيكول، وبيوزي، وبالمر، وبرون، وجب،ووير، وأبوت، ومنجانا فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات في المملكة المتحدة.

النمسا:

أصدر المستشرقان فلوجل، وكرافت فهارس لعدد من المكتبات في النمسا.

فرنسا:

أصدر المستشرقون دي سلان، وبلوشيه، وجريفو فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الفرنسية.

إيطاليا:

أصدر المستشرقون دي هامر، والكاردينال ماي، وديلا فيدا، وجراف، وفون روزن، وبسيونيوس، وبوروميه، وجريفيني فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الإيطالية.

أسبانيا:

أصدر المستشرقون ديرنبورج، وليفي روفنسال، وروبلس، وريبرا، وواسن فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الأسبانية.

---

(١) ينظر: أعمال المستشرقين العربية في المعجم العربي- عبد العزيز الحميد ١/١٦٣-١٧٠

هولندا:

أصدر المستشرقون دوزي، وكيونين، ودي جونج، ودي خويه، وهوتسما، وجون بول، وويليريس فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الهولندية.

الدول الإسكندنافية:

أصدر المستشرقون تورنبغ، وزترستين، ومهرن فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الإسكندنافية.

الاتحاد السوفيتي:

أصدر المستشرقون دورن، والبارون فان روزن، وجوتوالد، وكاشتاليفا، وكراتشكوفسكي فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات في الاتحاد.

أمريكا:

أصدر المستشرقون إنوليتمان، وماكدونالد، وفيليب حتي، ونيموى فهارس لمخطوطات عدد من المكتبات الأمريكية[1].

ويظهر مما سبق كثرة تلك الفهارس التي عرّفت العرب بالتراث المخطوط في بلاد شتّى من بلدان العالم، مع تعريفهم بفهرسة المخطوطات، وهو ما أطلق بعد ذلك اهتماماً عربيّاً في فهرسة المخطوطات في البلاد العربيّة.

لا شكّ أن جهود المستشرقين في جمع المخطوطات وفهرستها لفتت العرب إلى هذا الميدان، فأعمالهم قدحت الزّناد لعناية العرب بعد ذلك بفهرسة مخطوطاتهم في أعمال كثيرة استفادوا فيها من مناهج المستشرقين في ميدان الفهرسة.

◆ علم نقد النصوص ونشر الكتب:

عرف العلماء المسلمون كثيراً من أصول التدوين وفنون المقابلة وتوثيق النسخ المخطوطة، وتوثيق النصوص، والأسانيد والسماعات ونحوها، وكان لبعضهم جهود في ذلك، لكنها بقيت معلومة لديهم، ولم تصبح منهجاً واضحاً متكاملاً، والمستشرقون عرفوا ذلك واستفادوا ممّا ورد لدى المسلمين، إلى جانب ما ورد في لغاتهم من مناهج لتحقيق النصوص اليونانية واللاتينيّة.

أمّا بدايات التأليف في هذا العلم في العصر الحاضر فأوّل من ألّف في هذا الفنّ - بالعربيّة - المستشرق الألماني الدكتور برجستراسر في محاضرات ألقاها على طلبة الماجستير بقسم اللغة العربيّة في كليّة الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣١[2]، وصدرت في كتاب (**أصول نقد النصوص ونشر الكتب**)، وهو يمثّل آراء جمعيّة المستشرقين الألمان DMG في نشر النصوص.

ثم أخرج المستشرقان الفرنسيان بلاشير وسوفاجيه، تحت رعاية جمعيّة (غيوم بوده) Association L ،Guillaume Bude، كتاباً بالفرنسيّة في الموضوع، وطُبع مترجماً تحت عنوان (**قواعد تحقيق المخطوطات العربيّة**

(١) ينظر عن الفهارس مفصلة: الاستشراق ودوره في توثيق وتحقيق التراث العربي المخطوط- عباس صالح طاشكندي ٧-٩

(٢) طبع بإعداد تلميذه د. محمّد حمدي البكري طبعة أولى في مطبعة دار الكتب المصريّة عام ١٩٦٩، ثمّ طبع ثانية في الدار نفسها عام ١٩٩٥، وطبعته دار المريخ للنشر - الرياض عام ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

وترجمتها – وجهة نظر الاستعراب الفرنسي)[١]، وهو يمثّل آراء جمعيّة غيوم بوده الفرنسيّة، لكنّه لا يشتمل إلاّ على قواعد مختصرة، ينقصها التمثيل عليها من المخطوطات، واعتنى بقواعد ترجمة الكتب العربيّة إلى الفرنسيّة[٢].

ومع اعتماد المستشرقين في نشرهم النصوص العربية على ما وصل إليه هذا الفنّ في نشر لغاتهم القديمة، لكنّنا لا ننكر ما وصل إليه العرب في هذا الميدان، فقد سبقوا الغربيين في بعض جزئيات مناهجهم الحديثة في النشر، واطّلع عليها الغربيون ومنهم المستشرقون واستفادوا منها.

وفيما يلي أورد مثالاً قديماً يدلّ على أنّ أصول بعض ما وصل إليه الغربيّون في نقد النصوص تعود إلى التأثير العربيّ عليهم.

نقد النصوص عرفه الغربيون قديماً، وهذا مثال قديم يؤكّد أصل هذا العلم الذي طبقه المستشرقون على التراث العربيّ، فهم ينطلقون من أسس قديمة لنقد تراثهم ونشره، وإنْ كان علماؤهم وباحثوهم في القديم أخذوا كثيراً من تلك الأسس عن علماء المسلمين.

هذا المثال عن دراسة نصوص التوراة دراسة علميّة من قبل أحد علمائهم، وهو **باروخ اسبينوزا**، وعن تأثره بأحد علماء المسلمين.

ولد (باروخ اسبينوزا) في أمستردام بهولندا عام ١٦٣٢م، وتوفي سنة ١٦٧٧م (١٠٨٧هـ). وكانت أسرته قد هاجرت من الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م على يد فرديناند ملك أسبانيا، وإخراج المسلمين منها، فقد تعرّض اليهود للقسوة لإجبارهم على النصرانيّة أو خروجهم من الأندلس بعد مصادرة ممتلكاتهم.

من آثاره دراسته لنصوص التوراة المنسوبة إلى موسى عليه الصلاة والسلام في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة)[٣] فقد أفرد معظمه لهذه الدراسة.

في دراسته تناول الظروف العامّة والخاصّة لحفظ التوراة وروايتها ونقلها، لمعرفة صحّة نسبتها إلى موسى عليه الصلاة والسلام، ومن كاتبها ؟ وتوصّل في دراسته إلى عدم صحّة تلك الأسفار، فنفى أنْ يكون موسى عليه الصلاة والسلام كتبها، وأثبت أنّ كاتبها عاش بعد موسى بزمن طويل، وأنّ موسى كتب سفراً مختلفاً عنها.

واستدلّ اسبينوزا على تلك النتائج بنصوص من التوراة نفسها تدلّ على أنّ كاتبها كان يتحدّث عن موسى بكونه شخصاً آخر غير المؤلّف، ولا يمكن أنْ يكون موسى هو الذي كتبها ثمّ تحدّث عن نفسه، كما أنّه استدلّ من نصّها على أنّ كاتبها تحدّث عن أشياء حدثت بعد موسى بزمن طويل، وعن أسماء أماكن لم تعرف إلاّ بعد موت موسى عليه الصلاة والسلام بزمن طويل.

ودراسة (اسبينوزا) لنصوص التوراة مثال واضح على نقد النصّ للوصول إلى معرفة صحته وصحّة نسبته.

---

(١) ترجمه د. محمود المقداد، ط الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، دار الفكر المعاصر – بيروت، دار الفكر – دمشق .

(٢) ينظر عن نشأة علم تحقيق النصوص في أوربّا: مقدمة أصول نقد النصوص ونشر الكتب- برجستراسر ص ١١-١٣

(٣) ترجمه من الفرنسية الدكتور حسن حنفي، ونشرته الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر بالقاهرة عام ١٩٧١م.

أمّا عن **أصل منهجه** الذي سلكه فيرجّح بعض المفكرين أنّه من ابن حزم الأندلسي الذي توفي سنة ٤٥٦ هـ، فقد درس نصّ التوراة ونقده وتوصل إلى أنّها ألفت بعد موسى بزمن طويل، واستخدم الاستقراء التاريخيّ للظروف التي أحاطت بتدوين الأسفار وحفظها ونقلها وروايتها، فاستدلّ منها على أنّ بني إسرائيل لم تكن لديهم الظروف المهيّأة لحفظ التوراة، فقد تقلّبوا بين الإيمان والفسق والكفر.

وكانت النتيجة التي وصل إليها ابن حزم والنتائج التي وصل إليها (اسبينوزا) متّفقة في مجملها.

أمّا عن الصلة بين المفكرين وبينهما قرابة خمسة قرون فهو ابن عزرا الغرناطي وهو حبر يهودي عاش في غرناطة بعد ابن حزم بمائة سنة، وعاش ابن حزم فيها، واطّلع ابن عزرا على مناظرات ابن حزم لأحبار اليهود، وعلى كتبه ومنها (الفصل في الملل والأهواء والنحل) و (الردّ على ابن النغريلة)، ونقد ابن عزرا نفسه التوراة، ثمّ قرأ (اسبينوزا) آثار ابن عزرا، وأشار إلى نقده التوراة، إلاّ أنّه زاد على ما ذكره ابن عزرا.

وعليه فيكون أصل المنهج الذي اتّكأ عليه (اسبينوزا) في نقده التوراة مأخوذاً من ابن حزم[١].

ويمكن أنْ يقال: إنّ النقد التاريخيّ للكتاب المقدس في الغرب لم يبدأ بداية منهجيّة حقيقيّة إلاّ في القرن السابع عشر، وكان رائده (اسبينوزا) ثمّ تتابعت الدراسات بعده[٢].

◆ لفت نظر العرب إلى نشر تراثهم:

سبق المستشرقين العربَ في نشر التراث حَفَز العربَ فالتفتوا إلى تراثهم ينشرونه، فهم أولى من غيرهم به.

وقد نبّه بعض العلماء إلى فضل المستشرقين في لفت أنظار العرب إلى تراثهم وضرورة نشره، وإرشادهم إلى مناهج تحقيق التراث، قال أحمد شاكر رحمه الله: «فكان عمل هؤلاء المستشرقين مرشداً للباحثين منا المحدثين، وفي مقدّمة من قلّدهم وسار على نهجهم العلامة الحاج أحمد زكي باشا رحمه الله، ثمّ من سار سيرته، واحتذى حذوه، وعن ذلك كانت طبعات المستشرقين نفائس تُقْتَنى وأعلاقاً تدّخر، وتَغالى الناس وتَغالينا في اقتنائها، على علوّ ثمنها، وتعسّر وجود كثير منها على راغبيه»[٣].

ومع وجود علماء عرب كانت لهم عناية وقدرة في ميدان النشر والتحقيق، لكنّ تأثير المستشرقين في هذا الميدان لا يمكن إنكاره، فقد انتشرت مناهجهم في التحقيق بين المحققين العرب، وكان ممّا أسهم في نشرها استعانة المستشرقين بالعرب في تحرير النصوص ونشرها، لمعرفتهم بأنّ العربيّ أقدر على قراءة النصوص العربيّة المشكلة من غيره، وهو دليل على تحريهم الدقّة في النشر، وقد أسهم عمل العرب مع المستشرقين في التحقيق في اكتساب العرب مناهج المستشرقين، ثم تطويرها بعد ذلك بما يناسب تراثهم؛ لكونهم أعلم بتراثهم من المستشرقين.

---

(١) ينظر عن نقد ابن حزم واسبينوزا للتوراة والصلة بين منهجيهما: منهج نقد النصّ بين ابن حزم الأندلسي واسبينوزا د. محمّد عبد الله الشرقاوي، وللاطلاع على ما كتبه اسبينوزا راجع كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: أعمال المستشرقين العربية في المعجم العربي- عبد العزيز الحميد ١/ ٨٢-٨٣

(٣) تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة- أحمد شاكر ص ١٢

ومن أمثلة عمل العرب مع المستشرقين: الشيخ محمّد عيّاد الطنطاويّ المصري المولود سنة ١٢٢٥هـ، وهو أزهري تعلّم ودرس في الأزهر، ثمّ درّس العربيّة في معهد اللغات الشرقيّة ببطرسبرج (لينينجراد) في روسيا حتى توفي سنة ١٢٧٨هـ، وتعلّم على يديه بعض المستشرقين الروس وغيرهم.

ومنهم: أحمد تيمور باشا وأحمد زكي باشا بمصر، وطاهر الجزائري في دمشق، وحسن حسين عبد الوهاب في تونس، وابن أبي شنب في الجزائر، وعبد الحي الكتاني في المغرب، ومحمّد رشاد عبد المطلب وفؤاد سيد بمصر، وكوركيس عواد وقاسم الرجب في بغداد، وحمد الجاسر في السعوديّة، وغيرهم من خبراء المخطوطات والنساخ الذين استعان بهم المستشرقون على نشر التراث[1].

◆ عناصر التطبيق العملي للتحقيق والنشر:

لم يكتفِ المستشرقون بالحديث النظري عن النشر وقضاياه، وإنّما قدّموا تفصيلات تطبيقية لعناصر التأليف العلمي، ومن أبرز من اعتنى بنشر التراث العربي وقدّم تفصيلاً لعناصره برجستراسر، وبتفصيل أقلّ بلاشير وسوفاجيه، ومع أن العلماء العرب في كتبهم التراثية طبّقوا كثيراً من تلك العناصر، لكنّها لم تكن منهجاً متفقاً عليه بينهم، أمّا في العصر الحاضر فقد أصبحت كثيرٌ من تلك العناصر أمراً يجب على الباحث الالتزام به، ويُعدّ عمله العلميّ ناقصاً إن خلا من تلك العناصر.

وأحسب أن كثيراً ممّا ذكره برجستراسر وغيره كان له أثر بيّن في المحققين العرب في العصر الحاضر.

وفيما يلي أعرض أهمّ تلك العناصر:

مقدّمة

اعتنى محققو التراث من المستشرقين بمقدمة التحقيق، فاعتمدوا لها عناصر معيّنة تشتمل عليها، وفيما يلي عناصر المقدمة التي ذكرها برجستراسر:

- ذكر كلّ نسخ الكتاب، ثمّ النسخ التي استخدمها الناشر في نشر الكتاب مع الرموز الدالة عليها وتحقيق تناسبها، وتبيين القواعد التي اعتمد الناشر في اختيار ما ذكره في عدّة النقد من اختلافات النسخ.

- إنْ كان الكتاب أو بعضه قد نشر سابقاً لزم وصف النشرة القديمة وبيان العلاقة بينهما، وكلّ ما يحتاج إليه في نشرها وتقدير قيمتها.

- وصف النسخ: ويكفي في وصفها الإرجاع إلى فهارس دور الكتب التي تُحفظ فيها، إنْ كانت الفهارس مُسْهَبة مُدَقّقة، ولا يكفي ذلك في أكثر الحالات، بل يصف الناشر نفسه النسخ.

نظام وصف النسخ

ذكر نوعين لوصف النسخ:

---

(١) ينظر: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربيّ- محمود محمد الطناحي ص ٢٢١-٢٢٣

الأوّل: وصف مظهر النسخة:

ومن أهمّ عناصره:

- ذكر عدد الأوراق.
- ذكر عدد السطور في كلّ صفحة، وطول الصفحة وعرضها، ومساحة السطح المكتوب عليه منها، وهل الكتابة واضحة أو ممسوحة.
- هل النسخة سليمة أو مُمَزّقة، وهل هي كاملة أو ناقصة، وهل النقص في أوّلها أو في آخرها أو في وسطها، وفي أيّ مكان من الوسط؟ ثمّ يُوصف الورق والتجليد.

الثاني: وصف مضمونها:

ومن أهمّ عناصره:

- اسم الكتاب ومؤلّفه، وأين ذُكر اسم الكتاب، أفي العنوان؟ أم في المقدّمة؟ وإنْ ذُكر في غير موضع واحد ذكرنا الاختلاف الواقع بينه في المواضع المختلفة.
- ذكر أوّل الكتاب - بعد قول المؤلّف أمّا بعد - وآخره، وبيان موضوعه، وسَرْد أسماء أبوابه مع أرقام الصفحات التي يبتدئ كلّ واحد منها.
- وصف الخطّ، بذكر أسلوبه وكيفيّة تنقيطه وتشكيله، ووَصْف ما يُشاهَد فيه من الزخرفة، وأنواع الحواشي وجنسها، وهل قوبلت النسخة بغيرها أو بأصلها؟ ويُنقل ما كتبه مالك النسخة عليها، وما يوجد فيها من السماعات والخواتم[1].

ويظهر هنا مدى تعدّد الجوانب التي توصف بها المخطوطة - على ما ذكره برجستراسر - وهو دليل على تحرّيه الدقّة في هذا المنهج، وإنْ كان يبدو مبالغة في الوصف.

المقابلة بين النسخ

بعد اختيار النسخ المعتمدة في التحقيق تأتي المقابلة بينها لمعرفة الفروق وإخراج نصّ صحيح.

ذكر برجستراسر مرجعه في هذا العمل - أعني المقابلة بين النسخ - حيث ذكر المدرسة اليونانيّة السريانيّة وتقاليدها فقال: «ونحن نرى في تقاليد المدرسة اليونانيّة - السريانيّة أمثلة كافية للوقوف على طريقة مقابلة المخطوطات، فقد كان معروفاً عند هذه المدرسة أنّ مقابلة المخطوطات المختلفة لكتاب ما هي الوسيلة الوحيدة لإقامة نصّ موثوق به، وكان الغرض من استعارة الكتب بين علماء السريان هو قراءتها ونسخها ومقابلتها، وهذا واضح من الصيغة القديمة لعبارة اللعنات الموجهة إلى من لا يعيدون ما استعاروه من الكتب، وقد ذكر الجاثليق تيموتاوس - وكان عالماً محبّاً للكتب،

---

(١) ينظر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ١١٤-١١٦

عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث للهجرة (الثامن الميلادي) - في أحد خطاباته أنّه قابل نسخته لجزء من كتاب جريجور النصيصي على نسخة أخرى كان قد استعارها من ذلك الشخص الذي يراسله»[1].

واستخدم حنين بن إسحاق قواعد المقابلة في عمله بالترجمة، قال عند حديثه عن الترجمة السريانيّة لكتاب من كتب جالينوس: «ولّما كنت شابّاً في العشرين أو أكبر قليلاً ترجمت هذا الكتاب لطبيب في جند يسابور.. استخدمت مخطوطاً يونانيّاً كان يشتمل على كثير من الأخطاء، فلمّا بلغت سنّ الأربعين سألني تلميذي حبيش أنْ أصحّح هذه الترجمة، لأنّني في ذلك الحين كنتُ قد حصلتُ على عدد كبير من المخطوطات اليونانيّة لنفس الكتاب، فقابلت هذه المخطوطات وخرجت بنصّ يونانيّ صحيح، وعندئذ قابلت المخطوط السرياني الذي كان ابن شاهدا قد ترجمه ترجمة ركيكة بهذا النصّ الصحيح، وأصلحته بمساعدته، وهذه هي الطريقة العاديّة التي أتّبعها في جميع ترجماتي»[2].

وذكر فرانتز روزنتال بعض الأمثلة على المقابلة عند مدارس الترجمة اليونانيّة السريانيّة، ففي القرن السادس للميلاد عندما كان موسى العجالي يُعدّ ترجمة لـ Glaphyra للقديس كيرلوس، نبّه قرّاءه في مقدّمته إلى وجود اختلافات في متون ترجمات التوراة المختلفة، ونبّه إلى أنّ في ترجمته مقتبسات من التوراة يختلف متنها عن متن التوراة التي ألفوها، وذكر عالم سرياني آخر في مقدّمته لترجمة (شرح سفر نشيد الإنشاد) لغريغوريوس من بلدة نيسا الاختلافات في الترجمات الإغريقيّة للتوراة والفروق بينها وبين الترجمة السريانيّة المعروفة بالبسيطة ونبّه قراءه إليها»[3].

وذكر برجستراسر اهتمام المسلمين بالمقابلة في العصور الإسلاميّة الأولى، وكانوا يعدّون أفضل المقابلات التي تتمّ بمعاونة عالم، فقد نسخ الحسن بن محمّد بن حمدون (المتوفى سنة ١٢١١م) بخطّه الجميل كثيراً من الكتب في الحديث، وقابلها مقابلة دقيقة على الشيوخ[4].

بل ذكر القاضي عياض المتوفى سنة ٥٤٤ هـ مقابلة النسخة بالأصل للتيقّن من مطابقتها له، وجعل ذلك من واجبات المسلم التقيّ [5].

ولعل ما يميّز أعمال المستشرقين أنّهم جعلوا المقابلة بين النسخ ممّا يجب على محقّق الكتاب أياً كان، ولعل العلماء المسلمين اقتصروا في المقابلة على الكتب ذات القيمة العالية، كصحيح البخاري ونحوه.

الفهارس

الفهارس من الأعمال المتمّمة للتحقيق لأنها مفاتيح الكتب، وبقدر قيمة الفهارس الملحقة بالكتاب تظهر قيمته.

---

(١) السابق ص ٩٤-٩٥

(٢) السابق ص ٩٥

(٣) مناهج العلماء المسلمين ص ٧٧-٧٨

(٤) ينظر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ٩٦

(٥) ينظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع - القاضي عياض اليحصبي ص ١٥٩، ويذكر هنا ما عمله اليونينيّ لاستخراج نصّ سليم لصحيح البخاري، حيث راجع الروايات المختلفة، وحقّقها ممّا شابها من خلط واضطراب. ينظر: مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين - د. رمضان عبد التواب ص ١٤

والكتاب المحقّق يحتاج إلى عدد من الفهارس، تختلف في العدد والنوع بحسب موضوعه.

وقد **ذكر برجستراسر أنّ أوّل ظهور الفهارس في الطباعة الحديثة كانت في الكتب التي اعتنى بتحقيقها المستشرقون**، ولأنّ الكتب التي طبعتها المطابع في بلاد الشرق في ذلك الوقت كانت خالية من الفهارس التفصيليّة، المرتّبة على الحروف، ظنّ الناس أنّ عمل الفهارس الجيدة هو من ابتكار الغرب، والصحيح أنّ المسلمين سبقوا الغرب بالفهرسة، لكنّ الغربيين طوّروا أساليبها وأنواعها.

أنواع الفهارس

لم أجد من فصل الحديث عن الفهارس من المستشرقين الناشرين بالعربيّة مثل برجستراسر في كتابه (أصول نقد النصوص ونشر الكتب)، فقد ذكر أنواعها، وما لم يعرفه العرب منها، وذكر نماذج من فهارس المستشرقين، لكنّه لم يشر إلى الفهارس لدى علماء العربيّة.

ويحسن أنْ أذكر الفهارس عند المستشرقين كما ذكرها برجستراسر، ثمّ أبيّن ما سبق إليه العرب منها وما تميّز به المستشرقون.

الأوّل: فهرس الأعلام، وذهب برجستراسر إلى أنّه لا فرق بين أعلام الأشخاص والأماكن وغيرها، ورأى عدم التفرقة بينها كما فعل بعض الناشرين، إذ فَرّق فهرس الرجال عن النساء عن البلدان عن الأنهار، إلاّ إذا دعا إليه موضوع الكتاب، ففي الكتب الجغرافيّة نستفيد من الفصل بين الجبال والأنهار.

وذهب إلى أنّ المصطلح عليه عند المستشرقين ألا يُعْتدّ في الترتيب بـ (أبو أو ابن أو ال) فأبو الفتح في الفاء، وابن جني في الجيم.

وذكر بلاشير وصاحبه أنّ الأسماء التي يشار بها إلى المؤلّفين العرب في المراجع هي تلك التي يقبلها الاستعمال الاستشراقي الأوربي، وتحذف منها أداة التعريف، مثل: دينوري Dinawari وليس: الدينوري Ad–Dinawari [1].

الثاني: فهرس ما سرده المؤلّف من الآيات والشعر، وهو ثلاثة أقسام:

١) **فهرس الآيات القرآنيّة**

٢) **فهرس الأبيات**

٣) **فهرس لما سوى ذلك**: مثل:

- **فهرس بأسماء الكتب** التي اقتبس منها المؤلّف.

- **فهرس مَنْ نقلوا عن الكتاب**: يحوي أسماء الذين اقتبسوا من الكتاب، فنقلوا منه نبذاً في مؤلّفاتهم.

وذكر برجستراسر أنّ هذا النوع من الفهارس شاع في نشرات الكتب اليونانيّة واللاتينيّة، ولا يعرف له مثلاً في العربيّة، ولا شكّ في قيمة هذا الفهرس – مع صعوبة إنشائه لاعتماده على الاطلاع الواسع على الكتب – لكونه يكشف عن أثر الكتاب المنشور في غيره.

---

(١) قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها– بلاشير، سوفاجيه ص ٤١

- **فهرس المصطلحات العلميّة**: فأكثر الكتب العلميّة يحتاج إليه، وهو يقرب من فهرست الموادّ.

- **فهرس المفردات**: وهو كالمعجم الخاصّ في آخر الكتاب.

وذكر برجستراسر مذهبين لدى المستشرقين في هذا النوع:

الأوّل: أنْ يحتوي على كلّ ما يرد في الكتاب من الكلمات، أو الكلمات الغريبة منها، مع تعديد الأماكن التي ورد فيها، ويسمى هذا النوع من فهارس المفردات Concordance، ولا يوجد في النشرات إلاّ نادراً.

وذكر برجستراسر أنّه **لا يعرف كتاباً عربياً طبع له فهرس كامل من هذا النوع إلاّ القرآن الكريم**، وذكر أنّ المستشرق فنسنك Wensink ابتدأ بطبع فهرست عام من هذا الجنس لكتب الحديث، وأراد به (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي)، ولم يكن قد اكتمل حينما ألقى برجستراسر محاضراته.

كما ذكر أن معهد اللغات الساميّة بجامعة القدس ابتدأ بعمل فهرس لجميع الكلمات التي وردت في الشعر العربيّ القديم، ولعلّه أراد بهذا العمل ما بدأ به معهد الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية عام ١٩٣٥م، وهو إعداد سجل ضخم للشعر العربيّ القديم لاستخدامه مرجعاً للطلبة اليهود في بحوثهم حول العربية، فقد وضعوا لكل كلمة في الشعر القديم بطاقة بما يتعلّق بها، وقد سجّلوا - حتى آخر الستينات - أكثر من مليوني بطاقة[١].

وذكر أنّه يجوز في فهرس الكلمات الاكتفاء بالغريب.

وأثنى على عمل المستشرق الهولندي دي خويه (de Goeje)، فإنه عند نشر المجموع الكبير لكتب الجغرافيّة العربيّة وضع فهرساً للغريب الوارد فيه من المفردات، وألحق بطبعة ليدن لتاريخ الطبري فهرساً خاصّاً للمفردات الواردة فيه.

الثاني: أنْ يحتوي الفهرس على لغة الشاعر التي امتاز بها عن غيره، فيحوي المفردات التي وردت عند الشاعر أكثر من مرّة، وممن ذهب إلى هذا النوع المستشرق الإنجليزي (ليال Lyall) الذي نشر كثيراً من الشعر العربيّ، فإنه عندما نشر ديوان عبيد بن الأبرص، وديوان عامر بن الطفيل، ألحق بهما فهرساً لما امتاز به عبيد من المفردات، فلم يذكر في الفهرست الكلمات المألوفة، ولا الغريبة التي لا ترد إلاّ مرّة واحدة، بل جمع ما ورد عند عبيد مرتين أو أكثر من الكلمات النادرة التي لا تذكر في شعر غيره، وكذا فعل كرنكو (Krenkow) عند نشره لشعر طفيل بن عوف الغنوي، رواية أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي، وديوان الطرماح بن حكيم الطائي.

ورأى برجستراسر أنّ كلا المذهبين محمود ومفيد، والثاني لائق بالشعر القديم، والأوّل لغيره[٢].

الترقيم

هو استعمال العلامات للفصل بين الجمل، وذهب برجستراسر إلى الحذر عند وضع علامات الترقيم لما قد يؤدي إليه من الأخطاء، فذكر أنّه لا يرى في ذلك فائدة إلاّ في الأحوال النادرة، لتعوّد الناس على قراءة الكتب الشرقيّة بدون

---

(١) ينظر للزيادة: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل - إبراهيم عبد الكريم ص ١٧٩-١٨٠

(٢) ينظر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ١١٨-١٢٢

ترقيم، ولا يجدون مشقة إلاّ في بعض المواضع الصعبة «وفي زيادة الترقيم خطر الخطأ، إذ رأيت في بعض الكتب العربيّة التي نشرت أخيراً بعض الجمل قطعت قسمين بنقطة دالة على نهاية الجملة، لأنّ الناشرلم يفهم تركيب الجملة فظنّها تامّة قبل تمامها»[1].

أمّا بلاشير وسوفاجيه فلم يبالغا في الخوف من الخطأ عند الترقيم، وإنما أعادا ما يعتري القارئَ من الإزعاج، والنصَّ من الغموض بسبب غياب علامات الترقيم، ولذا يعمد المرء بعناية فائقة إلى تسهيل قراءة النصوص النثريّة وفهمها بتوفير استراحات ذهنيّة، بوضع نقطة حيث يوجد مقطع منطقي في السياق، أو في تفصيل الفكرة، أو البناء النحوي.

وقد ذكرا من العلامات التي يحتاجها الناشر: النقطتين (:)، وعلامة التعجب (!)، وعلامة الاستفهام (؟)، وعند الحوار باستعمال الهُلَيِّلين المزدوجين («-»)، وتستعمل عند الاعتراض أو الأدعية المعترضتان (— ...—) بدلاً من القوسين، لأنّ القوسين يستعملان عند وجود روايتين للنصّ إحداهما طويلة والأخرى قصيرة، فيذكر بين القوسين - عند اعتماد الرواية الطويلة - أجزاء النصّ التي أهملتها الرواية القصيرة.

وتوضع الشواهد القرآنيّة بين مُزهرين { }، ويفصل بين الآيات بزهرة*[2].

ولم يكن علماء المسلمين يجهلون بعض علامات الترقيم، ولكنْ لم يكن أكثر علامات الترقيم التي نستخدمها اليوم معروفاً عند القدماء، فلم يعرفوا الفاصلة، والفاصلة المنقوطة، وعلامات الاستفهام والتعجب، وأقواس الاقتباس، وغير ذلك، ممّا نقلناه في العصر الحديث عن الغرب.

غير أنّهم عرفوا ما يقابل النقطة، للفصل بين الكلامين، وكانوا يرسمونها دائرة، وهى تلك الدائرة التي توجد في المصاحف فاصلة بين الآيات، وقد استخدمت بعد ذلك لترقيم الآيات، بوضع رقم الآية في داخلها، وأشار العلموي إلى هذه العلامة من علامات الترقيم، بقوله: «وينبغي أنْ يفصل بين كلّ كلامين أو حديثين بدائرة، أو قلم غليظ، ولا يصل الكتابة كلّها على طريقة واحدة، لما فيه من عسر استخراج المقصود، ورجّحوا الدائرة على غيرها «، ومع أنّهم لم يعرفوا أقواس الاقتباس، إلاّ أنّهم لم يتركوا الاقتباسات تختلط بكلامهم، فكانوا يعبرون عن انتهاء الاقتباس بعبارات شتى مثل: هذا كلام فلان / هذه ألفاظ فلان / هذا قول فلان / هذا ما قاله فلان / إلى هنا قول فلان / إلى هنا عبارة فلان / انتهى ما ذكره فلان / آخر كلام فلان / انتهى، وكانوا يختصرون الكلمة الأخيرة بالألف والهاء (أ هـ)[3].

وذكر برجستراسر بياناً برموز الكتابة:

الأقواس

ذكر أنّه اصطُلح في نشر الكتب اليونانيّة على استعمال ثلاثة أنواع من الأقواس هي [ ] و< > و ():

(١) السابق ص ١٠٥

(٢) قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها ص ٥٠- ٥١

(٣) ينظر: مناهج تحقيق التراث بين القدماء والمحدثين- رمضان عبد التواب ص ٤٣-٤٤

– يحصر بين القوسين [ ] ما كان مروياً في النسخ وليس من أصل الكتاب بل زيادة بعض المتأخرين، ويجوز إسقاطه وذكره في الهامش.

– يُحصر بين القوسين < > ما يفقد في النسخ ونخمن أنّه كان موجوداً في الأصل، وكذا الفرنسيان ذهبا إلى وضع الكلمات التي يدخلها الناشر بين هذين القوسين، لإقامة سقط أو لسد فجوة طارئة في النصّ[١].

– الهلالان ( ) ليس لهما معنى مصطلح عليه في نشر الكتب، فيوضع بينهما الآيات القرآنيّة، أو ما يزاد على النصّ للإيضاح والشرح[٢].

◆ النجمة ★ توضع قبل التخمينات التي يغيّر بها الناشر ما كان مروياً في النسخ وبعدها.

◆ بعض الناشرين يضع علامة الصليب (+) في أوّل القطعة المشكلة وآخرها، وذلك عندما يكون النصّ مضطرباً ولم ينجح في إصلاحه، وممن يرى هذا الرأي الفرنسيان[٣].

وعُرف هذا عند المسلمين بالتضبيب أو التمريض، وهو أنْ تكتب علامة (ص) على الكلام الذي فيه تصحيف أو نقص أو تقديم أو تأخير أفسد السياق، وكان بعض العلماء يكتب مكان هذه الصاد عندما يختلّ نظم الكلام كلمة (كذا)، ونبهوا على أنّه ينبغي أنْ تترك الكلمة المُضَبَّبة على ما هي عليه، ولا يتجرأ على تغييرها، فلعل متعقباً يجد لها وجهاً صحيحاً[٤].

◆ توضع نقط (...) مكان الكلمات التي سقطت ولم يُفهم ما هي، وكذا إذا ضاع شيء من النصّ من خرق في الكتاب، وإذا كان في الأصل بياض تُرك بياض في الطبع ونُبّه عليه في الهامش[٥].

وفيما يتعلق بالأقواس فإنّ بعض ما ذكره برجستراسر منها غير متّفق عليه، وتغيّر كثير منها، لكنّ معرفة ما كتبه يفيدنا في معرفة الطريقة القديمة التي ساروا عليها، كما أنّنا نلحَظ اختلافاً بين ما ذكره برجستراسر وما ذكره بلاشير وصاحبه في الغرض من بعض الرموز.

◆ دراسة التراث العربي:

تميّز المستشرقون بالجَلَد والتعمّق في كثير من دراساتهم، ولأنّهم يدرسون تراثاً بلغة بعيدة عن لغاتهم، وتتصل بحضارة مختلفة عن حضاراتهم، فإنهم يضاعفون الجهد لسدّ هذه الثغرة لديهم، ومع أن العرب أقدر على فهم تراثهم

---

(١) ينظر: قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها ص ٥٣، ولا يخفى أن الشائع استعمال المعقوفين لهذا الغرض.

(٢) واضحٌ عدم القرار على غرض ثابت للهلالين، وسبق ذكر بلاشير وسوفاجيه وضع الآيات بين مزهرين، وذكر برجستراسر هنا وضعها بين الهلالين.

(٣) ينظر: قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها ص ٥٣، وكذا ذهب إلى ذلك الألماني بول ماس، على أنها قاعدة عامّة في نشر النصوص الغربية، وقد ذكر الرموز والأقواس في إخراج النصوص. ينظر: نقد النصّ ص ٢٧٥-٢٧٦ (ضمن كتاب النقد التاريخي – عبد الرحمن بدوي).

(٤) ينظر: تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث – د. الصادق عبد الرحمن الغرياني ص ٣٨-٣٩

(٥) ينظر في علامات الترقيم: أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ١٠٦-١٠٧

من المستشرقين لكنّ اجتهاد المستشرقين في دراسة هذا التراث، مع ما يستصحبونه معهم من أدوات منهجية تساعدهم في الوصول إلى نتائج تنهض بأعمالهم، وقد تأتي متفوقةً على كثير من أعمال العرب.

نماذخ على دراسة المستشرقين التراث العربي

فيما يلي سأعرّف بدراستين لمستشرقَين تناولا فيها بعض المعاجم، وسأحاول الاقتصار على جوانب الإجادة في الدراستين للكشف عن تلك المنجزات.

أ- كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني- دراسة المستشرق الألماني فرنرديم Werner Diem[1]

من المواطن التي أجاد فيها في الكتاب:

ترجمته لأبي عمرو الشيباني فقد ترجم ترجمة موجزة له لا تتعدى صفحتين، ذكر اسمه ومكان ولادته وتلاميذه، وأشار إلى قلة الأخبار عن حياته.

أهمّ قضيّة وقف عندها تاريخ وفاته، فقد ذكر خلافاً فيه على عدّة أقوال: وهي سنة (٢٠٥) و (٢٠٦) و (٢١٠) و (٢١٣) و (٢١٦هـ).

وذكر أنّ كرنكو رجّح أنّ تاريخ الوفاة سنة (٢١٣)، كما أنّه ذهب هذا المذهب استدلالاً بما يلي:

- أنّ أبا العتاهية وإبراهيم الموصلي ماتا في السنة نفسها.
- ما رواه ياقوت الحموي أنّ مناظرة جرت بين الشيباني وإسماعيل بن حماد المعتزلي المتوفى سنة ٢١٢، جَرَت بعد تعيين ابن حماد قاضياً لبغداد بفترة قصيرة، وكان تعيينه سنة ٢٠٨، وروى المناظرة الشيباني نفسه، وعليه فيكون الشيباني عاش بعدها - ولو بفترة قصيرة -، ويكون القول بأنّ وفاته كانت سنة (٢١٣) أقرب الأقوال للصحة.

وذكر باختصار بعض شيوخه، وسرد كتبه[2].

تحديد تاريخ النسخة

ناقش تحديد تاريخ النسخة الوحيدة للكتاب وهي نسخة الأسكوريال، وحاول الوصول إلى الرأي الراجح، وذكر رأيي ديرنبورغ وكرنكو، فديرنبورغ رأى أنّ تاريخ نسخها يعود إلى نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أو على أقصى احتمال إلى بداية القرن السابع (الثالث عشر)، أمّا كرنكو فرأى أنّها أقدم ممّا ذهب إليه ديرنبورغ.

ورجّح المؤلّف رأي كرنكو اعتماداً على ما يلي:

(١) كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني (دراسة في المعاجم العربية) - فرنرديم، ترجمه د. حسن محمد الشماع، ط الأولى ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون.
(٢) السابق ص ١٨-١٩

أ- خط المخطوطة عتيق جداً، يمتاز بزوايا ظاهرة، وذكر من خصائصه: ورود الألف الممدودة (آ) كثيراً بدلاً من الألفين (اا)، وبعد الأفعال المفردة المضارعة التي ثالثها واو تأتي ألف الوقاية، وهذه الألف تنعطف نحو اليمين من جانبها الأسفل، ويرى أنّ هذه الصورة لها دلالة كبيرة لأنّها من خصائص الخط الكوفي المعروف.

ب- وازن فرنرديم خطّ المخطوطة بخطوطٍ أخرى لتحديد تاريخٍ تقريبيٍّ للنسخ، فقد وازنها بمخطوطة لابن السكيت تعود إلى عام ٢٩٠هـ (٩٠٢م)، ومخطوطة أخرى لعالم فلكيّ مجهول كتبت قبل عام ٣٧٦هـ (٩٨٦م)، ووجد التشابه واضحاً مع مخطوطة ابن السكيت، مع بعض الاختلاف، وخرج بنتيجة هي أنّ المخطوطة أحدث من مخطوطة ابن السكيت.

ثم وازنها بمخطوطة مكتوبة بالخط الكوفي الحديث بخط البيروني، ومؤرخة في عام ٤١٦هـ (١٠٢٥م) وتتشابه بها تشابهاً كبيراً عدا اختلافات يسيرة، واستنتج من ذلك أنّ مخطوطة الأسكوريال تعود على الأرجح إلى بداية القرن الخامس الهجري، أي حوالي (١٠٠٠م)[١].

وهكذا استطاع فرنرديم الاحتجاج لما ذهب إليه، واستنباط الدلائل التي ترجح مذهبه، وهو دلالة واضحة على قدرته الاستدلاليّة لما يقول.

أمّا نسخة كرنكو التي نسخها فذكر أنّها تتطابق مع مخطوطة الأسكوريال تطابقاً تامّاً إلاّ في القليل[٢].

مآل مخطوطة الجيم:

سلك فرنرديم المناهج الحديثة في جمع المعلومات عن المخطوطة ومعرفة قيمتها العلميّة قبل تحقيقها، وبالإضافة إلى بحثه سابقاً بشأن تاريخ نسخها فقد تتبّع رحلة المخطوطة لمعرفة الأماكن التي حلّت فيها.

ذكر ما كُتب على صفحة العنوان بشأن التملّكات، فكانت لابن هشام النحوي (٧٠٨-٧٦١هـ) ثمّ لولده، ثمّ انتقلت إلى اللغويّ محمّد بن أحمد المعروف بخطيب داريا (٧٤٥-٨١٠هـ)، ثمّ إلى على بن محمّد القابوني (٨٤٤هـ، ١٤٤٠م)، واستنتج من كون داريا وقابون - المنسوب إليهما المالكان الأخيران - قريبتين من دمشق أنّ المخطوطة ظلت مائة سنة - على أقلّ تقدير - في مصر والشام (قبل منتصف القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر).

وذكر تملّكين آخرين لم يعرف عن صاحبيهما شيئاً في الحاشية اليسرى من صفحة العنوان.

ثم ذكر تملّكاً آخر في موضعين بخط مغربي، ففي موضع: محمّد بن عبد الرحمن بن أحمد القاضي، وفي الموضع الآخر: محمّد بن عبد الرحمن العاصي، وذكر أنّه يمكن قراءة الاسم العاصي أو القاضي، وأراد أنّهما شخص واحد.

ولكي يتعرّف على اسم المالك رجع إلى بغية الوعاة للسيوطي، حيث ذكر عالماً أندلسياً اسمه محمّد بن عبد الرحمن بن العاصي من المَرِيَّة، توفي بعد عام ٥٣٠هـ (١١٣٥م)، وذهب إلى أنّه هو المَعْنيّ، واستنتج من ذلك أنّ المخطوطة كانت بحوزته قبل وصولها إلى ابن هشام بحوالي قرنين، ودعم رأيه هذا برجوع العالم الأندلسي أبي

---

(١) ناقش تاريخ النسخ ثانية في تحقيقه حرف الكاف. مجلة الأبحاث ٢٢-١٩٦٩ ص ٣-٤

(٢) كتاب الجيم - فرنرديم ص ٢٤-٢٥

عبيد البكري (٤٣٢-٤٨٧هـ / ١٠٤٠-١٠٩٤م) إلى كتاب الجيم في كتابه سمط اللآلي، وذكر أنّ البكري عاش فترة من حياته في المَرِيَّة، وعاش بعده بفترة وجيزة محمّد بن عبد الرحمن بن العاصي مالك النسخة.

وتساءل عن إمكان استنتاج أنّ مخطوطة الأسكوريال كانت موجودة في المَرِيَّة منذ القرن الحادي عشر الميلادي، وأخذ منها البكري في كتابه سمط اللآلي، وظلت هناك حتى أصبحت بحوزة محمّد بن عبد الرحمن بن العاصي، ومال إلى أنّ هذا الاحتمال هو الصحيح.

وأشار إلى أنّ هذه الحالة غريبة فقد نُسخت هذه المخطوطة حوالي عام ألفٍ للميلاد في العراق، ثمّ جاءت إلى أسبانيا (الأندلس)، ومنها نقلت في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر عبر شمال أفريقيا إلى مصر وسوريا، وفي القرن السادس عشر أو السابع عشر عادت ثانية في وقت غير محدد إلى أسبانيا حيث استقرت في مكتبة الأسكوريال[1].

والاحتمال السابق عن رحلة المخطوطة بين المالكين ثمّ استقرارها في الأسكوريال احتمال دعمه بأدلة غير قاطعة، لكنّها الوحيدة المقبولة منطقياً، وإنْ كان ذلك الاحتمال غير صحيح فيبقى دليلاً على قدرة الاستدلال لدى المستشرق الألماني فرنرديم، فقد جمع دلائل متفرقة واستطاع أنْ يستخلص منها صورة متسلسلة الأحداث.

مصادر الشيباني في الجيم:

دراسة مصادر المعجم جزء أساس لمعرفة مؤلّفه واتجاهه اللغويّ، فالمصادر تكشف عن نظرة الكاتب إلى اللغة والمَعين الذي تؤخذ منه، وفي ميدان المعاجم تكشف المصادر تمسك المؤلّف بضوابط الفصاحة وحدودها، أو عدم اعترافه بها، وبقدر تشدد المؤلّف في قبول اللفظ أو ردّه يظهر ذلك جلياً في مصادره.

ومصادر الشيباني تكشف عن المنابع التي استقى منها شواهده في كتابه، سواءً كانت رواةً أو دواوين أو كتب أمثال أو لهجات أو غيرها، ولذا حاول فرنرديم حصر مصادر الشيباني على النحو التالي:

المصدر الأوّل:

الرواة: هي أحد مصادر الشيباني في الجيم، بل أهمّها، لذا قال فرنرديم: «لا نعرف معجماً في اللغة أُلّف آنذاك يضم هذا العدد الكبير من الرواة كما هو الحال في كتاب الجيم»[2].

ولبيان قيمة هذا المصدر نبّه إلى بعض النقاط:

♦ من روى عنهم الشيباني بعضهم من البدو، وبعضهم من الأعلام المعروفين، وأكثرهم مجهولون.

وسرد قائمة بأسمائهم تشتمل على مائةٍ وسبعةٍ وثلاثين اسماً، إضافة إلى إشارته إلى رواةٍ آخرين دون ذكر أسمائهم كقوله: رجل من بني محارب، بعض الأعراب، آخر.

---

(١) ينظرالسابق ص ٢٦-٢٧

(٢) السابق ص ٥٣

ووضع لكل راوٍ هامشاً ذكر فيه كل مواضع وروده في مخطوطة الجيم برقم الصفحة والسطر، حتى بلغ عدد مواضع ورود بعضهم أكثر من خمسين موضعاً، وذكر أيضاً مواضع وروده في بعض كتب اللغة، وعندما يذكر اسمين يحتمل أنّهما لواحد فإنه ينبه على ذلك في الهامش ويرجح إنْ وجد مرجّحاً، أو يطرح التساؤل عنه، مثل (أبو خالد) و (أبو خالد العجلاني) / (أبو الخرقاء) و (أبو الخرقاء الوالبي) / (دكين) و (دكين الطائي).

♦ لم يعتمد الشيباني على علماء اللغة المعاصرين له إلاّ على أستاذه المفضل الضبي، فقد استشهد به إحدى عشرة مرة فقط، وكان النصيب الأكبر في كتابه لأقوال رواته، أمّا نصيب الشيباني نفسه فهو قليل، كتصحيح بعض الأقوال وشرحها.

وقد أبرز فرنرديم الجهد العظيم الذي بذله الشيباني في الرواية عن رواته بذكر جميع المواضع التي ورد فيها ذكر كل راوٍ، مع التنبيه إلى عدم اعتماده على علماء عصره - باستثناء أستاذه المفضّل الضبّيّ في مواضع قليلة - وكأنّه يريد أنْ يقول لنا: إنّ الشيباني رجع إلى المصادر الأصيلة وهي الرواة أنفسهم لا العلماء الذين نقلوا عنهم.

المصدر الثاني:

المصادر الشعريّة: وتشكّل المصدر الآخر للجيم، وذكر المؤلّف أنّ الشيباني اعتمد على مجموعات منها، فصارت له ميزة على غيره من المعجميّين العرب، فهو الوحيد الذي يمكن التثبت من استشهاداته الشعريّة بدرجة كبيرة.

دواوين الشعراء:

بلغ عدد الشواهد الشعريّة (٤٣٠٠) بيت، وهو كثير بالنسبة لحجم الكتاب.

وبيَّن أنّ ألفاً وتسعمائة بيت تقريباً ذُكر قائلوها، وتمكّن من تخريج ألفٍ منها في خمسة وعشرين من كتب الأدب، والباقي ألفان وأربعمائة بيت لم يذكر قائلوها، استطاع تخريج أربعمائة منها في كتب أخرى، وعرف قائلي مائتين منها، ولكي يُبَيِّن صعوبة تخريج الشعر ذكر أنّ مجموع ما خرّجه من الأبيات هو ألف وأربعمائة بيت من مجموع أربعة آلاف وثلاثمائة بيت.

وذهب فرنرديم إلى أنّ طريقة الشيباني تعتمد نظرة خاطفة على دواوين الشعراء، وتكون النظرة إلى القوافي غالباً، ومثّل عليه باستشهاده بقافية ثمانية وثلاثين بيتاً من مجموع تسعين بيتاً من شعر زهير بن أبي سلمى.

وألمح إلى أنّ الشيباني جعل أساس الكتاب الأبيات الشعريّة، وهو ما جعله يذهب إلى أنّ **نهجه في تأليف معجمه مختلف عمّا سلكه علماء اللغة، فهو لم يجمع الكلمات المتجردة ذات الأصول المتشابهة مع شواهدها، وإنما جمع الشواهد التي فيها كلمات يضمها باب واحد ثمّ شرع في الكتابة عنها.**

ولغزارة شواهد الجيم ذهب كرنكو - بعد دراسته عدداً من أوراق الكتاب - إلى أنّه مقتطفات من دواوين الشعراء، ولاحظ أنّ الشيباني يستشهد أحياناً بعدّة أبيات لشاعر واحد.

وأوضح المؤلّف عدم صحة ما ذهب إليه كرنكو، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

وأشار إلى التساؤل المطروح حول صحة ذلك الشعر، وذكر رأي مَنْ ذهب إلى اتهام الشيباني بوضع بعضه كمرجليوث وبلاشير[1]، لكنّه وقف موقف المعتدل الناقد في قبول الشعر من حيث المبدأ، ونقد ما يحتاج إلى نقد، كمذهب الأصمعي في بعض أبيات زهير في أنّها موضوعة، في حين ذكرها الشيباني[2].

وأشير إلى الجهد العظيم الذي بذله فرنرديم للتعرف على مصادر الشيباني ومناقشتها، واستخراج ما يدعم أقواله من كتب كثيرة، وبذل كثيرٍ من الجهد للعثور على شواهده[3].

موقف فرنرديم من اللغويّين:

ظهرت ملامح موقف فرنرديم من اللغويّين عرباً وغربيين من تعليقاته المتناثرة بين القضايا الأساسيّة في الكتاب، ولذا فإنّ آراءه التالية تتناول قضايا غير مترابطة تتعلّق بالمعجم:

◆ اللغويّون العرب:

◆ ذهب إلى أنّ عدم اعتماد اللغويّين العرب على أسس واضحة في الشرح - إلاّ نادراً - يوجب فحص كلمات المعجم العربيّ على انفراد[4].

وهو هنا يشير إلى مأخذ في عدم وجود منهج واضح للشرح في المعجم العربيّ.

◆ أثنى على جهود اللغويّين في استشهاداتهم وشروحهم وبحثهم عن المعاني الدقيقة واستطرادهم فيها، وذهب إلى أنّ السبب في هذا نظرتهم الجماليّة وتذوقهم للشعر، فاللفظ يحلّ لديهم - في رأيه - في الدرجة الأولى، ثمّ المعنى، ثمّ النظم[5].

◆ اللغويّون الغربيّون:

◆ أورد المؤلّف رأي هايوود بأنّ عدداً من الكتب اعتمدت في منهجها على منهج الجيم، وهي: غريب القرآن للسجستاني، والمقصور والممدود لابن ولاّد، والمعرّب للجواليقي، والأضداد لابن الدهان، والأضداد لأبي الطيب، وكذا الإتباع، والأفعال لابن القطاع.

وفرنرديم يقف غير جازم بذلك الأثر للجيم، على أنّه يقر بوجود أثر ظاهري مع الفرق بين تلك الكتب والجيم، فهي ذات موضوع خاصّ وليست معجماً عاماً كالجيم، ولذا فقد مال إلى أنّه لا يمكننا القول بأنّ كتاب الجيم قد أثّر في تلك المؤلّفات بأيّ حالٍ من الأحوال، فهو قد خالف رأي هايوود في هذه المسألة[6].

◆ بسبب الاختلاف في تفسير المعنى بين أهل اللغة ذهب بعض اللغويّين الأوربيين ومنهم د. كوبف في كتابه (المعجم العربيّ كوسيط في صناعة المعاجم العبريّة، العهد القديم ٦/٢٩٧) إلى أنّ شروح المعجميّين خياليّة وليست حقيقيّة،

(١) ينظر: السابق ص ٨١-٨٢ (هامش ١٦٤).
(٢) ينظر: السابق ص ٥٨
(٣) ينظر: السابق ص ٥٣-٥٩
(٤) ينظر: السابق ص ١٠٢
(٥) ينظر: السابق ص ٨٣
(٦) ينظر: السابق ص ٤١

وردّ فرنرديم هذا القول، وذهب إلى ما ذهب إليه ف. فيشر بقوله: «في حالات كثيرة تصادف شروحهم المعاني الحقيقيّة، على الرغم من أنّهم لا يعرفون أصول تلك الكلمات»[1].

♦ لغزارة شواهد الجيم ذهب كرنكو - بعد دراسته عدداً من أوراق الكتاب - إلى أنّ الجيم مقتطفات من دواوين الشعراء، فقد لاحظ أنّ الشيباني يستشهد أحياناً بعدّة أبيات لشاعر واحد.

وأوضح فرنرديم عدم صحة ما ذهب إليه كرنكو، وبيّن أنّ تلك الظاهرة - الإكثار من الشواهد - لا ينطبق على جميع أجزاء الكتاب، فالأبواب الكبيرة تنقسم على العموم إلى ثلاثة أقسام، فالبداية مشحونة بالنصوص المعجميّة، وأغلب الشواهد فيها لشعراء مجهولين، مع ذكر الرواة غالباً، والقسم الثاني يحتلّ الرجز الحيز الأكبر منه، والثالث ترد الشواهد الشعريّة فيه متتالية وبشروح قليلة أو معدومة، أمّا الأبواب الصغيرة فلا يظهر فيها ذلك التقسيم.

♦ وعن دافع تأليف الجيم طرح سؤالاً عمّا إذا كان كتاب العين هو الدافع المباشر لظهور كتاب الجيم ؟ وذكر رأي كرنكو وهايوود بوجود منافسة بين مدرستي البصرة والكوفة فالبصريون أظهروا العين والكوفيون أظهروا الجيم.

لكنّ فرنرديم رأى أنّ الجيم خطوة تطوّرٍ طبيعي بين كتب النوادر غير المرتبة والمؤلّفات المتخصّصة، وهو يمثل التطوّر الداخلي للمعجم العربيّ، أمّا العين فيمثل - في رأيه - المنهج الأجنبي (الهندي) في ترتيبه[2].

♦ ذكر أنّه ورد في مقدّمة كتاب الميداني في الأمثال أنّ شخصين كُنّيا بأبي عمرو، وألّف كل واحد منهما كتاباً في الأمثال، وذكر أنّ أحدهما أبو عمرو بن العلاء، والثاني - في رأي ر. زلهايم - هو الشيباني، وبين فرنرديم أنّه لا يُذكر كتاب الأمثال ضمن كتب الشيباني، ولذا فرأي زلهايم مجرّد افتراض.

♦ أورد فرنرديم الرأي القائل بأنّ معجم الجيم معجمٌ للهجات، وممن ذهب هذا المذهب كرنكو وكريمر وفيلد وغيرهم.

ورأى أنّ هذا القول غير صحيح لأنّه تناول اللهجات كما تناول الشواهد الشعريّة وغيرها من القضايا[3].

♦ وقف فرنرديم موقف المعتدل من رأي مرجليوث وبلاشير في التشكيك بالشعر الذي رواه الشيباني، فهما ذهبا إلى أنّ الشيباني زاد في بعض الشعر، مثل إضافته أبياتاً إلى شعر زهير، وكان الأصمعي يشكك في صحتها، واستدلاّ على ذلك الشكّ برواية وقع اضطراب واختلاف في تفسيرها، فقد قال الشيباني عندما سئل عن قِمَطْر فيه كتب: «إنه من صدق كثير»، ومع اختلاف الروايات الأخرى إلاّ أنّ هذه الرواية اتُّخِذت حجة لذينك المستشرقين للذهاب هذا المذهب، أمّا فرنرديم فوقف موقف المعتدل ولم يقبله وقال: «وكما أعتقد فإنّ هذه الحكاية أو الطرفة اتخذت ذريعة من قبل مرجليوث وبلاشير للشكّ في الشعر»[4].

يتّضح ممّا سبق أنّ فرنديم اتّخذ النظر والدراسة منهجاً في قبول أقوال الباحثين أو رفضها، سواء كانوا عرباً أو غربيين، وسلك مسلك الاستدلال فيما ذهب إليه.

(١) السابق ص ٩٩ - ١٠٠
(٢) السابق ص ٤٢
(٣) ينظر في النقطتين: السابق ص ٩٣
(٤) السابق ص ٨١-٨٢، هامش ١٦٤

استعماله الإحصاء

من مظاهر استعماله الإحصاء ما يلي:

- سرد أسماء القبائل التي ذُكرت لهجاتها، فبلغت اثنتين وثلاثين قبيلة، وذكر أنّ شواهد اللهجات حوالي مائة شاهد[1].
- أحصى شواهد الجيم الشعريّة فبلغت أربعة آلاف وثلاثمائة بيت.

ومن القرآن الكريم استشهد بشاهدين، ومن الحديث بشاهد واحد، أمّا الأمثال فبثلاثين مثلاً[2].

- سرد قائمة بأسماء الرواة الذين أخذ عنهم الشيباني في الجيم، وهي تشتمل على مائة وسبعة وثلاثين اسماً، إضافة إلى إشارته إلى رواة آخرين دون ذكر أسمائهم كقوله: رجل من بني محارب، بعض الأعراب، آخر.

ووضع لكل راوٍ هامشاً ذكر فيه كل مواضع وروده في مخطوطة الجيم برقم الصفحة والسطر، حتى بلغ عدد مواضع ورود بعضهم أكثر من خمسين موضعاً، وذكر أيضاً مواضع ورودها في بعض كتب اللغة[3].

- سرد أسماء الشعراء الذين استشهد بهم الشيباني في الجيم، وقد تجاوز عددهم أكثر من ثلاثمائة اسم[4].

خلاصة البحث

ذكر فرنرديم من نتائج البحث:

- التعرف على أسلوب أحد الكتاب العراقيين في حوالي عام ١٠٠٠ م، وعنى به ناسخ المخطوطة، فقد اتّصف بالدقّة، واستطاع استخراج نسخة منقحة من مخطوطتين أو أكثر، مع متابعة رحلة المخطوطة بين المشرق والأندلس.
- أتاح معجم الجيم - إلى جانب التعرف على التطوّر الشكلي للمعجم العربيّ - إطلالة على عالم عربيّ، وهو يجمع مادته المعجميّة ويستخرجها من مظانّها.
- عرّفنا الجيم بالدواوين المفقودة، فأكّد الدور المهمّ للرواة من البدو في جمع شتات اللغة العربيّة.
- بيّن موقف المعجميّين من أقوال الرواة الأعراب حينما ينقصها التمحيص والدقّة.
- أعطى مثالاً على إهمال اللغويّين القدماء التفرقة بين الشواهد الشعريّة فخلطوا الجاهليّ بالأمويّ، والعباسيّ بصورة أقلّ.
- أكّد أنّ منزلة الشواهد الشعريّة أعلى - ولعله أراد أكثر عدداً - من منزلة الشواهد القرآنيّة والحديثيّة عند بعض اللغويّين.
- ظهور أهميَّة الكتاب لاحتوائه على موادّ معجميّة كثيرة لا توجد في غيره، إلى جانب الشواهد الشعريّة الكثيرة، وبسبب قلّة أخذ المعاجم منه بقيت بعض مواده دون انتقال[5].

---

(١) ينظر السابق ص ٩٣-٩٤

(٢) ذكر المترجم في الهامش أن المؤلّف أغفل ذكر خمسة وعشرين مثلاً. ينظر رقم (١) في ص ١٢٥ من كتاب فرنرديم.

(٣) ينظر السابق ص ٥٣-٥٦

(٤) ينظر السابق ص ٨٥-٨٨

(٥) ينظر السابق ص ١٥٧-١٥٨

من العرض المفصّل لجهد فرنرديم في دراسته الجيم اتّضح لنا أنّها – على صغرها – لم تكن دراسته تقليديّةً تكتفي بالنمط المعهود والسهل في دراسة ظاهر الكتاب، وإنّما تميّزت بوقفاتٍ تدلّ على قدرته على النظر والتحقيق إلى جانب الجَلَد الذي أوصله إلى نتائج ممتازةٍ في أكثر القضايا التي سبقت الإشارة إليها.

ب- ابن سيده المرسي- المستشرق الأسباني داريو كابانيلاس رودريجيث

Rodrique Cabanelas[(١)] :

ترجم المؤلف لابن سيده وما يتصل بحياته، ثم خصّ معجميه المشهورين المحكم والمخصص بمزيد عناية.

ومع صغر حجم الدراسة لكنّه ألمّ بكثير من تفصيلات الموضوع، وفيما يلي سأعرض أهمّ ما تناوله:

المحكم والمخصّص:

تحدّث عن معجم ابن سيده المحكم في الفصلين الخامس والسادس ، وعن المخصص في السابع والثامن، وجعل التاسع للموازنة بين المعجمين.

وممّا تناوله عن المحكم:

- لكون المحكم رتبه ابن سيده على طريقة العين للخليل بن أحمد، فقد طرح تساؤل بعض الدارسين عن الذي أغرى الخليل بسلوك منهجه العسير، وكان ينبغي أنْ يثنيه ذكاؤه المفرط عن ذلك المنهج.

للإجابة عن ذلك التساؤل أورد رأي (هايوود) في أنّ روح الخليل الرياضيّة هي التي دفعته إلى ذلك المنهج، فلم يستطع التخلي عن تلك الروح، وصار تقليبُ الكلمات وكأنّه لعبةٌ ممتعةٌ لذلك الرجل الرياضي، كما تتجلّى روحه الرياضيّة في حصره أبحر الشعر في علم العروض، وفي ميوله الموسيقيّة.

وعن أوّليّة المنهج أوضح المؤلّف أنّه ليس من المؤكد أنّ الخليل هو الذي ابتكره دون تأثير خارجي، ومال إلى وجود ذلك الأثر، وحاول إيراد بعض الحجج ومنها:

١) ألف الخليل معجمه في خراسان الواقعة على الطريق التي تربط فارس بالهند.
٢) أعانه أحد سكان تلك المنطقة على عمله.
٣) أورد ما لاحظه بعض الباحثين من وجود تشابه شديد بين ترتيب الحروف لدى الخليل وترتيبها في الهجائيّة السنسكريتيّة، مع وجود اختلاف بين الترتيبين يتعلق بخصائص الحروف العربيّة، وأشار إلى تأثر الخليل في تقسيم الأبنية بمعاجم سنسكريتيّة رُتّبت فيها الكلمات وفق عدد مقاطعها[(٢)].

---

(١) ترجمه عن الأسبانية د. حسن الوراكلي، ونشره في مجلة المناهل – بذكر السنة والعدد والصفحة – (س ١ ع ١ ص ١٨٠-١٩٤ / س ٢ ع ٢ ص ٣٢٤-٣٣٣ / س ٢ ع ٣ ص ٣٢٤-٣٣٦ / س ٢ ع ٣ ص ٢٧٤-٢٨٣ / س ٣ ع ٥ ص ٣٢٨-٣٣٨ / س ٣ ع ٦ ص ٤٤٤-٤٦٥ / س ٣ ع ٧ ص ٣٠٨-٣٣٩)، ثمّ نشره في كتاب طبعته الدار التونسية للنشر – تونس ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، وهي الطبعة التي رجعت إليها في هذا البحث.

(٢) ينظر: ابن سيده المرسي- كابانيلاس ص ٨٦-٩٢

وتتضح هنا ثقافة المؤلّف وتمكّنه من المعاجم العربيّة ومناهجها، مع استفادته من علمه ببعض اللغات في الاستفادة من الدراسات المعجميّة بلغات أخرى.

وممّا تناوله عن المخصص:

- نبّه إلى أنّ تجزئة المخصّص في الطبعة فيها فوضى واضطراب، وأسند ذلك الاضطراب في الأجزاء إلى الصدفة أو تصرّف ناسخ المخطوط في توزيع الأبواب دون مراعاة للعرض المنطقي للمادّة، فجاءت الموضوعات متباينة مع عدم التوازن في الطول بين الأجزاء.

وقد نفى أنْ يكون ذلك الاضطراب من ابن سيده اعتماداً على ما ذكره من خصائص معجمه.

- نبه إلى اضطراب آخر في ترتيب المواد داخل كل كتاب من كتب المخصّص في الطبعة، ومثّل بـ (كتاب الخيل) حيث يأتي في نهاية الكتاب كلام عن الأشجار المثمرة والنبات والأشجار والعطور والمروج والمعادن وغيرها، وذكر اختفاء بعض العناوين التي أسقطها الناسخ، واستدلّ على رأيه بعبارة (تمّ كتاب الأصوات بحمد الله وعونه) التي وردت في نهاية نص سقط عنوان كتابه.

أشار إلى أنّ بعض ما ورد في المعجم من الاستطراد والتفريع يمكن أنْ يكون من المؤلّف، فكان يرى ما نستغربه بديهياً، ومثل عليه بـ (كتاب السلاح)، فقد أدرج في آخره أبواباً تحدّث فيها عن طرائق القتل والجرح والضرب والعقاب والدم والموت والكفن والقبر، وعلل المؤلّف ذلك بكونها خواطر جالت بفكر ابن سيده فأوردها في آخر السلاح لأنّه أنسب مكان لها لعدم الحاجة إلى إفرادها بباب مستقلّ.

وذكر مثالاً على الاضطراب لا تعليل له، ففي باب السلاح ختمه ببابين: الأوّل للبهائم، والثاني لحوافرها، وأشار إلى أنّ الصحيح إدراج البابين في كتاب الخيل.

- أشار إلى أنّ كتب المخصّص تنقسم إلى أبواب غير متساوية في الحجم، فبعضها يتألف من بضعة أسطر، وبعضها يتكون من عدّة صفحات.

منهج المخصّص

يقوم منهجه - في رأي المؤلّف - على تجميع الكلمات حول بعض المحاور الرئيسيّة، وتختلف من حيث طولها ووفرة مادتها، ومضمون الكتاب أو الباب يتجه نحو تلك المحاور، حيث إنّ الرابط بين الكلمات تناظر معانيها وتشابهها، فتؤلّف بعض الكلمات فيما بينها مركز جذب لكلمات أخرى وتعبيرات تؤدي المعنى نفسه.

ولتوضيح ذلك المنهج ذكر أنّ ابن سيده - لتمكّنه من المادّة اللغويّة - يتنقّل في معجمه من الأفعال إلى الأسماء، ثمّ إلى الصفات والعبارات والملاحظات المختلفة، وكل تلك الكلمات تدور حول الكلمة المركزيّة.

وعن مدى التوفيق في تطبيق المنهج بيّن أنّ ابن سيده نجح في أكثر الحالات باختيار الوحدة الأساسيّة، وضرب مثلاً عليه **باتخاذه الإنسان محور معجمه**، وأدار مختلف الموضوعات حوله، حيث ساير حياته خطوة خطوة من المهد أو قبله، شاملاً مختلف نشاطاته المختلفة من اجتماعيّة ودينيّة وفكريّة وماديّة.

ذهب المؤلّف إلى أنّ طريقته تلك هي التي أتاحت له بناء معجمه بناءً عضوياً حقيقاً بإثارة الإعجاب، حين جعل من الإنسان - وهو وسيلة اللغة وغايتها - نقطة الارتكاز في المخصّص، وجمع حولها شعث اللغة.

وأشار إلى أنّ بناء المخصّص وإنْ كان يبدو منطقياً غالباً إلاّ أنّه يستطرد أحياناً مُغَلّباً جانب العاطفة على العقل.

وأشار إلى التشابه بين المخصّص والمعاجم الموضوعيّة الحديثة - مع مراعاة الفروق بينها - وينقسم المخصّص إلى طبقات (كتب) ومجموعات (أبواب) والمادّة اللغويّة موزّعة بحسب تقارب الموضوع وتشابهه.

وأشار إلى فضل ابن سيده في كونه أوّل من أدخل هذا النوع من المعجمات إلى الغرب الإسلامي ففاق أمثاله في الشرق، وسبق أوربّا التي لم ينضج فيها هذا النوع إلاّ حين نشر روجت P.M. Roget معلمة كلمات الإنجليزيّة Thesaurus of English Words وبواسيير - J.B.P. Boissiere معجم الكلمات المتناظرة في الفرنسيّة Dictionnaire analogique de la langue francaise [1].

الجديد في المخصّص

تساءل عن الجدة والطرافة فيه، ثمّ أجاب عن تساؤله بذكر أهمّ ما فيه:

- أفاد ابن سيده من الخطوط العامة لمنهج القدماء في معاجمهم المصنفة، وبالأخصّ أبو عبيد بن سلام.
- مضى يسدّ الثغرات ويحكم هيئة البنية الأساسيّة الملائمة، فأجاد اختيار المادّة اللغويّة وأحسن توزيعها، مثل اختصار (كتاب الخيل) من الغريب المصنف، فاختصره في باب واحد، أو توزيعه مادّة كتاب واحد من الغريب المصنف على بابين مختلفين، مثل صنعه بمادّة كتاب (الطيور والهوام) فقد وزّعها في المخصّص على كتابين هما: كتاب الطير، وكتاب الحشرات.
- اكتساء المخصّص - كالمحكم - بصبغة صرفيّة نحويّة فريدة من نوعها، مثل تخصيصه بعض الأبواب لعرض مسائل في النحو والصرف، وذكر أنّها ظاهرة فريدة لا وجود لها في المعجمات المصنفة.
- أثر الثقافة المنطقيّة لابن سيده تجلى فيما أدرج من كتب جديدة في معجمه، وفي ترتيب المواد اللغويّة وعرضها.

ولعل فيما عرضته مختصراً ما يعطي انطباعاً عن جهد المؤلف في دراسة معجمي ابن سيده: المحكم والمخصص، وهو يمثل نموذجاً لدراسات المستشرقين للتراث العربيّ.

(١) ينظر: السابق ص ١١٩-١٢٠، ١٢٥-١٢٦

خصائص أعمال المستشرقين التي تأثر بها العرب

كل منصف يشهد بما تميّزت به كثير من أعمال المستشرقين من مزايا، وهي مع ذلك لا تخلو من مآخذ، لكن المراد هنا هو ذكر أهمّ الخصائص التي كان لها تأثير على العرب في أعمالهم.

ومن تلك الخصائص ما يلي:

تحرّيهم الدقّة في أعمالهم

تحرّى كثير من المستشرقين الإتقان في تحقيق التراث - بقدر ما يستطيعون - تجنباً للوقوع في الخطأ، لكي لا يكون هدفاً لانتقاد العرب أو المستشرقين.

ومن مظاهر ذلك الحرص أنّهم ربما يعيدون طباعة الكتاب أكثر من سبع مرّات سعياً لبلوغ الكمال لمقابلتها على المكتشف من النسخ وتصحيح أخطاء السابقين، كما صنعوا في سيرة ابن هشام وتفسير البيضاوي ونزهة المشتاق وغيرها[1].

العناية بفهم لغة الكتاب المحقق وأسلوبه.

اعتنى كثير من المستشرقين بفهم لغة الكتاب الذي يريد نشره تجنّباً للوقوع في الخطأ، فلكون العربية لغة بعيدة عن لغاتهم كانوا أكثر حذراً، ومن وقع منهم في الخطأ كان أغلب أخطائهم جاء من سوء فهم النصوص العربية.

نبّه برجستراسر إلى أنّه لا بُدّ من دراسة لغة الكتاب الذي يريد نشره وأسلوبه الخاصّين به، فكل كتاب ومؤلّف يتميزان بأسلوب خاصّ بهما، ومعرفة لغة الكتاب وأسلوبه مما يعين على إصلاح النصّ.

وقد مثّل برجستراسر بكتاب (الأسماء الطبّيّة لجالينوس)، فقد ترجمه إلى السريانيّة حنين بن إسحاق، وترجمه إلى العربيّة حبيش بن الحسن الأعصم، وورد فيه: «فإنّ الابتداء بما هو أَعْوَن، وما هو أنفع في الصناعة أولى»، وذكر برجستراسر أنّ كلمة «أعون» غريبة، ونستطيع تصحيحها بالرجوع إلى موضع ثانٍ مُوازٍ للأوّل، لفظه «وقد كان الأنفع لهم، والأعود عليهم أنْ يُذكروا أنفسهم»، ويستدلّ من هذا الموضع على أنّ الصحيح في الموضع الأوّل «بما هو أَعْوَد، وما هو أنفع»، حيث قَرن المترجم بين كلمتي «أعود» و «أنفع» فيستفاد هنا من معرفة لغة المترجم في تصحيح النصّ[2].

وحينما يخفق المحقق في فهم لغة الكتاب يقع في أخطاء متعدّدة، ومن الأمثلة عليه ما يلي:

نشر المستشرق البريطاني نيكلسون رسالة الغفران لأبي العلاء المعريّ، وتميّز عمله بالدقّة والمنهج العلميّ، لكنّه وقع في أخطاء متعددة فيما يتعلق بفهم النصّ العربيّ، وحينما قامت الدكتورة عائشة عبد الرحمن بإعادة نشرها بَيَّنت

---

(١) ينظر: المستشرقون- نجيب العقيقي ٣/٣٩٥-٣٩٦

(٢) ينظر السابق ص ٥٨-٦٢، وتحدّث عن لغة النصّ المحَقّق مؤلّفا كتاب (المدخل إلى الدراسات التاريخية) ص ١١٤-١١٥، وممّا نَبّها عليه ضرورة معرفة لغة العصر الذي كتب فيه النصّ، ولغة الإقليم الذي كتب فيه النصّ، ولغة مؤلّف النصّ، وطريقته في استعمال الألفاظ، مع مراعاة معنى اللفظ في سياقه، فقد يختلف معنى الكلمة منفردة عنها في السياق.

تلك الأخطاء، وأشارت إلى إعجاب بعض الناس بأعمال المستشرقين دون إخضاعها للميزان العلميّ، وممّا كتبته في مقدّمة تحقيقها: «ولقد كنت من بين هؤلاء الذين فتنهم ذلك، وشغلهم الإعجاب بالمستشرقين عن تتبّع دراساتهم بالنظرة الفاحصة والنقد الرشيد، حتى فُرِض عليّ أخيراً أنْ أقرأ بعض آثارهم قراءة علميّة محقّقة، ترضى عنها الدراسة الجامعيّة العليا، فروّعني ما في دراساتهم من أخطاء في فهم الأسلوب العربيّ، وتشاء الصدفة أنْ أشتغل بهذا، في الوقت الذي قرأت فيه كلمة أحد منسوبي وزارة المعارف المصريّة في مهرجان أبي العلاء، فإذا به يتخذ مرجعه الأوّل كتاب نيكلسون (التاريخ الأدبي للعرب-A Literary History of the Arabs).

هناك ذكرتُ في مرارة، أنّ أكثر ما أُلقي إلينا من أحكام في تاريخ الأدب، والنقد الأدبي - ونحن في صدر حياتنا الجامعيّة - كان يُستمدّ من هذا الكتاب بعينه، فالآن - وأنا أنشر (الغفران)، أرى واجباً عليّ أنْ أتمهّل هنا، لأعرض عمل نيكلسون في (الغفران) على الموازين الصحيحة للتقويم»[١].

وذكرت أمثلة على الأخطاء التي وقع فيها، وأشارت إلى ما تميّز به عمله من الدقّة والمنهجيّة، يستطيع الباحث أنْ يدركه عند الاطّلاع على الكتاب[٢].

العناية بفهم مادّة الكتاب المحقق وموضوعه:

لكل كتاب مادّة خاصّة به تتصل بموضوعه، وفهم موضوع الكتاب ومادّته مما يعين على نشر الكتاب سليماً من الأخطاء التي تأتي بسبب نقص الفهم.

وقد نبّه برجستراسر على هذا الأمر ومثّل بالقانون لابن سينا، فلا يفهمه إلاّ من فهم علم الطب وتاريخه بعمق، وكذلك كتب الشعر، فلا يفهم وصف الفرس إلاّ من له إلمام بالفرس، ولذا أمسك (نولدكه) عن شرح معلقة طرفة - عند شرحه المعلقات - لما تشتمل عليه من وصف الجمل، فكان يشعر بقلّة علمه به.

وأشار برجستراسر إلى أنّ اللغويّين العرب التفتوا إلى الكلمات — الأسماء — أكثر من التفاتهم إلى الأشياء — المسمّيات — ففي المعاجم العربيّة يُكتفى أحياناً بذكر الاسم، فيقولون: اسم نوع من كذا ... دون ذكر نوعه ولا ما يميّزه عن سائر الأنواع، وغير ذلك ممّا يحتاج إليه.

قال: «وقد عُني المستشرقون كثيراً بعلم الأشياء والأسماء في العربيّة، ويعرف علم الأشياء والأسماء بين الأمم باسمه الألماني Worter und Sachen، لأنّ أوّل كتاب أُلّف فيه كان مؤلَّفاً باللغة الألمانيّة، وتنشر الآن مجلة ألمانيّة خاصّة بهذا العلم تحت نفس العنوان، ويبحث هذا العلم في الأشياء أوّلاً، ويبيّن كلّ خصائصها، ففي المحراث مثلاً يبحث عن أقسامه، وشكل كلّ منها، ومادّته وطريقة صنعه، وكيفيّة استعماله، ثمّ يتساءل بعد هذا كيف يُسَمّى كلّ ذلك بلغة من اللغات، وهذه هي الطريقة الطبيعيّة لأنّ الأشياء تتقدّم على الأسماء، وموجودة قبلها، والطريقة المعتادة أنْ تبدأ بالكلمات ثمّ تبحث عن معانيها، وهي طريقة لا بُدّ منها، غير أنّها ليست كافية وحدها، فقد طبق علم الأسماء والأشياء عدّة مرّات على اللغة العربيّة، فصنف الأستاذ شوار تسلوزه كتاباً في أسلحة العرب، وصنف

---

(١) مقدمة رسالة الغفران - أبو العلاء المعري - تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ص٣٨، دار المعارف بمصر.

(٢) ينظر: رسالة الغفران ص ٣٥-٤٦

الأستاذ كاسدورف كتاباً عن البيت والمنزل، وكذلك نذكر كتاب دوزي في أسماء الملابس عند العرب، غير أنّ الأخير قاموس على الطريقة المعتادة، وأحدث كتاب أُلّف في هذا الفنّ هو كتاب الأستاذ بروينلش عن البئر عند العرب»[1].

ومأخذ برجستراسر على اللغويين العرب جاء من تقصيرهم واختصارهم في التفصيل حول خصائص الأشياء، فلأنهم يفهمون لغتهم ويفهمون مدلولات ألفاظها يكتفون بالإيجاز قياساً على المعرفة في عصورهم، لكنّ هذه المعرفة تتغيّر من عصر إلى عصر، فيصبح ما كان واضحاً معلوماً في عصر المؤلف غامضاً ناقصاً.

لعل فيما مضى ما يكفي للكشف عن أعمال المستشرقين وإنجازاتهم في حقل نشر التراث وتحقيقه، ودراسته، وما يُعدّ منه سبقاً للمستشرقين على العرب، ثم تأثّر العرب بتلك الإنجازات وتفوّقهم على المستشرقين في ميدان فهم العربية وما يتصل بخصائصها.

والحمد لله ربّ العالمين.

(١) أصول نقد النصوص ونشر الكتب ص ٥٢-٥٣

المصادر والمراجع

- برجستراسر- **أصول نقد النصوص ونشر الكتب**، طبع بإعداد تلميذه د. محمّد حمدي البكري طبعة أولى في مطبعة دار الكتب المصريّة عام ١٩٦٩، ثمّ طبع ثانية في الدار نفسها عام ١٩٩٥، وطبعته دار المريخ للنشر - الرياض عام ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- بلاشير، ريجيس و سوفاجيه، جان - **قواعد تحقيق المخطوطات العربية وترجمتها (وجهة نظر الاستعراب الفرنسي)**، ترجمه د. محمود المقداد، ط الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق.
- الحميد، عبد العزيز بن حميد- **أعمال المستشرقين العربية في المعجم العربي**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.
- روزنتال، فرانتز- **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**، ترجمه د. أنيس فريحة، ط الرابعة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، دار الثقافة - بيروت.
- سبينوزا - **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمه من الفرنسية الدكتور حسن حنفي، ونشرته الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر بالقاهرة عام ١٩٧١م.
- شاكر، أحمد- **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط الثانية ١٤١٥هـ، مكتبة السنة، القاهرة.
- الشرقاوي، محمّد عبد الله - **منهج نقد النصّ بين ابن حزم الأندلسي واسبينوزا**، مطبعة المدينة- القاهرة.
- طاشكندي، عباس صالح - **الاستشراق ودوره في توثيق وتحقيق التراث العربي المخطوط** (عالم الكتب المجلد الخامس، العدد الأول رجب ١٤٠٤هـ أبريل ١٩٨٤م
- الطناحي، محمود محمد- **مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربيّ**، ط الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م، مكتبة الخانجي - القاهرة.
- عبد التواب، رمضان- **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، ط الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م مكتبة الخانجي - القاهرة.
- عبد الكريم، إبراهيم- **الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل**، ط الأولى ١٩٩٣م، دار الجليل للنشر - عمّان.
- العقيقي، نجيب- **المستشرقون**، الطبعة الرابعة، دار المعارف - القاهرة.
- الغرياني، الصادق عبد الرحمن- **تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث**، منشورات مجمع الفاتح للجامعات ١٩٨٩م.
- فرنرديم- **كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني (دراسة في المعاجم العربية)**، ترجمه د. حسن محمد الشماع، ط الأولى ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون.
- فرنرديم- **تحقيق باب الكاف من كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني** (مجلة الأبحاث- السنة (٢٢) عام ١٩٦٩، ص ٣-٥٠).
- كابانيلاس، داريو- **ابن سيده المرسي- دراسة في حياته وآثاره**، ترجمة د. حسن الوراكلي، الدار التونسية للنشر - تونس ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.
- ماس، بول- **نقد النصّ (النقد التاريخي)**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت.
- المعري، أبو العلاء- **رسالة الغفران**، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ص٣٨، دار المعارف بمصر.
- هارون، عبد السلام - **قطوف أدبية حول تحقيق التراث**، ط الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، مكتبة السنة - القاهرة.
- اليحصبي، القاضي عياض- **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، تحقيق السيد أحمد صقر، ط الأولى ١٣٨٩هـ ١٩٧٠م، دار التراث - القاهرة، المكتبة العتيقة - تونس.

(Achievements of Orientalists in the Publication of Linguistic Heritage, Its study and the impact of the same on Arab Achievements Afterwards)

Abdulaziz Homaid Alhomaid

Abstract

It is clear that the interest of non-Arabs in the Arab heritage began several centuries ago, due to the different reasons for this interest, and the resulting scientific production of profound impact has had a great impact on the Arab linguists.

In this study, I will reveal aspects of the contact between Arab linguists and Orientalists, and the resulting impact of the Arab linguists on the studies issued by the Orientalists of the Arab heritage.

Also, I will reveal the previous orientalists' activity in spreading the Arab heritage on the activities of its people, the curricula they have taken, and the origins of these curricula, with their differences in the quality of these works, between Majeed who exceeded many Arabs and fall short in his approach. Then, Arab investigators were influenced by these approaches, and senior Arab investigators praised the achievements of many Orientalists in the dissemination of heritage, and their superiority over Arab publications.

The Westerners' impact on Arab linguists in their approach to heritage, and how this impact appeared in their criticism of heritage influenced by criticism of Westerners, or build on that criticism, and then introduced in their research of the renewal resulting from the influence of Westerners.

I will present the positive effects of the orientalist activity in evaluating it, highlighting its strengths and the factors that have gained them, in addition to pointing out weaknesses in some of their efforts. Then points out the strengths and weaknesses points of the efforts of Arab linguists following those efforts of the Orientalists

الأنظمة اللغوية للعربية

قراءة في منهج أندري رومان

يوسف محمود فجّال

الأستاذ في اللغويات، بقسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

كان لبعض المستشرقين رؤى ثاقبة في الثقافة العربيّة، وكانت لهم جهودٌ حثيثة في دراسة الفكر اللغوي العربي، ومن هؤلاء العالم اللغوي الفرنسي أندري رومان، الذي تميّز بعقليّة نقديّة بارعة، ومَثّل وجهًا من وجوه العقل الفرنسي واهتمامه بدراسة الآخر والتفاعل معه، فكان هذا البحث دراسة لفكره من خلال كتابه النحو العربي، لذا فإنّ هذا البحث يهدف إلى أمور، أبرزها: النظر في منهج أندري رومان في كتابه النحو العربي، ومعرفة منطلقاته المعرفيّة في وصف القاعدة الصرفيّة والنحوية، ومعرفة الأنظمة اللغويّة التي انطلق من خلالها الباحث الفرنسي.

وقد بدأت هذا البحث بتعريف موجز بأندري رومان، ثم تحدثت عنه من خلال نظره للمستويات اللغوية، فعرضت لأفكاره في وظيفة الأصوات، ونظام التسمية، ونظام الاتصال الكلامي، وحاولت أن أستعرض في هذه المباحث مظاهر التجديد لديه لنتبيّن من خلال ذلك منهجه ونظرته بشكل واضح، وأتبعتها بنقدي على آرائه.

كلمات مفتاحية

أندريه رومان، نظام التسمية، نظام الاتصال الكلامي، الأصوات، الزمن، النحو، النظام اللغوي.

كان لبعض المستشرقين رؤى ثاقبة في الثقافة العربيّة بوجه عام، وفي علوم اللغة بوجه خاص، وكانت لهم جهودٌ حثيثة في دراسة الفكر اللغوي العربي والدراسات اللغويّة بمستوياتها الصوتيّة والصرفية والنحويّة، ولذا رأينا عمالقة في هذا المضمار أمثال ريجيس بلاشير (R.Blachere) وهنري فليش (H.Fleisch) وكريستال ديفيد (Crystal David) وجون ليونز (John Lyons) وجورج مونان (Mounin George) وأندري رومان

(André Roman)، الذين حاولوا أن يدرسوا اللغة العربيّة ضمن ما استقر عندهم من أصول غربيّة إنجليزيّة أو فرنسيّة أو روسيّة، وكان هدفهم الأساس فهم هذه اللغة وقواعدها والنظر في براعة العقل العربي وخصائصه.

وقد كان للمدرسة الفرنسيّة القِدْح المعلى في هذه الدراسات نظرًا للحالة الاستعماريّة التي رزحت تحتها البلاد العربيّة ردحًا من الزمن، فكان من نتائجه الإيجابيّة ذلك التلاقح بين الثقافتين العربية والفرنسيّة، وممن كان له كتابات كثيرة في هذا المجال العالم اللغوي الفرنسي أندري رومان، الذي كتب عدّة أبحاث في اللغة العربية، وشارك في كثير من المؤتمرات واللقاءات العلمية في الدول العربيّة وبالذات في تونس.

وهذا البحث قراءة في منهج هذا اللغوي الفرنسي في عددٍ من دراساته في النحو العربي أبرزها كتابه النحو العربي (Grammaire de l'Arabe)، وقد كتبه بالفرنسية، وترجمه طالبان من طلابه، وبحث آخر بعنوان بحث زماني عن الاسم العربي، وقد كتبه أندري بالعربيّة.

ولعلّ أبرز ما دفعني لكتابة هذا البحث أنني لم أجد دراسة أقيمت حوله، علمًا بأنه كان كثيرًا ما يُدعى إلى البلدان العربيّة، ويلقي بعض محاضراته وأبحاثه فيها، مع إجادته للإنجليزية والفرنسيّة واللاتينيّة والساميّة بعامّة والعربيّة بخاصة، مما يمثّل سعة في الاطلاع والأفق، ويضمن طرحًا جديدًا ومبتكرًا في عرضه لمادته اللغوية العربيّة ضمن منطلقاته ورؤاه، اتفقنا معها أو اختلفنا، يقول المفكّر الفرنسي باسكال: «إنني لا أكتبُ شيئًا جديدًا، إنما الجديد يكمن في طريقة تناولي للأمور».

من هنا فإنّ هذا البحث يهدف إلى أمور:

- النظر في منهج اللغوي الفرنسي أندري رومان في كتابه النحو العربي.
- معرفة منطلقاته المعرفيّة في وصف القاعدة الصرفيّة والنحوية.
- معرفة الأنظمة اللغويّة التي انطلق من خلالها الباحث الفرنسي.
- القراءة في نموذج من نماذج العقل الفرنسي، وعنايتهم بدراسة الآخر، والتفاعل معه.

وقد بدأت هذا البحث بعد هذه المقدمة بتعريف موجز بأندري رومان، ثم تحدثت عن وظيفة الأصوات عند أندري، ثم نظام التسمية عنده، ثم نظام الاتصال الكلامي عنده، وحاولت أن أستعرض في هذه المباحث مظاهر التجديد لديه لنتبيّن من خلال ذلك منهجه ونظرته بشكل واضح.

أسأل الله أن أكون قد وفقت فيما رُمته، وأعوذ بالله من الخطل والخطأ وسوء الفهم.

التعريف بأندري رومان

عالم لغوي فرنسي، ورد في كتابه النحو العربي أنه أستاذ اللغويات واللغات الشرقية في جامعة ليون الثانية، وورد في ترجمة إمطوش لكتاب التوليد المعجمي بأنه أستاذ اللغويات العربية بكلية الآداب بجامعة آكس آن بروفانس (Aix-En-Provence)، والجامعة هذه باسم المدينة التي تقع فيها، في الجنوب الشرقي من مدينة مرسيليا في فرنسا.

له الكثير من الدراسات حول العربية منها:

- بحث زماني عن الاسم العربي، حوليات الجامعة التونسية، عدد ٢٤، ١٩٨٥.
- ثلاث نظرات منظرة إلى نظام اللغة العربية، أعمال الملتقى الدولي في اللغة والأدب، جامعة تلمسان، أكتوبر، ١٩٨٩م.
- في التطور اللغة العربية وعوامله، أعمال الندوة الدولية الثالثة للسانيات، فبراير ١٩٨٥م، جامعة تونس، مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ١٩٨٦م.
- التوليد المعجمي في اللغة العربية، ترجمة محمد إمطوش، طبع عالم الكتب الحديث بعمّان.

وكان معجباً باللغة العربية، وله فيها مقولات عدّة، منها أنها تقف في مقدمة اللغات العظيمة في العالم، وقال أيضاً: «إنَّني فرنسي، واللغة الفرنسية لغتي أعتز بها وأتعشقها وأنافح عنها لأنني رضعت لبانها منذ ولادتي، وتربيت بها، وعشت في أجوائها، لكنني بحكم تخصصي في اللغة العربية ومعرفتي الطويلة بها، ومعاشرتي لها، وتعمقي في دراستها وتدريسها، والاتصال بأهم مصادرها ومنابعها، وبحكم معرفتي للغات الأخرى، فإن الإنصاف العلمي يفرض ويحتِّمُ عليَّ أن أقول: إن اللغة العربية هي أعظم لغة في العالم لما تمتاز به من ثراء واسع، وتنوع رائع، ومرونة كبيرة، ومبادئ تطورية عظيمة، وقواعد علمية متقنة إلى غير ذلك من الخصائص والمميزات التي تجعل اللغة العربية على رأس اللغات العالمية، بل إنها أعظم هذه اللغات على الإطلاق، وهذه هي الحقيقة العلمية المجردة، وقد كتب لهذه اللغة الخلود والانتشار إذ أصبحت لغة الدين، فحينما حل الدين حلت معه اللغة العربية»[١].

وظيفة الأصوات عند أندري

يرى أندري أنَّ في العربية مجموعتان من الأصوات، صامتة وصائتة، وتشكل كل واحدة منهما مجموعة منفصلة عن الأخرى انفصالاً تامًّا.

فلأصواتها الصامتة دورٌ معين لا تشاركها فيها أصواتها الصائتة، فالمسميّات[٢] العربية تتركب من أصوات صامتة لا غير، أي: على أصول ليس منها حرف صائت على الإطلاق، ولما كانت الأصوات الصامتة دون الثلاثين كان لا بدّ للعربية من أنْ تستمد أصولها من توافقيّة ثلاثة أصوات صامتة، فإنّ ذلك يجعل لديها أكثر من عشرين ألف أصل مختلف، وهو أكثر مما تحتاجه أي لغة[٣].

كما أنّ الصوامت ساهمتْ في التعبير عن الوضعيّات والأدوات الوظيفيّة، كلام التأكيد ولام الجر[٤].

أما **الأصوات الصائتة** فقد بيّن أندري أنّ لها في العربية دورين: دورًا تركيبيًّا ودورًا صيغيًّا، فالتركيبي يتعلق بحركات الإعراب، والصيغي يتعلق بوقوعه ضمن الكلمة دالاً على وضعية من الوضعيّات، مثل ضمّة (فُعِلَ) في دلالتها على المبني للمجهول[٥].

---

(١) أندري رومان، **التوليد المعجمي في اللغة العربية**، ترجمة محمد أمطوش، عمّان: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٢م.

(٢) يقصد بالمسميات الوحدات أو البنى الصرفيّة.

(٣) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٣.

(٤) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٤.

(٥) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٤.

وقد بيّن أندري الصوائت التي تعمل كحركات إعراب، وتؤدي بذلك دوراً تركيبيًّا، وهي الضمة والفتحة والكسرة، ورأى أنّ الأصل في حركات الإعراب هو الضمة والفتحة، أما الكسرة فدورها الوظيفي دورٌ ناقص وهي علامة وظيفيّة زائدة[1].

ويوضح أندري سبب عدّها صوتًا زائدًا، لا تنفعُ كثيرًا من حيث وظيفة الاسم، بأنّها تظهر دائمًا كثاني عُنصرَي لفظ متقطّع [أي: مجرورة بحرف الجرّ، أو مضافة إلى اسم]، وهذان العنصران ليسا بحاجة إلى حركة توضح موقعهما من الكلام فحرف الجر وجوده يغني عن الحركة بعده، وكذلك ترك التنوين في المضاف ومرتبته في الكلام يعرّفنا أنّه مضاف إليه دون حركة.

ولذا لا فرق من حيث المعنى لو قلنا: (هذا في كتابٍ أو في كتابًا)، وكذلك لا فرق لو قلنا: (هذا كتابُ زيدٍ) أو (هذا كتابُ زيدًا)، فحرف الجر ليس في حاجة إلى حرف آخر يقترن به ليتمه، وحذف نون الاسم (كتابُ) يُعرّفنا أنّ (كتاب) مضاف، ومرتبة الاسم (تلميذ) من الجملة تعرّفنا بوضوح أنه مضاف إليه؛ ونلاحظ في الإضافة أنّ ثلاث علامات بيّنت العلاقة الوظيفيّة بين المضاف والمضاف إليه، ألا وهي حذف التنوين من المضاف، والكسرة، والرتبة (اتصال المضاف بالمضاف إليه)، واللغة ليست بحاجة إلى كلّ تلك العلامات، فلا بدّ إذن من علامة زائدة في هذه العلاقة الوظيفية، ولا يمكن أن تكون سوى الكسرة، فهي إذن علامة وظيفيّة زائدة[2].

أما السكون فذكر أنّه علامة صوتية[3]، كما بيّن أنه عبارة عن اختفاء الصائت: الضمة والفتحة والكسرة، ولهذا يمكن أنْ نطلق عليه مصطلح صائت صفري (voyelle zéro)، أو علامة الانبجاس (marque d'implosion) لأنه يعبّر عن صامت ما قبل الحركة وهذا ما جعله صوتاً انبجاسيًّا[4].

أما التنوين فهو علامة صامتية (consonantique)، والصامت الذى يشير إليه عبارة عن وحدة صرفية صغيرة (morpheme)، وهو عبارة عن مضاعفة الصوت الصائت (الضمة والفتحة والكسرة) العارض المندمج في الصيغ[5].

الأصل في حركة العلم

انطلاقًا مما سطَّره أندري - وعرضته آنفًا - من أنّ الكسرة دورها الوظيفي دورٌ ناقص وهي علامة وظيفيّة زائدة، يَفْترضُ أندري أنّ الأعلام كانت أصلاً مقتصرة على الضمة والفتحة وظيفيًّا، كما أنّها لم تكن بحاجة إلى تنوين، وقد بيّن وجهة نظره في ذلك بشكل مستفيض وبحجج لغويّة عدّة، وهذا بيانها:

بيّن أندري أنّ الاسم العلم هو اسم معرفة لذاته، لا يتعرف بأداة التعريف ولا بالإضافة، خلافاً للاسم المشترك؛ فإنّه يتعرف بهما ويكون نكرة بدونهما، لذا فالاسم سيعتريه حالات: بأل (البعلُ)، وبالإضافة مثل (بعلُ هند)، وبدون أل والإضافة مثل: (بعلٌ)، وبالوقف مثل: (بعلْ)، نلاحظ أنّ التنوين لم يظهر إلا في حال تجرده من أل والإضافة في غير الوقف، إذن فالتنوين بهذا أداة تركيبيّة وليست وضعيّة من الوضعيات.

---

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٦١.

(٢) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٦٠.

(٣) رومان، أندري: **النحو العربي**، ٢٢.

(٤) رومان، أندري: **النحو العربي**، ٢٣.

(٥) رومان، أندري: **النحو العربي**، ٢٢.

أما الاسم العلم فلا يجوز له سابقًا أن ينوّن، لأنّ الأعلام عند العرب مضافة دائمًا، وإن لم يكن النداء مظهرًا، فالعلم كان يتعلّق به دائمًا اسم مضاف إليه مقدّر، والإضافة التي يفترضها أندري هي انتسابه إلى جماعة منظمة، فإطلاق العلم على الإنسان عمليّة تنسيب لمجموعة أو مجتمع أو نحوها. إذن فالأصل في العلم أن يكون دون تنوين، وقد عضّد أندري رأيه بجملة من الأمور، سعى فيها لترجيح فرضيّته، وكان فيها يحاول أن يجعل العلم دائمًا مقترنًا بمضاف إليه مقدّر ضمنًا[1]، وهي على النحو الآتي:

- الأعلام الأعجمية منعت من الصرف لانتسابهم إلى أممٍ أجنبيّة تُضاف إليها أسماؤهم.
- أعلام النساء مُنعت من الصرف لانتسابهنّ وخضوعهنّ لآبائهنّ أو بعولتهنّ، فهذا مظهر من مظاهر حياتهنّ الاجتماعيّة.
- أعلام الرجال يزال تنوينها عند اقترانها بابن، فنقول: زيدُ بنُ عليٍّ، وهذا الانتساب يقوم مقام إضافة معنويّة.
- الاسم المنادى لا ينوّن، مثل: يا زيدُ، وذلك لأنه على نيّة الإضافة، وشبّه أندري ذلك بما ذكره النحاة عن (قبل) و(بعد)، ونقل نصًّا عن ابن عقيل في ذلك، من أنه يحذف المضاف وينوى معناه، وفي هذه الصورة يلتزم الظرف المضاف البناء على الضم، مثل: لما انقطع المطر صفا الجوّ بعدُ، أي: بعد انقطاعه.
- الاسم المركّب مثل: (بعْلَ بكُّ)، فهو يتركب من اسمين علمين، فالأول (بعلَ) نصب على أنه مضاف والثاني يرفع بالضمة وينصب بالفتحة بحسب موضعه، ولا يمكن جرّه بالكسرة، لأنه لا يمكن أن يلتبس وظيفة الاسم المجرور بحرف الجر، فحرف الجرّ أداة وظيفيّة تقدر بذاتها أن تدمج كلمة ما في جملة، فلا فرق بين (في كتابٍ) و(في كتابًا) من حيث المعنى.
- الأعداد قد تكون غير منوّنة، مثل: (ستّةُ ضِعفُ ثلاثةَ)؛ لأنّ العدد هنا يصبح في العمليات الحسابيّة أحد سكان مجموعة خاصّة، هي مجموعة الأعداد الصحيحة [2].

ثم ختم أندري كلامه بأنّه إن صحت فرضيته هذه فإنّ ذلك يبيّن أن للفصحى ترتيبًا وظيفيًّا محتومًا، ومن المرجّح أن اللغة العربية في ذلك الزمان السحيق استغنت عن الكسرة لا كأداة صيغيّة بل كأداة وظيفيّة، وأنّ العرب كانوا يقولون: (هذا لباسُ رجلاً) و(هذا لباسُ دعدَ).

كما أنّهم قصروا الأعلام على الضمة والفتحة لحال وظيفيّة كانت قبلُ، وهي أنّ الأعلام تفيد علاقات أصحابها بمجتمعهم، فهي تعكسُ صيغًا كانت في الأصل أسماءً أو أفعالاً أو صفات مشتركة أضافوها إلى أعلامهم الأصيلة، مثل: أحمد ويزيد وشعبان ومعاوية وعقرب.

ثم تطوّرت الأسماء وكان تطورها أشدّ بطئًا من بقية الأسماء غير الأعلام، وهذا أمر طبيعي، فألحقوا بعض الأعلام الكسرة والتنوين، حتى أصبح العربُ يرون أنّ أعلامهم لم تكن ممنوعة من الصرف لعلميّتها فقط بل لعلميتها مع علة أخرى من العلل الثماني المعروفة في النحو العربي، ثم القياس وسّع ميدان تطبيق المنع من الصرف فقالوا:

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٥٢ - ٥٣.

(٢) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٦٢ -٦٣.

(حمراءُ) و(خلفاءُ) و(أصدقاءُ) و(أكابرُ)، والقياس كذلك قلّص ميدان تطبيق منع الصرف كلّما لم يكن شكل الوحدة الدلاليّة شكلاً ينفرد بميّزات خاصّة له تثبتُ امتناعها من الصرف، فقالوا: (دعْدٌ) و(نُوحٌ) و(حُمْرٌ).

وهذه الأسماء الممنوعة من الصرف إذا دخلت عليها أداة التعريف أو تعلّق بها اسم أضيف إليها، أي: إذا انصرمت كل وشيجة تصلها بالأعلام فإنها تُصرف، فالأعلامُ لا يدخل عليها أداة التعريف ولا تضاف دون أن تُنكّر شيئًا ما[١].

وخلاصة ما يرغب أندري أن يصل إليه، هو التفريق بين الأسماء المشتركة والأسماء الأعلام، ويرى أنّ الأعلام في الأصل لا تنوين فيها ولا كسر؛ وذلك لأنها مضافة إلى جماعة، والمضاف لا يُنوّن، وكذلك فإنّ أغلب الأسماء منقولة عن غيرها مما يحيط بالإنسان في وسطه الاجتماعي.

والحقيقة أنّ رأيه فيه وجاهة، بالرُّغم من أنّ أحدًا من النحاة العرب لم يقل بذلك، بل قد نصوا على أنّ الأصل في الاسم الصرف أي تنوينه وجره بالكسر، وأنّ منع الصرف فرعٌ عن ذلك، وعلته وجود علّة مانعة من علل الصرف أو علتين تقوم مقامهما، وزادوا على ذلك بأن جعلوا كل علّة من علل منع الصرف فرعًا عن غيرها، فالعدل فرع إبقاء الاسم على حاله، والوصف فرع الموصوف، والتأنيث فرع التذكير، والتعريف فرع التنكير، والعجمة في كلام العرب فرع العربيّة، والجمع فرع الواحد، والتركيب فرع الإفراد، والألف والنون فرع ألفي التأنيث، ووزن الفعل فرع وزن الاسم[٢].

بل عدّ النحاة العرب أنّ الكسرة أصل في جرّ الاسم مع التنوين، وكان خلافهم متمحورًا في أيهما زال أولاً حين منع الصرف، هل الكسر سقط تبعًا للتنوين أو سقط الكسر مع التنوين[٣].

ويبدو أنّ أندري عندما تحدّث عن الأصل التاريخي للأعلام لم يكن يعني ما يعنيه النحاة في نظريتهم للأصل والفرع، فهو يعنون بالأصل الكثرة المطلقة أو النسبية[٤]، والفرع دون ذلك، أما ما قصده أندري فهو الأصل الذي نجم عنه تطور تاريخي فحسب.

غير أنّ ما نلمحه في أغلب علل المنع من الصرف أنها تتمحور حول انتقال العَلَم من حالٍ لم يكن فيه علمًا في الأصل إلى حالٍ أخرى أصبح علمًا بعدها في لغتنا، مثل: وزن الفعل والتأنيث والعجمة والعدل وما فيه ألف ونون والمركبات، ولذا عدّ النحاة ما لحقه التنوين هو الأمكن في باب الاسميّة، وما لا تنوين له وهو (الممنوع من الصرف) متمكنًا غير أمكن، فهو ناقص التمكن[٥]، بل ذكر أبو حيّان[٦] خلاف النحاة في صرف العلم المنقول من الفعل أو عدم صرفه، وكان مجمل آراء النحاة تدور حول (هل للفعل المنقول للعلميّة مثال من الأسماء أو لا؟)، فإن كان له مثال

---

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٥٧ - ٥٩.

(٢) الأستراباذي، رضي الدين: **شرح كافية ابن الحاجب**، ١: ١٠٦.

(٣) الأستراباذي، رضي الدين: **شرح كافية ابن الحاجب**، ١: ١٠٢.

(٤) الملخ، حسن خميس: **نظرية الأصل والفرع في النحو العربي**، ص: ٧٥.

(٥) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: **ما ينصرف وما لا ينصرف**، ص: ١.

(٦) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: **ارتشاف الضرب**، ٢: ٨٥٨.

فالأكثر صرفه وبعضهم على منع الصرف، أما ما ليس له مثال من الأسماء فإنه يمنع من الصرف دون خلاف في ذلك. وهذا في مجمله يُقرّب وجهة نظر أندري مع ما ذهب إليه النحاة العرب.

وظيفة الحروف الزوائد وسبب اختيارها

بيّن أندري – كما ذكرتُ آنفًا – أنّ المسميّات في العربيّة (اللفاظم) سمّيت بوحدات دلاليّة مبنيّة على أصول متركبة من حروف صامتة لا غير، أي على أصول ليس منها حرف صائت مهما كان، وهذه الأصول ثلاثيّة؛ لأنّ حاجات التسميّة اضطرتهم إلى أن يستثمروا الإمكانيات التوافقيّة الكامنة في الأصول الثلاثيّة؛ لأنّ ذلك سيسمح لهم بإيجاد أكثر من عشرين ألف أصل مختلف[1].

وبيّن أندري أنّ العربية لم تقتصر على أنْ بَنَت وحداتها الدلالية على الحروف الأصليّة الثلاثة المذكورة فقط، بل زادت عليها زوائد تكون إمّا سوابق وإما لواحق، ولا زوائدَ دواخل في العربية أبدًا؛ وذلك لأن الزائد الوسيط لو تدخّل في أصلٍ لهدمه.

والواضح أنّ أندري يقصد بالزوائد هنا الزوائد الصوامت لا الصوائت، حيث عدّد أحرف الزيادة بأنها: الميم، والنون، والتاء، والكاف، والهمزة، والشين، والسين، والهاء.

وبيّن أندري أنّ العربية اتخذت زوائدها من أصواتها غير المطبقة، ذات خصائص صوتيّة معيّنة، لما لها من قدرة مميزة، فاستفادت بهذه القدرة لتحدد الأصول الثلاثيّة التي بنت عليها وحداتها الدلاليّة، فتفصل بين الأصوات الأصليّة والأصوات الزائدة فصلاً نظاميًا.

فقد اختارت من المجهور (الميم) و(النون) بسبب غنتهما، واختارت من المهموس (التاء) و(الكاف) و(الهمزة[2]) لأنها حروف تنغلق الأوتار الصوتيّة عند النطق بها.

كما اختارت العربية من المهموس صوتًا رابعًا رمز له أندري بـ (C)، وهذا الصوت مهموس شديد حنكيّ وسطي، وتطور هذا الصوت على حالات، مرة احتفظ بشدته دون همسه، ومرة بهمسه دون شدته، فالمهموس الرخو المتولد عن صوت (C) هو الشين والسين والهاء، فالشين مثل: (شَشْقل الدينار) فهو من (شقل)، والسين مثل (سَلْقى) التي تحولت لاحقًا إلى (ألقى)، ومثل: (استفعل)، والهاء مثل: (هرادَ) بمعنى (أراد)، والهاء تحول إلى الهمزة؛ لأنّ الهاء لا يُصوّت بسهولة قبل الحروف الصائتة ولذا حلّت الهمزة محلّه وهي شديدة.

أما المجهور المتولد عن صوت (C) هو الجيم الذي تحوّل إلى الياء، مثل ياء النسبة، وحرف المضارعة للغائب، ودلّل لهذا التحوّل بما روي عن العرب من (بَصْرِجّ) و(كوفِجّ).

وهذا رسم للزوائد عند أندري:

---

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٣.

(٢) الهمزة حروف مجهور، كما بيّنه علماؤنا العرب.

$\sqrt{P - CCC - SU}$

فـ (P) السوابق، و(Su) اللواحق، و(CCC) الأصول الصوامت[1].

وخلاصة ما ذهب إليه أندري أنّ الزوائد الصوامت لن تكون إلا سوابق أو لواحق، وليس منها دواخل، وأنّ هذه الصوامت ذات خصائص صوتيّة معيّنة لها قدرات مميزة أهلتها لأن تلحق بالأصول وتكوّن معها صيغًا جديدة، ورأى أن هذه الصوامت هي الميم والنون، والكاف والتاء والهمزة، وصوت (C) المتطوّر لأكثر من صوت.

ولعلّ المتتبع للصيغ العربية سيجد أنها بالجملة موافقة لما قاله أندري، انظر مثلاً صيغ الزوائد العربية التي جمعها ابن عصفور في الممتع [2] ستجد أنّ جلّ هذه الدواخل هي من الحروف الصوائت (الألف والواو والياء)، وهذا لم يمنع أنْ جاء على قلّة بعض الصوامت مثل التاء، والنون، والهمزة، وتشديد الحرف الأصلي أو تكريره، مثل: (افتعل) (اعتمد)، و(فناعل) (جنادب)، و(فُنْعُلاء) (خُنْفُساء)، و(فعيعل) (خَفَيفَد)، و(فأعل) (شَأْمل)، وأكثر ما جاء دواخل من الصوامت هو صوت النون، غير أنّ أوزانه وإن تعددت إلا أنّ أمثلته أيضًا قليلة جدًّا.

دلالة حركة حروف الكلمة الأصول في العربية

بيّن أندري أنّ اللغة العربية تكوّنت من جذر ثلاثيّ بَنَتْ عليه وحداتها الدالة على الأعمال والأحوال (أي: الأحداث)، ووحداتها الدالة على الأشياء، وفصلت بينهما بعين أصولها؛ فعين كل وحدة دالة على حدث متحركة، وعين كل وحدة دالة على شيءٍ ساكنة.

وبيّن أنّ **حركة العين** في الأحداث تدل على وضعيّة سمّاها بوضعيّة الفاعليّة، فهي تحدد دور الفاعل في الحدث، وهي ثلاث درجات، مثل: (سبَق) و(فرِح) و(حسُن، فالسبقُ من السابق تمامًا في فرح، غير أنّ الفرح انفعال، والحُسْن ما طبع عليه الإنسان ولا دخل له فيه.

أما الأسماء التي هي توائم الأحداث، فهي تحمل وضعيّة خاصة لها مصاقبة لوضعية الفاعلية وهي وضعية الحياة والجماد، ولذلك كانت عينها ساكنة، ومطيّة هذه الوضعيّة هي **فاء الكلمة**، ويفترض أندري أنّ الضمّة هي وضعيّة الجماد، والفتحة وضعيّة الحياة، ودلّل لذلك بمثل: (تُرْس) فهي للجماد، وبمثل: (عَوْف) و(حَفْص) و(كَعْب) و(نَضْر) و(أَوْس) و(عَدْن) و(زيْد) و(عَمْرو). ثمّ إنّ التطوّر اللغوي أفسح المجال لكل التكييفات الصوتيّة والمعنويّة.

أما الضمائر فمنها من يحمل وضعية الحياة، مثل: أَنا وأَنت ومَن الاستفهاميّة، ومنها ما يحمل وضعيّة الجماد، مثل: هُوَ وهِي ومَا الاستفهاميّة، ولعلّ هذا الانقسام المزدوج مما يرجّح أنّ اللغة لم تكن حينذاك تجعل لوضعيّة الحياة درجات شتى بل إنّها كانت تكتفي بتقابل الحياة والجماد، فإذا كانت الفتحة وحدها تدل على وضعيّة الحياة فإنّ الضمة والكسرة تدلان معًا على وضعيّة الجماد، وربما صاروا لهذا السبب يستعملون الاسمين (جِسْم) و(جُرْم) لا الاسم (جَسد) لتسمية ما هو طويل وعريض وعميق معتبرين إياه كشيء غير حيّ.

---

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٧.

(٢) ابن عصفور، علي بن مؤمن: **الممتع الكبير في التصريف**، ١: ٥٧ - ١١٤.

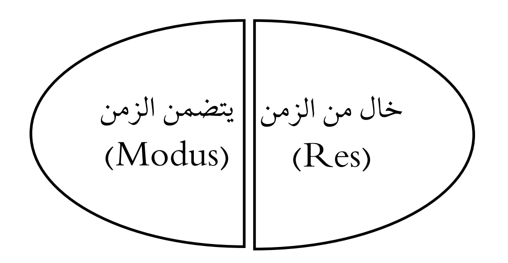
أما **لام الكلمة** فهي موضع الإعراب من الكلمة لا غير[١].

وخلاصة ما يرنو إليه أندري أنّ هذه الحركات لا بدّ أن يكون لها دلالة مناسبة في الكلمات التي تدخل عليها، وخصَّص عين الكلمة بذلك لأنه مركز الحركة في الكلمة، فالحركة في الأحداث تدل على الفاعليّة، والسكون في الأسماء يدل على الجماد إن كان فاؤه ضمة، وعلى الحياة إن كان فاؤه فتحة، وقد احتجّ لذلك بمجموعة من الأمثلة التي تُبيّن هدفه.

ولا شكّ في أنّ ما ذهب إليه أندري لا يمكن أن ينطبق على كل ما ورد في اللغة العربية من ألفاظ، فيكون قاعدة مستقرّة لا تنخرق، بل هو اجتهاد لعله للأعم الأغلب أو حديث تاريخيّ عن نشأة اللغة، ومثل هذا تكلّم عنه كثير من علماء العربية القدامى، فهذا ابن جني ينقل عن بعضهم قوله: «أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك، ثم ولدتِ اللغات عن ذلك فيما بعد». ثم ختم ابن جنّي هذا بقوله: «وهذا عندي وجه صالحٌ ومذهبٌ متقبّل»[٢].

نظام التسمية عند أندري

من أبرز العناصر التي أولاها أندري اهتمامه، وجعلها مرتكزاً له، قضية (ابتداع الإنسان للعناصر اللغوية)؛ إذ الإنسان بطبيعته قادر على توضيح مركباته اللغويّة، من خلال ابتداعه عنصرين:



فيبتدع العنصر اللغوي المتضمن للزمن للتعرف على بيئته وعلاقته بها، فهو كيانات العالم التي يتخيلها الإنسان بنفسه في الزمن؛ حيث إنها مسجلة في صيرورة ظاهرة من الزمن الذي يشغل جزءاً منها.

والعنصر اللغوي الخالي من الزمن لكيانات العالم التي يتخيلها الإنسان بنفسه خارج الزمن، أي خارج حدود الزمن الذي لا يمثل مركباً فيها. ولا يمكن أن يقع أي ابتداع لغوي إلا من خلال مركّب لغوي يتألف من عناصر لغوية.

وقد انطلق أندري من هذين العنصرين إلى بيان كيفيّة ابتداع الإنسان للغة، وأسَّس عليها دراسته اللغويّة للنحو العربي، فالإنسان كان كما يرى أندري يبتدع بكثرة عناصر لغوية خالية من الزمن وأُخرى يشغل الزمن جزءاً منها، فمن المفترض أنه أضافها إلى قاموسه اللغوي في ذاكرته وأنه وضع أسماءً لها.

(١) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٧ - ٤٩.

(٢) ابن جني، عثمان: **الخصائص**، ١: ٤٦-٤٧.

وهذه الأسماء تمثل "وحدات"، هي الصور الصوتية للعناصر اللغوية الخالية من الزمن والعناصر اللغوية المشتملة على عنصر الزمن والتي تَعرّف عليها في العالم.

ويرى أندري أن الإنسان ابتدع المركبات اللغوية الخالية من الزمن والمركبات المتضمنة للزمن بلغته وتسمياته، كما ابتدع أسماء المسميات باللجوء إلى المركبات اللغوية وعن طريق رموزه الصوتية (les sons de sa voix) المباشرة والمتاحة له، وبها ألف الإنسانُ لغته على مدار تجربة غير تذكارية في إطار نظام من التسمية[1] (système de nomination)، ونظام من الاتصال[2] (système de communication)[3].

وقد عرض أندري للوحدات الصرفية بحسب رؤيته في كتابه النحو العربي تحت مبحث عنون له **بنظام التسمية أو نظام الوحدة اللفظية** (le système de nomination)، وتأسيساً على ما بدأه أندري من قسمة الوحدات إلى خال من الزمن (خ ز)، ومتضمن للزمن (م ز)، فإنه قد تحدث عن الوحدات الصرفيّة بناء على هذه الثنائية.

وقد بيّن أن في العربية وحدات متصرفة (unités fléchies) وهي التي تتكون من جذور، وسمّاها كذلك (وحدات التسمية الخاصة)، ووحدات جامدة (unités amorphes) وهي التي لا تتألف من جذور، ومدلولاتها لا تتغيّر، وسمّاها (وحدات التسمية العامة).

وتنقسم وحدات التسمية العامة إلى ثلاثة أقسام:

- وحدات الوصف الاسمية dénomination.
- وحدات التمثيل représentation.
- وحدات الإشارة démonstration.

أما وحدات التسمية الخاصة فهي قسم واحد، وحدات الوصف الاسمية dénomination[4].

ثم تحدث عن وحدات التسمية العامة بناء على أنها خالية من الزمن، وقسمها إلى ثمانية أقسام:

١- وحدات تشير إلى عناصر لغويّة (خ ز) مكوّنة من جذر واحد صامت: مثل: التنوين، لا، ما، أنا، هو، ذا، الذي.

٢- وحدات تشير إلى عناصر لغوية (خ ز) مكوّنة من جذرين صامتين: مثل: ثم، لما، أمّا، أنّى، هنا، حيث، إذ، متى، حتى.

٣- أشكال تشير إلى عناصر لغوية (خ ز) مكوّنة من ثلاثة جذور أحاديّة الصامت: مثل: أنانيّة، هويّة.

---

(١) أي: الألفاظ حال الوقف.

(٢) أي: الألفاظ داخل التركيب حال الوصل.

(٣) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٠ - ١١.

(٤) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ٣٦.

٤- أشكال تشير إلى عناصر لغويّة (خ ز) مكوّنة من جذر ثلاثي الصوامت: ويدخل فيها الأسماء العامة والخاصة، وتتشكل من (بنية وصيغ): فالبنية مثل: أهل، كلب، عِلْم، والصيغ، والصيغ مثل لواصق التثنية والجمع، مثل: كلبان، كلبات.

٥- صيغ تشير إلى عناصر لغوية (خ ز) مركبة من جذر به صامت واحد، وجذر به ثلاثة صوامت: مثل: مكتبة، مكلبة.

٦- صيغ تشير إلى عناصر لغوية مركبة من عناصر لغوية مبنية من (جذر أحادي الصائت وصيغة مكونة من عنصر لغوي "م ز"، له جذر ثلاثي الصوامت)، ومثاله: صيغة فاعل، وصيغة مفعول، وصيغة فعيل.

٧- صيغ لغوية تشير إلى عناصر لغويّة (خ ز)، مركبة من عنصر لغوي (خ ز)، له جذران: ثلاثي الصامت في العنصر اللغوي (م ز) وأحادي الصامت في العنصر اللغوي (خ ز) وعنصر لغوي له جذر أحادي الصامت: مثل: مسؤولية، ضريبيّة.

٨- صيغ تشير إلى عناصر لغويّة (خ ز)، مكوّنة من صيغة ثنائية الجذر، ثلاثيّة الصوامت، أحاديّة الصامت في العناصر اللغويّة (خ ز) وعنصر لغوي (خ ز) به صامت واحد. مثل: كلبيّة، شعوبيّة [(١)].

ثم بيّن أندري الوحدات التي تشير إلى العناصر اللغويّة المشتملة على الزمن[(٢)]، وهي على النحو الآتي:

- وحدات تشير إلى عناصر لغوية (م ز) مكونة من جذر واحد أحادي الصامت: وهي كيف.
- وحدات تشير إلى عناصر لغوية (م ز) مكونة من جذر ثلاثي الصوامت، وذكر فيه أنواع الفعل بتصاريفها وما يتصل بها من سوابق أو لواحق أو حشو، كما ذكر فيه المصادر بأنواعها وتصاريفها، واسم الزمان واسم المكان، واسم الآلة، والمشتقات بأنواعها.

ثم بيّن أندري الصيغ غير القياسيّة للعناصر اللغوية المشتملة على الزمن والتي هي خارج الزمن، وصنفها إلى أنواع كثيرة، كلها دُرست في الصرف العربي ضمن باب الإعلال والإبدال.

ثم ختم المبحث الصرفي بالحديث عن الوحدات غير المستقلة لنظام التسمية (Les unités amorphes du système de nomination)[(٣)]، وقسمها إلى قسمين: الصيغ، والوحدات الخارجة عن النظام.

وعدّ من الصيغ الآتي:

- إما أن تصنف عنصرًا لغويًّا (خ ز).
- وإما أن تحدد عنصرًا لغويًّا (خ ز)، مثل: العدد، أو التعريف، أو الدرجة، أو عنصرًا لغويًّا (م ز)، وتتمثل مثلاً في شكل الفعل.

---

(١) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ٣٦ - ٥٤.

(٢) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ٥٥.

(٣) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٠٢.

- وإما أنْ تَعْقُب صيغة أخرى، مثل (قد) التي تؤكد زمن الفعل الماضي، والسين وسوف التي تخلصه للاستقبال.
- وإما أن تشير إلى علاقة نحوية، مثل: صيغة البناء للمعلوم والمجهول، والنفي بـ (لا) التي من الممكن أن تتزاوج مع (إلا).
- وإما أن تكون صوتًا ثانيًا، كالنداء وصيغته (يا)، والندبة وصيغتها (وا)، والتعجب وعلامته الإعرابية الفتحة.

أما الوحدات الخارجة عن النظام (Les unités amorphes hors du système)[1] فهي عنده نوعان: الحاكيات الصوتيّة (Les onomatopées) مثل: طق وغاقْ، والاستعارات والاختصارات (Les emprunts et les sigles) مثل: دبلوماسية التي استعيرت من الإنجليزية، ومثل: (ج.ع.س) اختصار للجمهورية العربية السوريّة.

وقد تحدث ضمن تقسيماته عن أغلب الأوزان الصرفية لأوزان الفعل المجرد والمزيد، وجموع التكسير، والتفضيل، والمصادر، والمشتقات، والتصغير، وبعض الأحكام الخاصة بالإعلال والإبدال.

وهنا أبدي الملحوظات على دراسته الصرفيّة:

أولاً: عبّر عن الوحدات الصرفية، أو ما يُعرف في علم اللغة الحديث بالمورفيمات بنظام التسمية أو نظام الوحدة اللفظية (le système de nomination)، حيث تمثل الوحدات الصرفيّة أسماء جميع المسمَّيات وأوزانها وصياغتها وتصاريفها.

ثانياً: صك في الدراسات العربية الصرفيّة والنحوية مصلحي (Res) أي خارج الزمن، ورمز له بـ (خ ز)، و(Modus) أي مشتمل على زمن، ورمز له بـ (م ز)، والمصطلح الأول يعني الألفاظ التي يتخيلها الإنسان من العالم الخارجي خارج الزمن، والمصطلح الثاني: يعني الألفاظ التي يتخيلها الإنسان من العالم الخارجي وهي مشتملة على الزمن، وخارج الزمن يشمل لديه أسماء الذوات مثل: (طفل)، وأسماء المعاني مثل: (العظمة)، أما المشتمل على الزمن فيشمل عنده جميع الأحداث والمصادر والمشتقات.

ثالثاً: بما أنّ الإنسان ابتدع عناصره اللغوية، واستطاع توضيحها من خلال عُنصرين خال من الزمن ومشتمل على الزمن، فإنّ أندريه انطلق في كل مادته حول نظام الأسماء (الوحدات الصرفية) من هذين العنصرين إذ هما سر ابتداع الإنسان للأسماء وللغة ككل.

رابعاً: لم يكن هناك جديد في عرضه للأوزان العربية كصيغ المجرد والمزيد والتذكير والتأنيث والمصادر والمشتقات وجموع التكسير غير أنّ الجديد طريقه عرضه وقوالبه المستحدثة التي بينتها في قسمته لمباحثه أعلاه، وهي طريقة تعكس التمازج الحضاري بين الشرق والغرب في استكناه الأصول اللغوية المشتركة بين الأمم في لغاتها.

---

(١) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٠٧.

نظام الاتصال الكلامي عند أندري

عقد أندري في كتابه النحو العربي فصلاً كاملاً للدراسة التركيبيّة، أو ما تعارف عليه علماؤنا بمصطلح (النحو)، وكان يمثل الثلث الثالث من كتابه بعد الدراسة الصوتية ثم الصرفية، وقد سمَّاه **نظام الاتصال الكلامي** في اللغة العربية (Le système de communication en arabe)[1]، وقد جاء هذا الفصل في أربعة مباحث، الأول: الجملة ومكوناتها (La phrase et ses constituants)، الثاني: التوسيعات البسيطة (Les extension simples)، الثالث: الجملة المحذوفة (La phrase elliptique)، والرابع: الجملة المركبة (La phrase complexe).

وقد بيّن أن الجملة هي الوحدة الكبرى في نظام الاتصال الكلامي، وأنها تتكون من عنصرين، بينهما علاقة بنيويّة، ولا يمكن حذفهما من الجملة، والجملة تعبّر عن تجربة حقيقيّة، لذا فالعلاقة بين العناصر النواتيّة عناصر حقيقيّة، إلا إن حددت على أنها غير حقيقيّة، وبين نواتي الجملة ثنائية نموذجيّة لعنصر (خ ز) وعنصر (م ز)، فهذه الثنائية هي التي تشكل العلاقة مع الزمن والتي تكون مرتبطة بتجارب الناس وتجعل الجمل شفاهيّة، مثل: كتبتَ، وأنت كاتبٌ، وأنت كريمٌ.

وقد سمّى الجملة التي تتكون من نواتين الجملة الممكنة (Les phrases possibles)، وتتكون الجملة الممكنة إما من حاكيات صوتية أو حروف نداء، وإما جملة يكون الجزء الثاني فيها عبارة عن صيغة، وإما جملة لا يكون الجزء الثاني فيها صيغة. فهي على هذا أنواع على النحو الآتي:

الجمل المكونة من حاكيات صوتية أو أدوات نداء (Les phrases onomatopées ou interjection)، مثل: يا عبدَ الله.

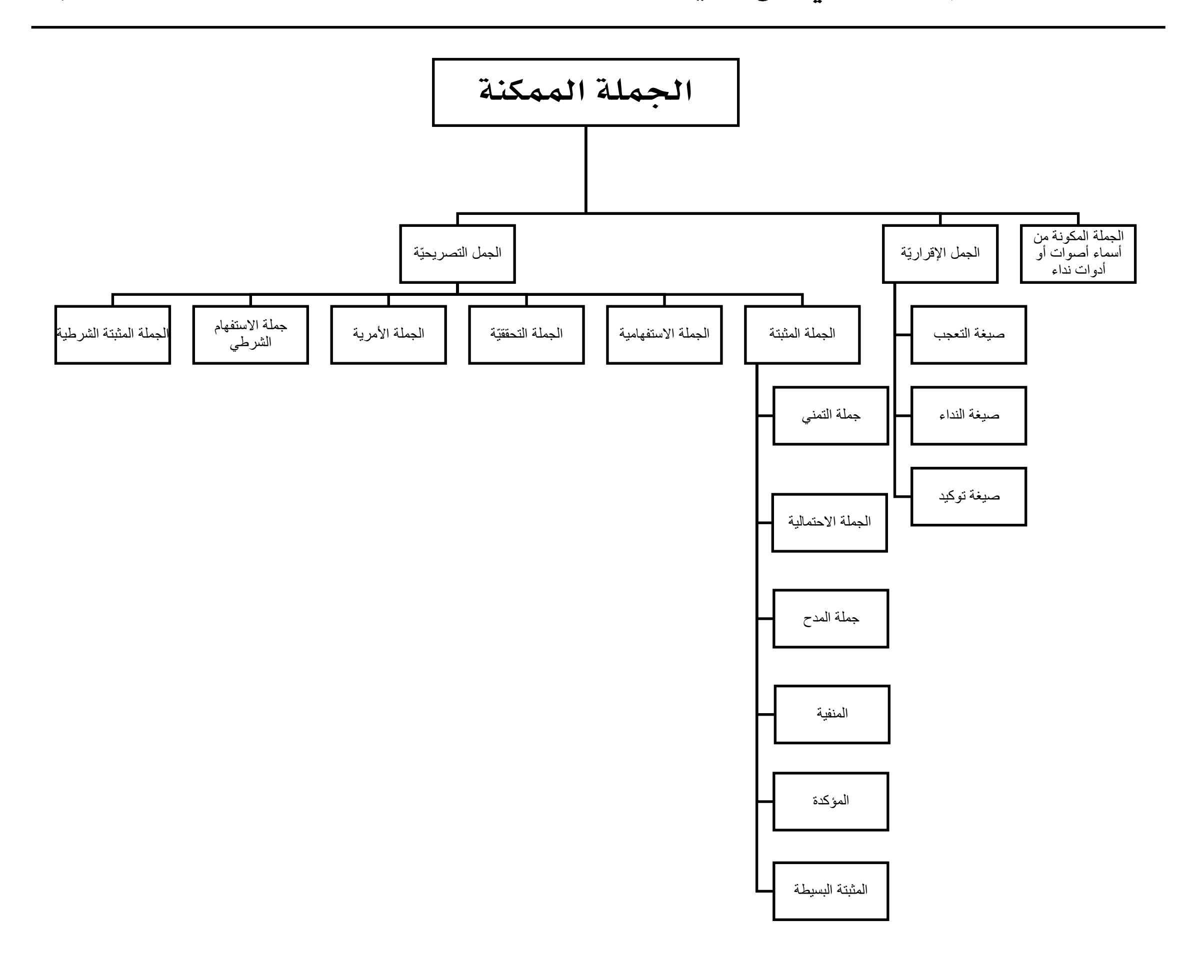
- الجمل الإقراريّة (les phrases d'attestation)، وهي التي يكون جزؤها الثاني صيغة، وتعبر عن إقرار، وهو ثلاثة أنواع: صيغة توكيد (مثل: محمدٌ محمدٌ)، و صيغة نداء (مثل: يا زيدُ)، و صيغة تعجب (مثل: الكلبَ!).

الجمل التصريحيّة (Les phrases de déclaration)، وهي التي يكون جزآها الأول والثاني وحدات متصرفة، وهي أنواع: الجملة المثبتة (l'affirmation)، مثل: إنّ الساعة لآتية، نعم الولد أنت، ما أنت ولدٌ، لا تكتُب، لعل الساعة قريبٌ، ليت هذا الليل شهر، والجملة الاستفهاميّة (l'interrogation)، مثل: هل يعلمون؟، والجملة التحققيّة (la constatation)، مثل: أما كتبتَ؟، والجملة الأمرية (l'injonction)، مثل: اكتُبْ، ليَكتبْ، لا يكتبْ، وجملة الاستفهام الشرطي (l'interrogation conditionnelle)، مثل: أئن أعمل أنجح؟، والجملة المثبتة الشرطية (l'affirmation conditionnelle)، مثل: وإن تعودوا نَعُد[2].

---

(١) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٠٩.

(٢) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١١٣ - ١١٩.



ثم بين أندري طريقة توسيع الجملة في العربيّة، وميّز بين نوعين من التوسيع، الأول عن طريق العطف، والثاني عن طريق التبعيّة(١) أو الامتداد، فالعطف يكون بالواو مثل: إنّ الله ربي وربكم، أو بالتنغيم الاستمراري (intonation progressive)، مثل: إنّ الله عزيز حكيم. والامتداد يكون عن طريق أمور، امتداد وصفي مثل: يضربُ الرجلُ(٢)، وامتداد تطابقي مثل: له صوتٌ صوتُ حمار، وامتداد صيغي مثل: يفعلُه اليوم، وامتداد إلحاقي(٣) مثل: يا أهلَ الكتاب، وامتداد تكميلي(٤) مثل: سنشدُّ عضدك بأخيك(٥).

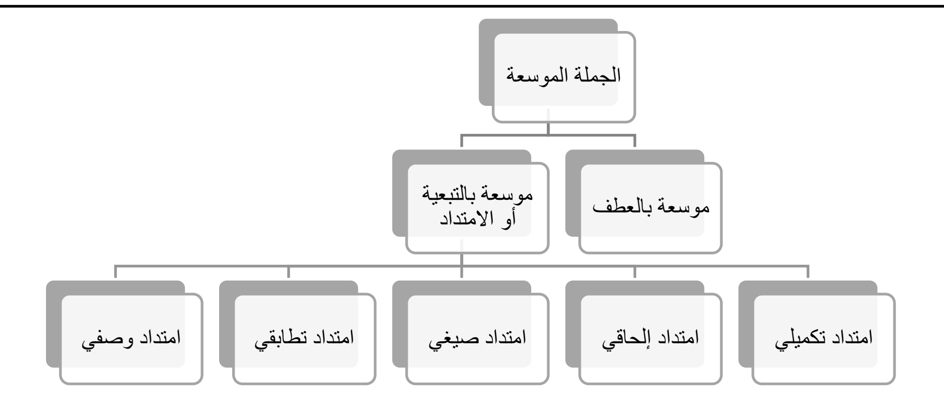
(١) لا يقصد بمصطلح التبعية ما يُعرف لدينا بالتوابع (النعت والبدل والتوكيد والعطف)، بل يقصد بها ما يكون متصلاً بما قبله من حيث المعنى، أو تابعًا له كسلسلة من سلاسل الكلام.

(٢) يرى أندري أن الفعل بذاته يتضمن فاعلاً، فـ (يضرب) تعني يضرب (هو)، ولذلك فمجيء كلمة مثل: (الرجل) أو نحوها، هو نوع من الوصف للفاعل الحقيقي الذي هو (هو) في يضرب، مثلاً.

(٣) الامتداد الإلحاقي هو المضاف إليه.

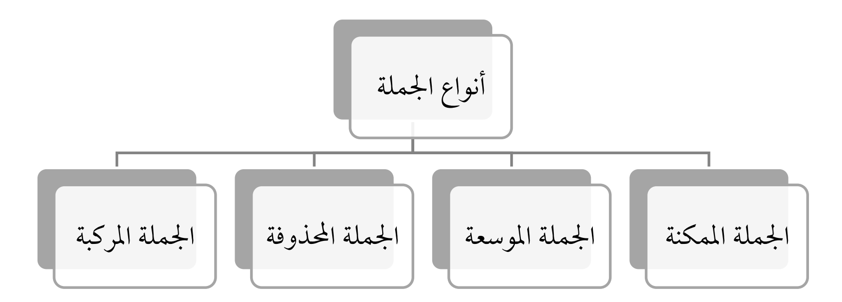
(٤) الامتداد التكميلي هو المنصوبات (المفاعيل)، وحروف الجر مع مجرورها.

(٥) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٢٠ - ١٣٦.



ثم عقد أندري **للجملة المحذوفة**، وعرّفها بأنه غياب عنصر ضروري نحويّ عن الجملة، ومثل له بحذف أداة النداء: محمدُ تفد نفسك كل نفسٍ، وحذف حرف الجر: لا شكّ أنك ذكيٌّ، أي: لا شك في أنك، وحذف الرابط: ولبس عباءة وتقرّ عيني، أي: وأن تقرّ، وحذف عنصر أساسي غير النواة: ولا تزر وازرةٌ، أي نفس وازرة[١].

وختم أندري نظام الاتصال الكلامي بمبحث **الجملة المركبة** (La phrase complexe) وعرّفها بأنها التي يكون أحد عنصريها على الأقل جملة، ومن ثم فهي جملة متحوّلة، والتحول هو الوحدة التي بها تتغير أي جملة من موقعها كجملة (وحدة نحويّة كبرى مستقلة) إلى وحدة يكون موقعها النحوي هو أحد عناصر الجملة أو توسيعاً لها. ومثل له بأمثلة منها: الأولاد يكتبُ معلمهم، ومنه قوله تعالى: (ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون)[٢].



وهنا ملحوظات مهمّة لا بد من بيانها:

أولاً: لم يُعنَ أندري في عرضه لمادته النحويّة بعلامات الإعراب؛ إذ هي عنده أثر صوتي، فالحرف الصامت في آخر كل كلمة مبنية على أصل هو حرف ساكن، وهو بمثابة كرسيّ أعدّه النظام العام لتلك الحركات[٣].

ثانياً: تأسيسًا لما سبق فإنه لم يقسّم مادته النحويّة على أقسام تراعي الإعراب، كما فعل النحاة العرب، ولذا لم يكن لديه أبواب للمرفوعات ولا المنصوبات ولا المجرورات ولا التوابع كما فعل مثلاً ابن السراج (ت٣١٦هـ) في كتابه الأصول في النحو.

---

(١) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٣٦ - ١٣٨.

(٢) رومان، أندري: **النحو العربي**، ص ١٣٩ - ١٤٨.

(٣) رومان، أندري: **بحث زماني عن الاسم العربي**، ٤٤.

ولم يقسم مادته النحويّة كذلك على الأسماء والأفعال والحروف ثم المشترك كما فعل الزمخشري (٥٣٨هـ) في كتابه المفصَّل.

ولم يقسم مادته النحوية كذلك بحسب ترابط القضايا النحوية الذي ابتكره ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) في ألفيته، وراق لكثير من المؤلفين في النحو، القدامى والمحدثين، الذين حَذو حذوه، وتناولوه بالشرح والإيضاح.

ولم يقسم مادته النحويّة كذلك بحسب القرائن النحويّة، كما فعل تمام حسّان (ت ٢٠١١م)، في كتابه الخلاصة النحويّة، حيث قسم تمام مادته النحوية إلى مبحثين الجملة من حيث المبنى، والجملة من حيث المعنى، وتحت المبحث الأول الجملة الاسمية والجملة الفعلية والجملة الوصفيّة والجملة الشرطيّة، وتحت المبحث الثاني قضايا الخبر الإنشاء، ثم عقد بابًا للمكمِّلات وبعض الظواهر الإعرابيّة المتفرقة.

ولم يقسم مادته النحويّة بحسب أنواع الجملة والأساليب، كما فعل مهدي المخزومي (ت ١٩٩٣م) في كتابه في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، إذ قسم كتابه إلى الجملة فعلية ثم الجملة الاسميّة ثم الجملة الظرفيّة ثم الإضافة ثم التوابع ثم بعض أساليب التعبير كما سمّاها.

إذن منهجه منهج مبتكر، وطريقته طريقة جديدة حريّة بالنظر والتأمل.

ثالثًا: لم تكن الجملة لديه هي المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل، وبناء على هذا قسمتها إلى اسميّة، أي: مبدوءة باسم، وفعليّة أي: مبدوءة بفعل، بل كان المعيار في قسمتها عنده أمور:

- أنها الوحدة الكبرى في نظام الاتصال، ونظام الاتصال لديه يتكون من أصوات ومسميات وجمل، فهي إذن مكوّنة من أصوات ومسميات، بينهما تآلف وتركيب، فلا يمكن أن تكون الجملة من مسمّى واحد مثل: قائم، وكريم، ورجال.
- الجملة عنده ما تكونت من عنصرين، بينهما علاقة بنيوية، ولم يشترط في هذين العنصرين أن يكونا مبتدأ وخبرًا أو فعلاً وفاعلاً، بل الجملة عنده ممكن أن تكون مثل: (يا عبد الله) أو (الله الله) أو (مرحبًا بك) أو (الكلبَ!) أو (أنت ولدٌ) أو (كتبَ) أو (يكتبُ).
- جعل لطرفي الجملة معيارًا هو ألا يمكن حذف عنصريها من الجملة، إلا ما كان مستترًا مقدرًا ذكره، وهذا أمر متفق عليه لدى النحاة العرب.
- يرى أندري أنّ حروف المضارعة في الفعل المضارع، ولواحق الماضي في التكلم والخطاب وعدم وجود لاحقة في الغيبة (علامة صفرية) هو الفاعل، ولذا فالفعل بذاته لديه جملة كاملة، ومجيء فاعل بعده نوع من الامتداد والتوسيع.
- علاقة الجملة بالزمن حتميّة فلا بد أن يكون فيها عنصران أحدهما مشتمل على الزمن، ويختم جملة النواة الجزء الثاني منها، والثنائية لجزئي الجملة بتكوّنها من عنصر (خ ز) مع عنصر (م ز)، فهذه الثنائية هي الأكثر

شهرة وشيوعًا لتكوين الجملة النواة، مثل: (كتبتَ) و(أنت كريم) و(أنت كاتبٌ)، فـ: كتبـ (م ز) ـت (خ ز)، أنت (خ ز) كريم (م ز)، أنت (خ ز) كاتب (م ز).

ويمكن أن تتكون الجملة من عنصرين خارج الزمن، مثل: (أنت ولدٌ)، ويمكن أن تتكون الجملة من عنصرين مشتملين على الزمن، غير أن أحدهما يتحول إجباريًّا إلى (خ ز)، مثل: المدح الذبح، فالمدح الأصل أنه عنصر (م ز) لكنّه تحوّل إجباريًّا إلى عنصر (خ ز).

رابعًا: العلاقة بين النواتين علاقة تواجد مشترك، ولا يمكن أن تقيم بينهما أي تسلسل، فجزءا الجملة متسقان لا متسلسلان، ولذا فإنّ الجملة النواة هي ما تتكون من عنصرين أساسيين، العنصر الأول: المسند إليه ورمز له بـ (Y)، والعنصر الثاني: المسند، ورمز له بـ (X)، وأية عناصر أخرى في الجملة تعد عناصر توسيعيّة، وهي عنده نوعان: بسيطة ومركبة، وهذه العناصر منها ما يتعلق بالعنصر النواة الأول ومنها ما يتعلق بالعنصر النواة الثاني، فإذا ما أضيفت للعنصر (X) صار في الجملة X1 X2 X3 X4، كذلك الأمر بالنسبة للعنصر الثاني، فإذا ما أضيفت إليه صار في الجملة Y1 Y2 Y3 Y4[1].

خامساً: قسمة الجملة عند أندري موافق لكثير من اللغويين المحدثين، كديفيد كريستال[2] (David Crystal)، وليونز[3] (Lyons)، وأندريه مارتينيه (André Martiné)، وجورج مونان[4] (George Mounin)، وقريب منه إلى حدٍّ ما كذلك ما صنعه محمد حماسة عبد اللطيف في تقسيم الجملة إلى مسند ومسند إليه، ثم ما زاد عليه هو إطالة بناء الجملة، وجعلها ستة أقسام: طول التقييد، طول التبعيّة، طول التعدد، طول التعاقب، طول الترتب، طول الاعتراض[5]، ويختلف إلى حد كبيرٍ في الأصول والمبادئ عند من قسم الجملة إلى بسيطة ومركبة وموسعة.

(1) A. Roman: Grammaire de l'arabe pp. 86 , 87
(2) David Crystal: A dictionary of linguistics and phonetics. p. 238
(3) J.Lyons: Semantics - University press. pp. 430.
(4) George Mounin: Dictionnaire de la linguistique p. 234.
(٥) عبد اللطيف، محمد حماسة: **بناء الجملة العربية**، ٣٣ - ٨٥.

خاتمة

- يعد أندري رومان عالماً من علماء اللغة البارعين، الذين تميّزوا بعقليّة نقديّة بارعة، ويمثل وجهًا من وجوه العقل الفرنسي واهتمامه بدراسة الآخر والتفاعل معه.
- قد نتفق أو نختلف مع ما يسطّره علماء اللغة الغربيين حول تراثنا اللغوي، فنقبل ما نراه إيجابيًّا ونرفض ما سواه، ولكنّ الأهم من ذلك أنّ دراسة عالم لغويّ غير عربي لتراثنا العربي مع إتقانه لعدد من اللغات الأوروبيّة والساميّة سيعطي الدراسات حول لغتنا أفقًا جديدًا، حريًّا بالاهتمام والملاحظة والدراسة.
- عرض أندري لمادته النحويّة وفق إطار علم اللغة الحديث، بنفس الطريقة التي عهدناها عند عددٍ منهم، أمثال بلاشير وفليش وليون جونز.
- كان أندري يستكنه أسرار نشأة اللغة في مراحلها الأولى، ولا يتحدث عن المرحلة الحالية من مراحل التطور اللغوي، وهي تأملات متسمة بأنها متصلة بالواقع.
- كان بحثه عميقاً يدلّ على تعمقه الكبير في الفكر النحوي العربي، وله تأملات تنبئ عن عالم فذّ، وعقلية صافية، وفكر متوقّد، ويدل ذلك على خبرته العميقة في النحو العربي، فلا يقتصر فكره على علامات الإعراب أو الأحكام النحويّة، بل هي فلسفة عميقة في نشأة اللغة وتكوّنها.
- ناقش كثيرًا من القضايا النحويّة ذات الاهتمام الكبير في العربية، أمثال وظيفة الكسرة حيث يرى أن دورها الوظيفي دورٌ ناقص وهي علامة وظيفيّة زائدة، لا تنفعُ كثيرًا من حيث وظيفة الاسم، كما ناقش مسألة الأصل في الأعلام هل هو التنوين أو لا، وهل الكسرة علامة إعرابية أصيلة أو غير أصيلة مناقشة تنبئ عن عالم متبحّر في العربية ونظامها اللغوي، بغض النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا.
- كان له مصطلحات خاصّة به كتعبيره عن الأصوات بـ (نظام الأنظمة)، والمورفيمات بـ (نظام التسميّة)، وتعبيره عن التراكيب بـ (نظام الاتصال الكلامي)، ولام الإكرام، والتنغيم الاستمراري، والوحدات الصرفيّة الظليّة، وغيرها.

صك في الدراسات العربية الصرفيّة والنحوية مصلحي (Res) أي خارج الزمن، ورمز له بـ (خ ز)، و(Modus) أي مشتمل على زمن، ورمز له بـ (م ز)، وخارج الزمن يشمل لديه أسماء الذوات مثل: (طفل)، وأسماء المعاني مثل: (العظمة)، أما المشتمل على الزمن فيشمل عنده جميع الأحداث والمصادر والمشتقات، وبما أنّ الإنسان ابتدع عناصره اللغوية، واستطاع توضيحها من خلال عُنصرين خال من الزمن ومشتمل على الزمن، فإنّ أندريه انطلق في كل مادته حول نظام الأسماء (الوحدات الصرفية) من هذين العنصرين إذ هما سر ابتداع الإنسان للأسماء وللغة ككل.

- يتفق أندري في كثير مما تحدث عنه من الأوزان الصرفية مع الصرفيين العرب، من نحو صيغ المجرد والمزيد والتذكير والتأنيث والمصادر والمشتقات وجموع التكسير غير أنّ الجديد طريقه عرضه وقوالبه المستحدثة.
- وكذلك فإنّ قسمة الجملة عند أندري موافق لكثير من اللغويين المحدثين، كديفيد كريستال، وليونز، وأندريه مارتينيه، وجورج مونان، وقريب منه صنيع محمد حماسة عبد اللطيف في تقسيم الجملة، وهو مختلف إلى حد كبيرٍ في الأصول والمبادئ عند من قسم الجملة إلى بسيطة ومركبة وموسعة.

المصادر والمراجع

١ - الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق: يوسف حسن عمر، بنغازي: جامعة قاريونس، ط الثانية، ١٩٩٦م.

٢ - ابن جني، عثمان: **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجّار، القاهرة: دار الكتب المصريّة.

٣ - حسّان، تمّام: **الخلاصة النحويّة**، بيروت: عالم الكتب، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤ - أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق: رجب عثمان محمد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

٥ - رومان، أندري:

- **بحث زماني على الاسم العربي**، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٢٤، ١٩٨٥م.
- **التوليد المعجمي في اللغة العربية**، ترجمة محمد أمطوش، عمّان: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٢م.
- **النحو العربي**، ترجمة علاء إسماعيل، وخلف عبد العزيز، نسخة رقميّة غير مطبوعة اعتمدت على طبعة فرنسية، والمترجمان من طلاب المؤلف.

٦ - الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: **ما ينصرف وما لا ينصرف**، تحقيق: هدى محمود قراعة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، ١٣٩١هـ.

٧ - عبد اللطيف، محمد حماسة: **بناء الجملة العربية**، القاهرة: دار غريب، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٨ - ابن عصفور، علي بن مؤمن: **الممتع الكبير في التصريف**، بيروت: مكتبة لبنان، ط الأولى، ١٩٩٦م.

٩ - المخزومي، مهدي: **في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث**، ط الثالثة، ١٩٨٥م.

١٠ - الملخ، حسن خميس: **نظرية الأصل والفرع في النحو العربي**، عمّان: دار الشروق، ط الأولى، ٢٠٠١.

المراجع الأجنبية:

1 - Crystal David: **A dictionary of linguistique and phonetics** - Blackwell publishers. Thirdition , 1991.

2 - Lyons. John: **Semantics** - University press: Cambridge, volume II, 1977. Sémantique et linguistique. Paris 1990

3 - Mounin George: **Dictionnaire de la linguistique**. Paris 1974.

4 - Roman. André: **Grammaire de l’arabe**. 1990.

Linguistic Methods of Arabic

A study of Andre' Roman Approach:

Abstract:

Andre' Roman was one of the orientalists who had insight into Arabic Culture and exerted strenuous efforts in studying Arabic linguistics method. He was characterized by his brilliant critical mentality. He reflected the French mentality that has an interest in studying and interacting with the other. This research examines his view in his book "Arabic Syntax".

This study aims at, among other things: to look at the methodology of Andre' Roman and to know his cognitive bases in describing the morphological and syntactic rules as well as linguistic methods he started with. It begins with a short biography of Andre' Roman, followed by a discussion of his approach of linguistic levels, his views on function of sounds, naming system and speech communication system, trying to reflect in this study his innovative aspects to examine clearly his methodology and theory, followed by my criticism of his thoughts.

الجلسة السادسة

الأدب العربي في دراسات المستشرقين

- **أندريه ميكيل وجهوده في التعريف بالأدب والثقافة العربيين تأليفًا وترجمة**

حسن الطالب

- **الرواية العربية مقدمة تاريخية ونقدية منهجية روجر آلن بين الموضوعية والأيديولوجية**

محمد البلهيد

- **مفهوم السيرة الذاتية الغربي وأثره في تلقي الغربيين للسيرة الذاتية العربية: مقارنة ثقافية في كتاب (ترجمة النفس السيرة الذاتية في الأدب العربي) تحرير: دويت راينولدز، وترجمة: سعيد الغانمي**

سمية العدواني

- **صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في كتاب المستشرق الروماني كونستناس جيورجيو**

عادل الصبعري

- **الأسس القرائيّة في كتاب: "الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ" للباحثة اليابانيّة: أكيكو موتويوشي سومي**

عبد العزيز الخراشيّ

- **سوزان ستيتكيفيتش والقصيدة العربية المدحية**

مستورة العرابي

أندريه ميكيل وجهوده في التعريف بالأدب والثقافة العربيين

تأليفا وترجمة

حسن الطالب

جامعة ابن زهر بأكادير بالمغرب

«**سوف تبقى اللغة العربية عشيقتي التي لا يمكن أن أخونها، حتى لو أردت أو حاولت**[(١)]»

أندريه ميكيل

ملخص

أندريه ميكيل *(André Miquel)* مستعربٌ غنيٌّ عن التعريف، وقامة علمية كبرى، أسهم إسهاما كبيرا في خدمة الثقافة والأدب العربيين، تأليفا، وترجمة. فعلى مدى خمسين عاما تواصلت جهود هذا المستعرب في التعريف بالثقافة العربية في مجالات السرد، والشعر، والأدب الجغرافي، فكانت الحصيلة أكثر من مائتي وخمسين مدخلا، توزَّع ما بين التأليف والدراسة والترجمة. وهو أيضا مبدع، اتخذ من الرواية والسيرة أداتين للإبحار في الثقافة العربية، مستوحيا فيها جوانب المشترك الإنساني والمدى الحضاري، خاصة في دراسته عن مجنون ليلى، ودراسته عن أسامة بن منقد وكتابه الاعتبار، وغيرهما. في هذا العرض سنحاول التعريف ببعض هذه الجهود، لنقف عند أكثرها تمثيلية في مجالي التأليف والترجمة، مع تأطير أسباب نزولهما. كما نحاول إبراز الأبعاد الحضارية والإنسانية لمنجز ميكل باعتباره أحد النماذج التي تجسِّد معنى التواصل الحضاري العربي والأجنبي (الفرنسي بالخصوص). وسنركز على أعماله الموسوعية التي تجسِّد هذا التواصل، خاصة في مجال التأليف، مثل كتابه **جغرافية الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، بأجزائه الأربعة، وكتابه **الإسلام وحضارته**، فضلا عن التعريف بترجماته لبعض الشعراء العرب (مجنون ليلى، ابن زيدون، ابن خفاجة، أبو العتاهية، السياب)، ولنصوص سردية مثل **كليلة ودمنة** و**ألف ليلة وليلة**، لننهي الدراسة بخلاصات مفتوحة تدعو إلى ضرورة تقييم منجزه في حقل الترجمة بصفة خاصة، والدعوة إلى إنصافه في البحث الأكاديمي العربي المعاصر.

كلمات مفتاحية

الأدب الجغرافي - الدراسة الأدبية- الترجمة - السرد العربي - المختارات الأدبية- الشعر العربي- المقارنة الأدبية.

---

(١) جاء ذلك على لسانه في فيلم وثائقي بمناسبة تكريمه بمعهد العالم العربي بباريس انظر الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=s6V5jYomXjg

تقديم

تتوخى هذه الورقة التعريف بأندريه ميكيل (André Miquel) أحد كبار المستعربين الجدد في فرنسا بلا منازع، مِمّن أسهموا في التعريف بالأدب العربي على مدى خمسين عاما أو يزيد، حافلة كلُّها بالعطاء المتواصل، مجسِّدا بحقٍّ، في نظر النقاد والمقارنين المهتمين بالحوار العربي- الفرنسي بالخصوص، أنموذجا حضاريا مميزا للتواصل الفكري والثقافي بمعناه العام، القائم، من جهة، على رؤية رصينة للتفاعل الحي بين الحضارة العربية والبلاد الأوروبية، ومن جهة أخرى، على عمق ودقة تحليلاته للثقافة والأدب العربيين، التي شملت مجالات متعددة منهما، منظومهما ومنثورهما، فضلا عن ترجمته لبعض أمهات أعمالهما إلى اللغة الفرنسية، باقتدار وسلاسة عزَّ نظيرها. وكان لمراوحته، تأليفا وترجمةً، بين ضفتي الحضارة العربية والغربية، وسعة اطلاعه المعرفي والثقافي، فضل كبير في تعميق رؤيته بشأن طبيعة التفاعل الخصب المنشود بين الضفتين، واستمداد جوانب من عبقرية الثقافة العربية في الجغرافيا والشعر والحكي وتوطينها في اللغة والثقافة الفرنسيين.

بدايةً، لا بد أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أن هذه الورقة لا تدعي إحاطة بكل منجز هذا المستعرب الكبير في كل المجالات التي أبدع فيها، فذلك مطلب عزيز المنال، ويحتاج إفراده بكتابٍ أو كُتب خاصة، ومن حق المرء أن يعجب كيف أننا لا نجد كتابا واحدا أُفرد لهذه الشخصية الفذة في الثقافة العربية المعاصرة؛ نعم، أقول كتابا واحدا، على الرغم من أياديه البيضاء عليها، ومن الجسور الكبرى التي مدَّها بين الضفتين. وحسبُنا في هذه الورقة أن نجول فقط بالقارئ في «مجرة» أندريه ميكيل إن صح التعبير، والتعريف ببعض أعماله، وأحيانا السياق الذي تنزَّلت فيه، من خلال الاستناد إلى بعض المعطيات التي استقيناها من مصادر عديدة شفوية ومدونة، وقراءة في بعض كتبه التي حصلنا عليها بعد جهد جاهد، وهي كلها مثبتة بنهاية هذه الدراسة.

مسار ابتدأ بالحيرة لينتهي بالافتتان

قدَّم أندريه ميكيل، منذ أن ولَج حقل الدراسات العربية قبل خمسين سنة تقريبا، منجزا معرفيا وأدبيا لافتا للنظر، سواء على مستوى التأليف أو الترجمة. وقد انصبّ اهتمامه، بصفة خاصّةٍ، على مجالات ثلاثة رئيسة هي **الأدب الجغرافي، والأدب العربي، والترجمة**. ولعل السؤال الذي يستبدُّ بدارس منجزه هو: كيف يمكن اختزال مسيرة خمسين عاما من العطاء المتواصل في التأليف في الحضارة العربية بمختلف فروعها في بضع صفحات؟ لا أخفي أني عندما شرعت أنقِّب فيما خلَّفه هذا المستعرب، هالني حقا منجزه الكثير والمتنوّع، مما يدفع إلى التساؤل مرة أخرى: كيف أمكن لباحث تولّى مسؤوليات عديدة في مساره الأكاديمي والإداري أن ينجز ما أنجز بمثل كل هذا التراكم والتنوع والرصانة؟ وما هي القيمة العلمية لهذا المنجز خاصة فيما يتصل بالتعريف بالثقافة العربية، في مجالات الأدب الجغرافي والنثر والشعر؟

البدايات

تولَّدت عند أندريه ميكيل رغبة دفينة في معرفة الشرق منذ شبابه، مشفوعة بشغف وافتتان ما انفكَّ يتردد صداهما إلى اليوم في معظم ما خلّفه، تصريحا أو تضمينا؛ بدأت هذه الرغبة منذ وقت مبكر جدا مع حدثين بارزين تركا في نفسه أثرا عميقا أولهما - وهو بالغ الدلالة في مساره التكويني والعلمي لاحقا- حصوله على الجائزة الثانية للمباراة العامة في الجغرافيا عندما كان طالبا في الثانوية، وكانت عبارة عن تذكرة سفر إلى المغرب العربي، حيث ترك هذا السفَر أثرا كبيرا في نفسه حينما اكتشف جغرافية المغرب والجزائر وتونس[١]. أما الحدث الثاني فكان في سن الثامنة عشرة عندما اطّلع على ترجمة سافاري Savary للقرآن الكريم. وقد صرّح أن تأثير هذه الترجمة فيه قد بلغ حد الغواية، فأكبَّ على دراستها بصورة وصفها بالواقعية.

انبثقت رغبة أ. ميكيل في معرفة فضاءات الشرق وأجوائه عندما كان طالبا في **مدرسة المعلمين العليا** (école normale supérieur). ولتحقيق حُلمه عبّر **لهنري ماسي**(Henri Masset) ، الأستاذ في معهد اللغات الشرقية، عن رغبته في السفر إلى إيران، بهدف تعلُّم اللغة الفارسية؛ غير أن ماسي نصحه أن يستشير جلبير لازار، وكان، حينها، من أساتذة اللغة الفارسية بالمدرسةِ نفسها، فأشار عليه **لازار** أن الآفاق التي يمكن أن تفتحها هذه اللغة محدودة، بخلاف اللغة العربية، وجدير به، من ثمّة، أن ينصرف إلى تعلم اللغة العربية التي بُنيت على قواعدِها حضارةٌ زاخرةٌ بمعارفها وتعدُّد روافدها وامتداداتها. بناءً على هذه النصيحة، سافر **أ. ميكيل** ضمن بعثة لوزارة الشؤون الخارجية الفرنسية إلى دمشق، وكلُّه أملٌ في أن يحتكَّ احتكاكا مباشرا باللغة العربية، ويغرف من ينابيعها. ومع أن انضباطه، كما قال، في متابعة دروس اللغة العربية في الجامعة السورية لم يكن منتظما، فقد انقطع، في مقابل ذلك، إلى مصادر التراث العربي القديم ينهل منها صفاء اللغة العربية وجمالها، فما لبث أن وقع التحوُّل الكبير في تعلم اللغة العربية مع أستاذه **ريجيس بلاشير**(Régis Blachère) المستعرب الفرنسيُّ المشهور، والمشرف على أطروحته في موضوع **الجغرافيا البشرية للإسلام** فيما بعد، والذي شجّعه على ترجمة **كليلة ودمنة** إلى اللغة الفرنسية إذا أراد حقا أن يتملّك ناصية اللغة العربية وأساليبها الصحيحة[٢]. وهي نصيحة علّق عليها أندريه ميكيل أنها كانت في الصميم[٣]. هكذا بدأت رحلة الرجل مع الشرق وحضارته وثقافته، فكانت حصيلة ذلك كله أكثر من ٢٥٠ مدخلا علميا توزع بين الدراسة الأكاديمية، والنقد، والترجمة، والإبداع، في كلٍّ غلَب عليه التَّناغم، مدارُه كله على الأدب العربي في أجناسه وعصوره، قديمها وحديثها.

(١) انظر حواره مع **المجلة الأدبية** *Magazine littéraire*، العدد ٤٤٢، ماي/ آيار ٢٠٠٥، ص: ٩٢-٩٧.

(٢) انظر شهادة ميكيل بمناسبة تكريمه. (الرابط) *https://www.youtube.com/watch?v=s6V5jYomXjg*.

(٣) حوار مع **المجلة الأدبية**، مرجع سابق، ص ٩٤.

أولا- مجال التأليف

الأدب الجغرافي

لعل أول كتاب يسترعي انتباه القارئ العربي في منجز هذا المستعرب هو موسوعته الضخمة المعنونة: **جغرافية العالم الإسلامي البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**(1) التي صدرت ترجمتها عن وزارة الثقافة بالجمهورية العربية السورية(2). وهذا العمل أصلا أطروحة دكتوراه دولة نُشرت لاحقا بباريس عام ١٩٦٧؛ أعقبتها أجزاء أخرى ثلاثة، أولها عن **الجغرافيا العربية وتمثيل العالم: الأرض والغريب**(3) عام ١٩٧٥؛ ثم **الوسط الطبيعي**(4) عام ١٩٠٨؛ وأخيرا **الأعمال والأيام**(5) عام ١٩٨٨. والواقع أن اهتمام أ. ميكيل بالجغرافيا العربية والإسلامية بدأ قبل ذلك بخمس عشرة سنة مع نيله لدبلوم الدراسات العليا في الجغرافيا حينما تقدّم ببحث للتعريف بالعالم العربي الجغرافي المقدَّسي (محمد أحمد شمس الدين) وكتابه المشهور **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** مرفوقا بترجمة جزئية لمقدمة الكتاب وخاتمته، وأيضا بثلاثة فصول (العراق- جبال فارس وصحاريها). إن تأليف هذا الكتاب والمجهود الكبير الذي بذله مؤلفه في جمع مادته، وتبويبه، وتنظيمه، وكذلك المنهج الذي سلكه فيه ليس إلا حلقة من مسار عالم نهِمٍ إلى معرفة الحضارة العربية الإسلامية. فقد أدرك هذا المستعرب أن التركيز على الأدب الجغرافي الغني بالمعلومات والإفادات البشرية والطبيعية هو السبيل الأنسب للغوص في دار الإسلام وحضارته، بل ورسْم لوحة أقرب إلى الحقيقة عن روحها وشخصيتها. هذا الاختيار تعزّز لديه بوعي منهجي مغاير، فبدل أن يسلك الباحث سبيل المؤرخين، وهم يجمعون الأخبار، ويتلمّسون الأحداث بالاعتماد على نصوص السابقين، وهي فكرة وصفها بالتقليدية والقديمة، ارتأى ميكيل أن يستكشف منهجا بكرا، غير مسبوق على حد تعبيره، وهو سبر أغوار المؤلفات الجغرافية ذاتها، بحثا عن بنية ونسق كليين، ومن ثمة استخلاص واقع تاريخي نسبي يمثلها أحسن تمثيل، وبصورة مكثفة، بما يتيح رسم صورة دقيقة وموجزة عن أعمال الجغرافيين العرب الذين قدّموا إسهاما كبيرا في هذا المجال الحيوي من النشاط الإنساني.

---

(1) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^{e} siècle*, tome 1: *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Réédition Éditions de l'EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2001.

(٢) **جغرافيا دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة السورية، دار إشبيلية، دمشق، ١٩٨٣.

(3) La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siecle, tome 2: Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger, 1975, réédition Éditions de de l'EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2001.

(4) La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle, tome 3; Le milieu naturel, 1980, réédition Éditions de de l'EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2002.

(5) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, tome: 4: *Les travaux et les jours*, Éditions de l'EHESS, coll. «Civilisations et sociétés», Vol, 78, Paris, ١٩٨٨, réédition Éditions de de l'EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2002.

بعبارة أخرى يريد أندريه ميكل أن يتحسَّس في هذه الكتب الجغرافية صورةً محتملةً، بوصفها موجودة بالقوة وتجعل ألسنة البشر داخلها تفيض بأسرار عما يُحتمل أن يعنيه **العالم، والبحر، والمدينة، والضريبة، والحدود**، في عقل مسلم عاش منذ ألف عام، وكان السؤال الجوهري الذي أرقه لمدة طويلة هو: **كيف يمكن تأطير خطاب الجغرافيين في الأدب العربي في العصر الوسيط**؟ والإجابة لديه تعني الغوص في مكنون النصوص، والتعاطف مع الناس، والتدقيق في المفاهيم الجغرافية، وكيف يتماهى الواقع مع شؤون الناس في حياتهم المضطربة، فهذا كلُّهُ جدير، في رأيه، بأن يجعل البحث في هذا الخطاب مثيرا وطريفا في الوقت نفسه. هذا المنظور في البحث، وإن كان يتميز عن سُبل أخرى سابقة في طرق موضوع الجغرافيا البشرية، لا يخلو حسب أ. ميكيل من مخاطر ومزالق: فلإدراك هذه النصوص في عمقها ومحتواها وفهمها من منظور التعاطف الحتمي التام يجب أولا محاورة نصوصها عن قرب، وما ارتكزت عليه من مفاهيم، وأفكار وصور. هكذا تغدو كتابة جغرافية العالم الإسلامي حسب ميكيل استشرافا لنمط جديد من الكتابة التاريخية التي تنأى بذاتها عن الشروح التقليدية للمناطق والأخبار الأسطورية أو المقارنات الزائفة بين فضاء جغرافي وآخر، والتي تقيِّد الباحث بحكم وزر التقاليد الأدبية وسلطة المدونة الجغرافية التقليدية. ينطبق هذا النقد الأخير خصوصا على أعمال سابقة لم يتوان ميكيل في توجيه سهام النقد إليها وخاصة أعمال برغستال، ورينو، وفران ووستنفيلد، بل ويصل النقد ليمس حتى أجود ما كُتب في الموضوع وهو كتاب **تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب لكراتشكوفسكي**[(١)]. ما يرنو ميكيل إلى تحقيقه من وراء البحث في الأدب الجغرافي ليس وصف الفضاءات الجغرافية فحسب، من خلال مكوناتها المختلفة، بل دراسة هذه الأشياء للوصول عبرها إلى ثقافة عربية تنفرد بخصوصيات وسمات تميزها عن سائر الثقافات والحضارات الكونية[(٢)]. ولذلك لم يكن غريبا أن يعُدَّ دراسته، في المقام الأول، حوارا مع الجغرافيين العرب، ما رسَّخ لديه اقتناعا بقدرة نصوصهم على «أن تشرع لنا نوافذ إلى إحدى الرؤى الرحبة التي بدا أنه لا محيص عنها، بما فيها العالم الجغرافي العربي بأسره، الذي يشمل الطبيعة ونشاط الإنسان، والذي لا يزال حيا إلى اليوم، وبه تشكل الوعي الجمالي العربي»[(٣)]. وهذا ما تدل عليه لفظة أدب الواردة في عنوان هذا المشروع. فلفظة الأدب هنا مفهوم مركزي ومِفصليٌّ في هذه الدراسة ويصفه الباحث بـ«الجوهري» و«السحري»، وهو عنده يشمل جميع **السلوكات الاجتماعية، ولاسيما ما يتعلق بالثقافة بوصفها تراثا اجتماعيا**، وهنا يكمُن تقاطع عمل الجغرافي والأدبيِّ، الذي شغل النقاد والباحثين في الأدب الجغرافي (ومعظمهم يفضِّل في يومنا أن يطلق عليه أدب الرحلات) وقسّمَهم فريقين: بين مَن يرون أن لغة أدب الرحلات لغة أدبية بامتياز، ومن يرون أنها لغة خاصة، أو تقريرية، أو إخبارية أو في أحسن حالاتها لغة هجينة تمزج في أساليبها بين الأدبي والتقريري والتاريخي، و أحيانا العامي. إن التعامل مع مفهوم الأدب بمعناه العام عند ميكيل كفيل في نظره بأن يعبر عن مظاهر الثقافة العربية الإسلامية من خلال ما دونه الجغرافيون، خاصة ما تعلق بالمعطيات الأدبية التي توفّرت لديهم، والمادة الخام التي تحيل كل

(١) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، أغناطيوس يولينوفيتش مراتشكفسكي، ترجمة صاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧.

(٢) جغرافية دار الإسلام البشرية، ص ١٠.

(٣) نفسه، ص ١١.

علاماتها إلى جوهر تلك الثقافة وروحها، أو بكلمة واحدة شخصيتها وطابعها الأصيل. هنا تكمن الجغرافيا من منظور ميكيل، وهذا أحد منابعها التي يجب أن تُلتَمَس فيها الثقافة والحضارة العربية.

تقتضي هذه النظرة التعامل مع جغرافيا دار الإسلام باعتبارها كلا، أو بمعنى أدق باعتبارها نسقا. فهي كلٌّ موحَّدٌ يصعب الفصل فيه بين عنصر وآخر. فهي «علم كليٌّ يتعذَر تجزئته، وهي موحدة في جوهرها، لا تفصل لا الأرض ولا السماء عن الكائنات الأخرى، أو عن خلائق الكون، ولا تختلف معالجتها المعادن عن معالجتها النبات، أو معالجتها المدينة عن معالجتها الكائن الحي، أو معالجتها الإنسان عن معالجتها الكون. ولذلك أخذتها مثلما أرادت هي أن تكون: كلية[1]»، ومادام الإنسان يوجد في مركز كل جغرافيا بشرية كلية، فالإنسان حسب التصور الإسلامي كون صغير، وهو صورة عن الكون نفسه، ولذلك تضمَّنت الجغرافيا العربية وبصورة متكررة في هذا الأدب حديثا يُعتبَرُ من أقدم الموضوعات الأثيرة لدى الجغرافيين العرب، وهو تلك العلاقة بين طبائع البشر وسلوكاتهم من جهة أولى، وبين موقعهم من الأرض وتحت الكواكب من جهة أخرى (من هنا يُفهَمُ اهتمام العرب بالفلك بصفة خاصة في علاقته بالعمران البشري).

نود هنا أن نشير إلى بعض جوانب الجدة في منهج أندريه ميكيل في كتابه **جغرافية الإسلام البشرية..** كما استخلصنا بعض مقاصده ودلالاته من مقدمة الجزء الأول من عمله. فمع وعينا بالمفارقة التاريخية واختلاف السياق نقول إن منهجه، في نظرنا، يحمل إرهاصات ما نسميه اليوم **الأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية**، ذلك المنهج الذي بدأ يشق طريقه في الستينات من القرن الماضي مع كلود ليلفي ستراوس من جهة، والتاريخانية الجديدة مع ميشيل فوكو من جهة أخرى، علما أن ميكيل طالما عبّر عن تأثره بهذا الأخير بحكم الصداقة التي جمعتهما، وبيان تلك الإرهاصات أنه انطلق من النص الجغرافي بوصفه نصّاً محوريا يمتصُّ قيما ثقافية (الإنسان- المجال- الطبيعة- العادات - المناخ) متعددة الروافد، يلتقط كل إفادة من الكتابات التاريخية والموسوعية والقصص والأخبار تساعد على بناء تاريخ الذهنية العربية كما تجلوها الرحلات والنصوص الجغرافية، مستعينا بما تمده به العلوم الإنسانية من آليات لتحليل النصوص، أبان فيها عن كفاءة وقدرة على توظيف العلوم الإنسانية كالنقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثربولوجيا.

وهنا لا بد من تقييم جزئي لهذا الكتاب.

- الكتاب رحلة استكشافية وأدبية في الوقت نفسه، فقد ظل الملمح الأدبي مهيمنا على طبيعة المقاربة، الشيء الذي لم يخفه ميكيل عندما صرّح في مقدمته[2] أن تناوله نصوص الجغرافيين ينطلق من اعتبارها أولا وقبل كل شيء أدبا. وهو هنا يستعيد التعريف الكلاسيكي عند العرب لكلمة أدب وهو الأخذ من كل شيء بطرف، لكنه تعريف مبسّط يصف العالَم ويتوجه به الجغرافيون المهووسون بالمعرفة الحسية إلى قارئ متوسط.

(١) جغرافية دار الإسلام البشرية، ص١١.

(٢) نفسه، ص ١٣.

- إن الكتاب موسوعة حية حاولت قدر المستطاع أن تقدم للقارئ الأجنبي ملمحا شموليا ودقيقا عن دار الإسلام كما تبدّت في نصوص الأدب الجغرافي. نقول شموليا، لأن المدونة كانت ضخمة ومتنوعة من حيث مصادرها. فضلا عن تنوع الوثائق التي عكف ميكيل على دراستها وهي متعددة بحيث شملت وثائق فلكية وخرائط قديمة وحديثة، وغير ذلك مما لا يتسع هذا المقام للتفصيل فيه.
- إن مشروع الباحث، وإن لم يكن في الواقع سوى حلقة متواصلة لمشروع معرفة ألغاز الشرق بصفته فضاء للغرائبيِّ والعجائبي إلا أنه مثَّل تحولا كبيرا في منهج الرؤية للتراث الجغرافي العربي والإسلامي، وأحد مظاهر هذا التحول يكمن في البحث عن نسق كلي يجلي خصوصية الثقافة العربية من خلال نصوص الجغرافيا البشرية. فدراسة المهن والحرف والطبائع والعادات بما يسمح لنا بالحديث عن تجليات للمنهج الأنثروبولجي الثقافي الذي يمكن القول دون مبالغة إن أندريه ميكيل هو أول من مارسه بطريقته الخاصة.
- إن ميكيل أنسيٌّ كبير وسليل الدراسات الأنسية Humanité التي ظهرت بأوروبا منذ عصر الأنوار. وقد ورث هذا التقليد الفيلولوجي بفضل تكوينه في مدرسة المعلمين العليا وعلى يد مستشرقين كبار ذكرنا عينة منهم أعلاه، وخاصة ريجيس بلاشير. غير أن ميكيل عرف كيف يتخلص من سلطة التقليد الأنسي ليفتح تجربته في الاستعراب على مجالات غنية في الأدب العربي قديمه وحديثه كالشعر والرحلة والنثر الفني والحكي. وخصص لها حيزا كبيرا في محاضراته بالجامعة وفي الكوليج دو فرانس التي تحولت لاحقا إلى كتب منشورة تختزل تجربة تفاعلية عميقة مع مختلف الطلبة -عرب وأجانب- في درس الأدب العربي وتحليله وتقييمه.

في دراسة الأدب العربي

خلّف أ. ميكيل ما يربو على أربعين كتابا شملت العديد من الدراسات والأبحاث في الأدب العربي والفرنسي تناول فيها بالدرس والتحليل أجناسا أدبية وفكرية مختلفة، وأدباء عربا وفرنسيين، وقد تطور اهتمامه بالثقافة العربية منذ أن «طُلب من ميكيل التعاون مع المستعرب دافيد كوهين (David Cohen) إلى المركز الوطني للبحث العلمي C. N.R.S لإنشاء فريق للبحوث المشتركة تكون أنشطته وقفا على علوم اللغة العربية وآدابها»[1] كما مد ميكيل جسورا متينة من الحوار بين أجناس الأدب العربي، فتراه تارة ينتقل من الشعر إلى السرد بمختلف أنماطه، قديمه وحديثه، تأليفا وترجمة، وتارة من التحليل الأدبي إلى التحقيق النقدي الموسوعي الذي يتخذ مظهر التعليقات والشروحات والحواشي، وتارة ثالثة يمد جسورا بين الإبداعي والتاريخي كما هو الشأن في كتابه عن **أسامة بن منقد** مثلا. ويمكن تقسيم اهتماماته في البحث والدراسة إلى قسمين رئيسين: أولهما دراساته عن السرد العربي القديم،

(١) المقداد، محمود، **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٧، ص ٢٧٤. للمزيد يراجع الصفحات التي خصصها المؤلف للتعريف بمسار أندريه ميكيل وببعض آثاره. صفحات: ٢٧١- ٢٧٦.

خاصة ما يتصل بألف ليلة وليلة، ودراساته النقدية المتصلة بتحليل أشعار بعض الشعراء العرب القدامى كمجنون ليلى وأبو العتاهية (**قصائد الحياة والموت**)[1] وكذلك أبو فراس الحمداني (**الروميات، صوت أسير**)[2] وابن خفاجة الأندلسي(**عاشق الطبيعة**)[3] وابن زيدون (**في سبيل حب لأميرة**)[4].

واللافت للانتباه أن الترجمة والدراسة حقلان غالبا ما يتداخلان ويتكاملان عند أ. ميكيل. فكل ترجمة من ترجماته العديدة تتصدّرُها مقدمة نقدية مُفصَّلة عن موضوع الكتاب. ذلك حالُ كتاب **المجنون وليلى: الحب المجنون**[5]، والسيرة التي كتبها عن الشاعر نفسه تحت عنوان **ليلى، عقلي**[6]، ولعل أول ما يلفت قارئ الكتابين هو المدى النقدي الذي حاول إضفاءه على شخصية المجنون، لا بوصفها شخصية تاريخية مثيرة للجدل، حقيقية أو أسطورية، بل بكونها شخصية موحية، تتجاوز الأزمنة والأمكنة وتتقاطع مع تجارب عشقية كونية، ومصدرا مُلهِما للعديد من الأعمال الأدبية والموسيقية والسينمائية والتشكيلية. ومن يقرأ الكتاب الأخير يدرك في النهاية أنه محاولة في التماهي مع ليلى المجنون، بحيث يصير المجنون في الكتاب هو ميكيل نفسه، الذي لا يُخفي تواري شخصيته وراء المجنون بحثا عن ليلى أخرى، لا تعدو أن تكون «ليلاه» الخاصة.

إن تحقيق ما يسميه ميكيل الحب المستحيل عند المجنون هو التجسيد الآخر لعمق ثقافة عربية تماهى فيها الجسد مع فضاء الصحراء، وهو ما يدعونا نحن المعاصرين إلى أن نسائل هذا الشغف الذي بلغ حد الجنون، وهذا المستحيل الذي يجسد بالشعر وبالكلمة توقا إلى الوجود والمشروعية. وذلك ما دفع ميكيل إلى الاشتغال بالمقارنة الأدبية من بابها الواسع عندما ألف دراسة مقارنة بين عشق ليلى وقصة عشق تريستان، أو **حكايتا عشق: من المجنون إلى تريستان**[7] ودراسة أخرى مقارنة بين **تريستان وإيزود**[8] أتاحت المجال لدراسة وإعادة صياغتها شعرا انطلاقا من النسخة التي أعدها جوزيف بيدييه (Joseph Bedier). ما بين عامي ١٩٠٠ و١٩٠٥ (Joseph Bedier). ويؤكد أ. ميكيل أن الصدفة وعمله المهني والشغف كذلك بأدب العشق الذي قاده إلى الاهتمام بأسطورتين، إحداهما عربية هي أسطورة مجنون ليلى والأخرى هي إحدى أروع أساطير الغرب في العصور الوسطى، **تريستان وإيزود**، كما أعاد صياغتها فاغنر[9]». ولعل ما يلفت انتباهنا في منهج المقارنة عند ميكيل هو انطلاقه من ميول فطريٍّ نحو الشخصيتين وليس من

(1) Abû l’Atahiya, *Poèmes de vie et de mort*, anthologie, Paris, Arles, Sindbad-Ates Sud, 2000.

(2) Les Byzantines, *la voix d’un prisonnier, anthologie d’Abû Firâs Al-Hamadanî*, Paris, Sindbad-Actes sud, 2010.

(3) *L’amant de la nature*, Ibn khafâja l’Andalou, (avec Hamdan Hadjadji), Paris, El-Ouns, 2002.

(4) *Pour l’amour de la princesse*, anthologie, des poèmes d’Ibn Zaydûn, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2009.

(5) *Majnûn et Laylâ, L’amour fou*, (en collaboration avec Percy Kemp), Paris, Sindbad, 1984.

(6) *Laylâ, ma raison*, Le Seuil, 1984.

(7) *Deux histoires d’amour, de Majnûn à Tristan,* Paris, Odile Jacob, 1996.

(8) *Tristan et Iseut,* d’après Joseph Bédier, Paris, Odile Jacob, 1996.

(9) *Ibid*., p. 5.

منهج الأدب المقارن بوصفه مجموعة من المبادئ الصارمة أو القواعد الدوغمائية، فالمقارنة التي لفتت انتباهه هي اشتراكهما في تجسيد ما يُسمَّى العشق المثالي الأسمى الذي لايتوج مساره باللقاء الجسدي، كما هو الشأن عند المجنون مثلا، أو ذاك الذي تنتهي فصوله بصورة دراماتية مأساوية كما عند إيزود. ولم يفت الباحث أن يشير إلى اشتراكهما أيضا في تعرض القصتين إلى الكثير من الزيادات والإضافات من قبل القراء على امتداد العصور، مما يستلزم تتبع تلك الإضافات والزيادات بهدف الوصول إلى القصة الأصل التي تجتمع عندها موضوعتان أساسيتان هما العشق والموت[1]. في السياق ذاته من الاهتمام بالدراسة أصدر أ. ميكيل عام ١٩٦٩ كتابه الوجيز جدا **الأدب العربي**[2] لصالح سلسلة «كوسيج» Que sais-je. ويُعدُّ الأدب العربي في نظره مرآة للحضارة العربية ومن بين أخص خصائصه أنه لا يمكن الفصل فيه بين المحتوى والتعبير واللغة، فكل أولئك تقنيات تظهر من كتاب لآخر، وحتى من مقطع لمثيله، إنه كُلٌّ شامل على الرغم من اختلاف أنواع وأجناسه، واللغة فيه هي المبتدأ والمنتهى، وكل أدب يستحثنا إلى أن نتجاوزه لننظر إلى ما وراءه لنبحث عن أوجه حضارته الذي هو أحد مقوماتها، ومن ثم نضع هذه الحضارة في مكانها المميز لها، المعبر عن فرادتها، باعتبارها شكلا من أشكال التفكير في العالم، وخاصة في مجال الإبداع.

ومن أبرز دراساته أيضا ما اتصل بألف ليلة وليلة مع ترجمتها، وسنعود إليها لاحقا. ونكتفي بالإشارة هنا إلى أن ما يميز دراسته لليالي محاولته الإمساك بالسيرورات أو بالأنوية المتحكمة في ولادة الحكايات وتوالدها من رحم حكايات أخرى في الكتاب. وقد وضع يده في المقدمة الغنية التي وضعها مع زميله جمال الدين بن الشيخ على مناطق القوة في الكتاب، خاصة تلك التي تجعل منه ملتقى ثقافات متنوعة ومتفاعلة. وصرّح أنه قضى سنوات متواصلة من المعاناة والصبر في إخراج ترجمة الكتاب ودراساته، بل وتحمل وحده عبء استكمال ترجمته حتى بعد وفاة زميله جمال الدين بن الشيخ. مخلفا بذلك، إلى جانب الترجمة، دراسة تعتبر من أوثق وأعمق الدراسات حول ألف ليلة بإجماع العديد من النقاد والمقارنين.

لا يمكن للمهتم بدراسات ميكيل أيضا أن يغفل عن مؤلفه الذي حقق له شهرة واسعة في أوروبا وهو كتاب **الإسلام وحضارته** الذي أصدره عام ١٩٦٨ وحاز به على جائزة **الأكاديمية الفرنسية** وطُبع سبع مرات طبعات منقحة ومزيدة، وقد اشتمل الكتاب على مادة غزيرة جدا حول الحضارة الإسلامية وتطورها وإسهامها في الحضارة الكونية. وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الألمانية تحت عنوان الإسلام من محمد علي إلى عبد الناصر عام ١٩٧٠ ثم تباعا إلى البرتغالية عام ١٩٧١ والإيطالية عام ١٩٧٣. هذا فضلا عن دراسات عديدة للشعراء العرب المعاصرين من بينهم السياب وإلياس أبو شبكة الذي خصه بدراسة عنوانها ملاحظات على البناء الشعري عند إلياس أبو شبكة.

---

(1) *Ibid*., 23.

(2) *La littérature Arabe*, Paris, PUF, coll. «Que Sais-je», 1969.

توجد ترجمة جزئية لأحمد درويش ضمن ما ترجمه من مقالات لميكيل وريجيس بلاشير وبعض المستعربين ضمن كتابه **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، انظر الفصل تحت عنوان: **نظرة شاملة للأدب العربي**، ص: ٣٧-٥١.

في الترجمة

سوف نقسم هذا المجال قسمين: الأول يتناول **ترجمة الشعر** والثاني **ترجمة الحكي**.

ترجمة الشعر

«**آخر مجانين الشعر العربي**» بهذه العبارة الطريفة وصف الناقد السعودي معجب الزهراني الغواية والسحر اللذين مارسهما الشعر العربي على أندريه ميكيل، في إشارة منه إلى جهود ميكيل في الاهتمام بالشعر العربي تحليلاً وترجمةً، بل ونسجا على منواله في بعض تجاربه الشعرية الخاصة. وقد سبقت الإشارة إلى أن أول عمل تصدى ميكيل لترجمته إلى اللغة الفرنسية كان هو كتاب **كليلة ودمنة** بتوجيه من ريجيس بلاشير، ثم وهو يدرس الشعر العربي اكتشف الذائقة الشعرية العربية الرفيعة عند شعرائها الكبار، ولما اتسع نطاق معرفته به، وبأساليبه المختلفة، قديمها بصورة خاصة، انصرف إلى وضع أنطولوجيا شعرية من جزأين صدر أولها تحت عنوان **من صحاري العرب إلى جنان الأندلس**(1)، والثاني **العرب والعشق**(2) (بالاشتراك مع حمدان الحجاجي). يتألف الجزء الأول من ترجمات لقصائد من الشعر العربي القديم، وقد استهلّه بترجمة مختارات من الشعر الجاهلي وختمه بأخرى من الشعر الأندلسي. أما الثاني فقد خصصه لموضوعة العشق في الشعر العربي (شعر الغزل - النسيب). وكان المترجم قد أبان عن توظيف هذه الطريقة في الترجمة مبكرا عند ترجمته لقصائد من ديوان قيس بن الملوّح (مجنون ليلى) عام ١٩٨٤ مرفوقة بدراسة مفصلة تحت عنوان **العشق المجنون**، ودراسة أخرى عن **ليلى، عقلي**، ثم ترجمة أخرى كاملة لـ **ديوان مجنون ليلى** عام ٢٠٠٣ (دار سندباد). هذا الاهتمام قاده لاحقا إلى خوض تجربة المقارنة الأدبية من بابها الواسع عندما أصدر دراسة مقارنة قيمة تحت عنوان **حكايتان عشقيتان: من مجنون ليلى إلى تريستان** (انظر الهوامش: ١١ و١٢و ١٣ و١٤). ولذلك اختار، خلافا لباقي أغلبية المترجمين المستعربين، أن يترجم القصائد التي عشقها، ووجد فيها شيئا من نفسه. وقد أجمع المهتمون بترجمة الشعر من زملائه وناقديه أنه استطاع بحسه الترجمي الأنيق أن يبهر القارئ الفرنسي بترجماته الشعرية الجميلة التي استهوت القارئ الفرنسي وحافظ فيها على قوة الإيقاع والموسيقى، حدَّ أن بعض ترجماته ضاهت الأصل في شعريتها وحِسِّها الجمالي. في هذا السياق يتنزَّل قوله في توضيح طريقته في الترجمة: «كانت الكلمات في البداية وأنا أترجم تأتيني بالعربية، ثم أتخيل بعد ذلك صورا بالفرنسية. [...] كنتُ أكتب النص بالعربية ثم أترجمه في مرحلة ثانية إلى الفرنسية، وشيئا فشيئا تلاحمت عندي اللغتان، إلى درجة أنه عندما كنت أكتب أحد دواويني الشعرية لم أعد أتذكر هل كتبتُ بعض القصائد أصلا بالفرنسية ثم ترجمتها بعد ذلك إلى العربية أم العكس هو الصحيح. إني أمارس نوعا من الذهاب والإياب بين اللغة الفرنسية والعربية في نوع من التفاعل المستمر(3)». لهذا النص دلالته البالغة في إطار

---

(1) *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne* (chefs – d'œuvre de la poesie arabe classique, traduit et commentés) , Paris, Sindbad, 1992.

(2) *Les Arabes et l'amour, anthologie poétique* (avec Hamdan Hadjadji), Paris, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.

(٣) انظر شهادة ميكيل بمناسبة تكريمه. (الرابط) *https://www.youtube.com/watch?v=s6V5jYomXjg*

نظرية الترجمة، خاصة ما يتصل بالترجمة البيانية أو الإبداعية. فالمترجم يتشرّب النص الأصل إلى درجة التماهي معه شكلا ومضمونا، ثم ينقله بلغة تستوعب روحه اللغوية والجمالية، بعيدا عن القوالب اللغوية الجاهزة التي تكون حصيلة الالتصاق بالأصل المترجَمِ، أو السقوط في الحرفية، وترجماته هي بمثابة **إعادة كتابة** لا تخلو من إضفاء المسحة الجمالية للنص الأصل على نص الترجمة، مما يجعل منتوج الترجمة النهائي محاولة في توطين النص في اللغة الهدف. وقد جرَّ هذا المنهج في الترجمة على ميكيل انتقادات حادة خاصة اتهامه بتحويل الأعمال الشعرية من خلال التصرف الشديد مما يؤدي إلى خيانة النص الأصل، غير أن المترجم عقَّب على هذا النقد قائلا: «ثمة اختلاف مهم جدا بين القصيدة العربية ذات الإيقاع الواحد والقصيدة الفرنسية. وذات يوم خامرتني فكرة أنه يمكن للقصيدة العربية أن تُقرأ بوصفها قصيدة كلاسيكية فرنسية، مع الحفاظ على قافيتها وإيقاعاتها، بطريقة يوضع القارئ الفرنسي في السياق الذي يتلقى فيه قارئ عربي قصيدته في لغته الأصل. وطبعا اتهموني أني ألتزم الأمانة للنص الأصل بما فيه الكفاية. بيد أني لم أفعل سوى إبراز التطابقات بين القصائد»[١].

ترجمة الحكي

أشرنا أعلاه إلى ترجمة أ. ميكيل لكتاب **كليلة ودمنة**، والعارفون من العرب، وخاصة المترجمين، يعلمون الصعوبة التي تطرحها ترجمة مثل هذا الكتاب إلى اللغات الأجنبية. فقد تفنن ابن المقفع، وهو من أساطين البيان العربي، في ترجمة هذا الكتاب عن الفارسية التي تُرجم إليها من النص الهندي الأصل بصورة أنست القارئ العربي السؤال عن الأصلين الفارسي ثم الهندي. ولا أحد اليوم من قراء الأدب العربي يرضى عن هذه الترجمة بديلا حتى لو افترضنا جدلا امتلاكه ومعرفته بأصله الهندي وترجمته الفارسية. إن من يقرأ ترجمة ميكيل لا يسعه إلا أن يطرح هذا السؤال: هل نحن أمام ترجمة حسناء خائنة على حد تعبير جورج مونان في كتابه المعروف **الحسناوات الخائنات**[٢]، أم أنها مهارة مترجم وطّن النص بلغة إبداعية، وحاولت أن تضاهيه في جماله وبيانه، أم هو منهج قول الشيء نفسه تقريبا حسب كتاب أمبرطو إيكو[٣](Umberto Eco). هذا ما يمكن لدراسة مقارنة بين الأصل العربي والأصل الفرنسي الكشف عنه، على الرغم مما يمكن أن يثار بشأن وجاهة هذه المقارنة بسبب الوساطة المضاعفة أصلا بين الترجمتين العربية والفرنسية (الأصل السنسكريتي، ثم البهلوي (نسبة للغة البهلوية). يرى ميكيل أن كليلة ودمنة يمثل تجسيدا لعبقرية اللغة العربية وهو نموذج للعربية الكلاسيكية الجميلة والقوية؛ وفضلا عن ذلك، ألهم الكتاب كُتابا كبارا، وفي مقدمتهم لافونتين في حكاياته الخرافية المشهورة. غير أنه يُحسب لأندريه ميكيل كونه أحد أندر من تحلى بالموضوعية عندما تحدث عن مصادر الحكايات الخرافية للافونتين، حيث انحنى أمام حقيقة تاريخية تعترف لكليلة ودمنة

---

(١) انظر الحوار الذي خص به أ. ميكيل مجلة **لوبوان** *Le Point* العدد ١٤ /١٢/ ٢٠١٢. **أجرى معه الحوار كاترين گوليو** (Catherine Golliau) (الصفحة الثقافية).

(2) Mounin, George, *Les belles infidèles*, Presses universitaire de Lille, rééd. 2016. p. 13.

(3) Eco, Umberto, *Dire presque la même chose*, Fayard, 2003.

بالفضل في إلهام الكاتب الفرنسي وحكاياته[1]، التي تحتل مكانة كبيرة في المعتَمَدِ الأدبي (canon littéraire) الفرنسي بوصفها من روائع الأعمال التي تفتقت عنها العبقرية الفرنسية في الحكاية الخرافية، مما دفع بأكثر المؤرخين والنقاد الفرنسيين إلى عدم الاعتراف بتلك الحقيقة تحاشيا للانتقاص منها وجعلها من بنات أفكار الكاتب الفرنسي، وبالتالي تمتعها بالنقاء الأدبي الأصيل، بخلاف أندريه ميكيل الذي كان موضوعيا لحقيقة تأثير حكايات **كليلة ودمنة** في لافونتين.

بعد ترجمة كتاب كليلة ودمنة كانت المحطة الثانية مع ترجمة حكايات **ألف ليلة وليلة** (بالاشتراك مع الكاتب والمترجم جمال الدين بن الشيخ)[2]. وهي محطة قديمة حيث سبق له أن نشر ترجمات لبعض الحكايات مصحوبة بتحليل لها مثل قصة **غريب وعجيب** التي نشرها عام ١٩٧٦ مع دراسة من أربعة فصول حلّل فيها الزمان والمكان والحدث والخطاب، قبل أن يعود لمغامرة ترجمة كاملة للكتاب مع جمال الدين بن الشيخ، اعتمدا فيها كما جاء في مقدمة الترجمة على نسخة القاهرة (التي ظهرت أول مرة عام ١٨٣٥) ونسخة كالكوتا (الهند) ١٨٣٩-١٨٤٢). والترجمة في الواقع أكبر من كونها نقلا من لغة إلى أخرى، بل ترجمة نقدية محققة، مرفوقة بتعليقات وحواش عديدة وصدرت في ثلاثة أجزاء ضمن سلسلة لابلياد المشهورة. وقد اُستُقبلت الترجمة في الأوساط الفرنسية بكثير من الترحيب من قبل القراء الذين كانوا دوما يتشوقون إلى رؤية ترجمة كتاب الليالي بلغة عصرية وحديثة ومشوقة، على الرغم من الذيوع والنجاح المتواصلين اللذين حققتهما ولا تزال ترجمة أنطوان غالان (Antoine Galland) (١٦٤٦-١٧١٥) لليالي في القرن الثامن عشر والتي اشتغل بها ما بين ١٧٠٤ و١٧١٧ (في ١٢ عشر مجلدا). وقد أضفى تعاون جمال الدين بن الشيخ، وهو من أصل جزائري، على الترجمة مسحة من الجمال والرونق الأدبيين واللغة الشاعرية المحبوكة. ويمكن القول إن الترجمة وكذلك الدراسات التحليلية التي اشتغل بها أ. ميكيل بمفرده، أو بالتعاون مع جمال الدين بن الشيخ، أتاحت المجال لقراءات جديدة **لألف ليلة وليلة** في الثقافات الفرنكفونية عامة والثقافة الفرنسية على وجه الخصوص. وذلك دليل على أن إعادة ترجمة الأعمال العظيمة(chefs d'œuvres) بلغة العصر من شأنه بعثها وإحياؤها من جديد وضخ دماء جديدة في قراءتها وإعادة تذوقها وتلقيها وتأويلها. وقد سارعت سلسلة لابلياد إلى تبني الطبعة الجديدة لليالي مشيدة في تصديرها بأهمية هذه الترجمة وإقبال القراء عليها، بل ونفاذ نسخها الأولى في السوق الأدبية في وقت وجيز.

التأليف من منطلق الثقافة والأدب العربيين

ألف أندريه ميكيل وأبدع كتبا كان الأدب العربي ملهمه في وضعها. في هذا السياق يمكن تأطير اهتمامه بأسامة بن منقد وبكتابه **الاعتبار**. وقد لفت انتباهه فرادة هذا الكتاب باعتباره من النصوص النادرة في الأدب العربي التي تعمد

---

(١) انظر تعليق هاشم صالح على صدور كتاب **محاورات بغداد** لأندريه ميكيل المنشور بالعدد **١٤٢٠١** من جريدة الشرق الأوسط تحت عنوان **أندريه ميكيل يعود إلى المأمون ومحاورات بغداد**.

(2) *Les Milles et une nuit, choix de contes*, traduit (avec Jamal Eddine Bencheik), 2 vol. Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991.

أسلوب السيرة الذاتية أو المذكرات. غير أن الترجمة هنا أخلت مكانها للسرد الروائي عند كاتبنا، فحاول أن يكتب رواية تستعيد كتاب الاعتبار روائيا[١]. ومن أهم آخر ما صدر له نجد كتاب **محاورات بغداد: إسلام الأنوار**[٢] وهو كتاب يحاول فيه ميكيل تقريب القارئ الغربي من شخصية المأمون وأبيه هارون الرشيد باعتبارهما أعظم خليفين في الإمبراطورية العباسية إبان عصرها الذهبي، ولم يخف الباحث إعجابه الكبير بالمأمون وبعبقريته، وكونه من فَتَح العقل العربي على الثقافات الأخرى، عندما قرر إنشاء بيت الحكمة، بعد الحُلم المشهور الذي رواه ابن النديم في كتابه الفهرست[٣]. واللافت للنظر الطريقة الحوارية المتخيلة التي فضّل بها ميكيل عرض هذه المحاورات التي جرت بحضرته. ويلاحظ قارئ الكتاب أن معظم ما جاء فيه من أحداث ووقائع معظمها حقيقي، لكنه صُبَّ في قالب تخيلي إبداعي مصدره العديد من كتب التراث والتاريخ الإسلامي. يقوم التخيل المذكور على عشر مقامات أو حوارات جمعت بين المأمون وبعض كبار العلماء في مجلسه. والغريب أن ميكيل لم يقتصر على تخيُّل علماء مسلمين، بل وسع من دائرة المقامات والحوارات لتشمل علماء اللاهوت المسيحي، وكذلك حاخامات اليهود، وهو ما يدل على وجود هاجس البحث عن حوار حضاري بين الإسلام والمسيحية واليهودية في هذه الحوارات المتخيلة، وأراد أن يدلي بدلوه بشأن موضوع الساعة الذي يتبدى في ألوان من الشعارات من قبيل حوار الحضارات والتسامح والتعايش والحوار الفكري. ولكي يضفي ميكيل على حواراته مسحة من القوة والجدية اختار موضوعات النقاش بين المأمون وهؤلاء العلماء اختيارا دقيقا، فهناك العلاقة بين الإيمان والعقل، التي شغلت مذاهب كلامية في علم الكلام الإسلامي كما هو الشأن عند المعتزلة والأشاعرة، وهناك موضوع المرأة في المجتمع الإسلامي، وكذلك الفقه والقانون، والشعوب الأجنبية عن الإسلام، وموضوع الحرب، وموضوع التجارة بين البلدان وسائر الشعوب، وغيرها من الموضوعات التي يستدعيها ميكيل باعتبارها موضوعات قديمة - جديدة في الوقت نفسه.

على سبيل الختم

لم يكن من المبالغة في شيء ونحن نصف منجز أندريه ميكيل بـ «المجرة»، تأشيراً على موسوعيته، وتنوع إنتاجه. إننا نرى أن هذا المنجز هو أولا وقبل كل شيء نوع من الاعتراف الموضوعي بإسهامات الثقافة العربية وتوصيف رؤيتها للعالم كما تبدّت في كل ما اعتبره ميكيل واختاره علامات معبرة ومضيئة عن حضارتنا العربية. وقبل الختم نود أن ندلي بآفاق البحث في تراث ميكيل:

- إن منجز ميكيل رد هادئ ورصين على المستشرقين الذي خاضوا في الاستشراق مُحمَّلين بأطروحات عدوانية وآراء مسبقة نمطية عن هذه الحضارة. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن ميكيل مستعرب لا مستشرق، وثمة فارق بين الكلمتين كبير؛ فالمستعرب ليس مَن تشرّب الثقافة العربية ولغتها وتاريخها فحسب، بل من قصر جهوده عليها دون غيرها من آداب الشرق وثقافاته. بعبارة أخرى إن المستعرب يطلب العربية في ذاتها ولذاتها، ويفني

(1) *Ousama, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986.
(2) *Les entretiens de Bagdad*, Bayard Culture, coll. Essais document divers, 2012.
(٣) ابن النديم، الفهرست، منشورات صادر، (بدون تاريخ) ص ٢٣٥.

عمره في دراستها والبحث فيها والترجمة عنها، وليس كما يُشاع عند بعض الغربيين هو الانحياز للعرب ونصرة لقضاياهم. أما المستشرق فهو من يطلب معرفة الشرق بمعناه العام (الترك - الهند- فارس-الصين- جنوب شرق آسيا...) موضوعا للبحث، وهو فضلا عن ذلك لا يستطيع التخلُّص من عبء التقاليد الاستشراقية الممتدة التي أسهمت في بنائها مرجعيات سابقة، معظمها مثقل بالأحكام العامة والرؤى النمطية. إن مسيرة ميكيل تُختزَل في هذا الإطار بوصفه مستعربا من الدرجة الأولى، ولم يكن يوما ما كما أكد هو نفسه لا مستشرقا ولا «إسلامولوجيا».

أندريه ميكل تجسيد للتواصل الحضاري العربي الأجنبي، ولا بد من دراسة منجزه وتقييمه سواء على مستوى التأليف أو الترجمة، ونشير فقط إلى أن ثمة قصورا كبيرا في هذا الجانب نأمل من الأساتذة الباحثين في مجال الترجمة إيلاءه الأهمية التي يستحقها، خاصة ما يتصل بدراسة وتقييم ترجماته **لألف ليلة وليلة** و**كليلة ودمنة** من منظور نقد الترجمة والدراسات الترجمية وصولا للأبنية والأنساق الكلية التي تحكمت في أساليب النقل الترجمي فيهما.

- ضرورة العمل على استنباط جوانب التنوير والتعايش والمصير المشترك في الثقافة العربية في منجز ميكيل التي أكدها في كتبه ذات البعد التنويري مثل كتابه **الإسلام وحضارته**، **ومحاورات بغداد: إسلام الأنوار**.

ملحق بأهم أعمال أندريه ميكيل

- *Le repas du soir*, Paris, Flammarion, 1966.
- *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, coll. « Destins du monde », 1987 (ouvrage couronné par l'Académie française) ; 7e édition revue et corrigée, avec la collaboration d'Henry Laurens, 2003
- *Le fils interrompu*, Paris, Flammarion, 1971
- *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*

tome 1: Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050, Paris, 1973 ; réédition Paris, EHESS, coll. « Les réimpressions », 2001

tome 2: *Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*, Paris, 1975 ; réédition Paris, EHESS, coll. « Les réimpressions », 2001

- *Langue et littérature arabes classiques*, Paris, Collège de France, 1977

Vive la Suranie!, Paris, Flammarion, 1978

- *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*

tome 3: Le milieu naturel, Paris, 1980 ; réédition Paris, EHESS, coll. « Les réimpressions », 2002

- *La Littérature arabe*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1981
- *Laylâ, ma raison*, Paris, Seuil, 1984
- *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle* tome 4: *Les travaux et les jours*, Paris, EHESS, coll. « Civilisations et sociétés », vol. 78, 1988
- *L'Orient d'une vie* (avec la collaboration de Gilles Plazy), Paris, Payot, 1990
- *Les Arabes, l'islam et l'Europe* (avec Dominique Chevallier et Azzedine Guellouz), Paris, Flammarion, 1991

- *D'Arabie et d'Islam* (avec Jamel Eddine Bencheikh), Paris, Odile Jacob, 1992
- *L'événement: le Coran, sourate LVI*, Paris, Odile Jacob, 1992
- *Tête à cœur*, Paris, Flammarion, 1992
- *Du Golfe aux océans*. L'Islam, Paris, Hermann, 1994
- *Les Arabes: du message à l'histoire* (avec Dominique Chevallier et Mohamed El Aziz Ben Achour), Paris, Fayard, 1995
- *Deux Histoires d'amour: De Majnûn à Tristan*, Paris, Odile Jacob, 1996
- *Carnet d'explications de textes*, Paris, Vuibert, 2001
- *Le vieil homme et le vent*, Pézenas/Paris, Domens, 2007
- *Ousâma: Un prince syrien face aux croisés*, Paris, Tallandier, 2007
- *Croire ou rêver*, Paris, Bayard, 2010
- *Les entretiens de Bagdad*, Paris, Bayard, 2012
- *Le temps se signe à quelques repères: Mémoire*, Paris, Odile Jacob, 2016

أهم ترجماته

- *Ibn Al-Muqqaffa', Le livre de Kalila et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1957 ; réédition, 2012
- *Les Mille et une Nuits* (traduit avec Jamel Eddine Bencheikh), Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2005

- *La fontaine à Bagdad: Fables arabes d'Ibn al-Muqaffa'*, Paris, Orients, 2015.

- *Le fou de Laylâ: Le dîwân de Majnûn*, Paris, Actes Sud, 2016

المصادر والمراجع

المراجع باللغة الفرنسية

- Miquel (André) Abû l’Atahiya, *Poèmes de vie et de mort, anthologie,* Paris, Arles, Sindbad-Ates Sud, 2000.
- Du désert d’Arabie aux jardins d’Espagne (chefs – d’œuvre de la poésie arabe classique, traduit et commentés), Paris, Sindbad, 1992.
- Deux histoires d’amour, de Majnûn à Tristan, Par Tristan et Iseut, d’après Joseph Bédier, Paris, Odile Jacob, 1996.
- l’Amant de la nature, Ibn Khafaja l’Andalous, (avec Hamda, Hadjadji), Paris, El-Ouns, 2002.
- La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siecle, tome 2: Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l’étranger, 1975, réédition Éditions de de l’EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2001.
- La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siècle, tome 3; Le milieu naturel, 1980, réédition Éditions de de l’EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2002..
- La littérature Arabe, Paris, PUF, coll. «Que Sais-je», 1969.
- La Magazine littéraire, n° 442, mai 2005.
- Les Arabes et l’amour, anthologie poétique (avec Hamdan Hadjadji), Paris, Arles, Sindbad-Actes Sud, 1999.
- La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siècle, tome: 4: Les travaux et les jours, Éditions de l’EHESS, coll. «Civilisations et sociétés», Vol, 78, Paris, 1988, réédition Éditions de de l’EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2002
- La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siecle, tome 1:
- Géorgraphie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Réédition Éditions de l’EHESS, coll. «les réimpressions», Paris, 2001.
- Les Byzantines, la voix d’un prisonnier, anthologie d’Abû Firâs Al-Hamadanî, Paris, Sindbad-Actes sud, 2010
- Les entretiens de Bagdad, Bayard Culture, coll. Essais document divers, 2012
- Les Milles et une nuit, choix de contes, traduit (avec Jamal Eddine Bencheik), 2 vol. Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991.
- Majnûn et Laylâ, L’amour fou, (en collaboration avec Percy Kemp), Paris, Sindbad, 1984
- Pour l’amour de la princesse, anthologie, des poèmes d’Ibn Zaydûn, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2009.
- Ousama, un prince syrien face aux croisés, Paris, Fayard, 1986.
- Eco, Umberto, Dire presque la même chose, Fayard, 2005.
- Mounin, George, Les belles infidèles, Presses universitaire de Lille, rééd. 2016.

المراجع العربية

- درويش، أحمد، **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٧.

- كراتشكفسكي، أغناطيوس يولينوفيتش، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٧.

- كاظم جهاد، **أندريه ميكيل أو الأدب العربي الكلاسيكي مأخوذا في كليته، محاولة تعريفية**، ضمن تقديم ترجمة كتاب **العالَم والبلدان، دراسة في الجغرافية البشرية عند العرب**، ترجمة محمد أيت حنا، مشروع كلمة، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٦.

- ميكيل، أندريه، **جغرافيا دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة السورية، دار إشبيلية، دمشق، ١٩٨٣.

- المقداد، محمود، **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٧.

- هاشم صالح، **أندريه ميكيل يعود إلى المأمون ومحاورات بغداد**، جريدة الشرق الأوسط، العدد ١٤٢٠١ (تعليقا على صدور كتاب محاورات بغداد لأندريه ميكيل).

André Miguel and his efforts in informing about Arabic written and translated literature and culture

Abstract

André Miquel is a scholar who has greatly contributed to the research and studies about Arabic culture both at the level of research and translation. Over the last 50 years, these Arabist's efforts have introduced the Arabic culture in the fields of storytelling, poetry and geographic literature, creating more than 250 entries distributed by the author in the form of studies and translations. He is also an innovator who has drawn from the novel and the biography two tools of navigation in Arab culture, inspired by the aspects of the common humanity and the cultural dimension, notably in his study of Majnoon Layla and his studies on Osama bin Munqad and his spirit book, among others. In this presentation, we will try to introduce some of these efforts to be among the most representative in the fields of paternity and translation and to define the causes of their descent. We also try to highlight the cultural and humanitarian dimensions of Miquel as one of the models that embodies the meaning of cultural communication between Arabic and European languages (French in particular). We will focus on his encyclopedic work that embodies this communication, especially in the author's field, such as his book Geography of Human Islam until the middle of the eleventh century, in its four parts, his book Islam and his civilization and the translations of some Arab poets (Majnoon Leila, Ibn Zaydoun, Ibn Khafajah, Al Siyab), as well as texts such as Kalila and Dimna and Thousand and One Nights. We plan to conclude the study with open conclusions calling for the necessity to evaluate results obtained in the field of translation in particular. Moreover, we will call for its interpretation in the context of contemporary Arab university research.

الرواية العربية مقدمة تاريخيّة ونقديّة

منهجية روجر آلن بين الموضوعية والأيديولوجية

حمد بن سعود البليهد

أستاذ الأدب الحديث بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

تتناول هذه الدراسة كتاب: «الرواية العربية مقدمة تاريخيّة ونقديّة» لمؤلفه: روجر آلن، وتركّز الدراسة على تحديد المنهجيّة التي سلكها المؤلف في دراسته، وبيان الإضافات التي قدمتها للرواية العربية، وكشف جوانب تماثلها أو اختلافها عن غيرها من الدراسات العربية التي أرَّختْ للرواية.

كلمات مفتاحية

الموضوعية، تاريخية، آلن روجر، الأيديولوجية، العربية، الرواية

مقدّمة

إنَّ مراجعة كتابٍ يتّخذُ من الشرق موضوعًا له، تستدعي التوقف قليلًا عند مصطلح الاستشراق، فقد كان هذا المفهوم يشير إلى مجرد الاهتمام الغربي؛ العلمي، أو الأكاديمي بالثقافات الشرقية، أو قد يُحيل إلى توجّهات الفنون الغربية التشكيلية، أو الأدبية نحو استلهام الشرق[1]. وبعد أن أصدر «إدوارد سعيد» كتابه «الاستشراق» عام ١٩٧٨م؛ اتّسع مفهوم المصطلح، واتّجه إلى الحفر في أعماق هذا الخطاب؛ فأصبح الاستشراق يمثّل أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب، أو مؤسسة جماعية غرضها الهيمنة على الشرق، وطمس هُويته، وإعادة بنائه، والتسلط عليه، باعتماد آراء معيّنة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب بصورة معينة[2]. وهنا تظهر الأيديولوجيا بوصفها رؤية كونية.

(١) ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي. إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٣٣.

(٢) سعيد إدوارد: الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٤٥، ٤٦.

والكتاب موضوع هذا البحث هو في الأصل سلسلة محاضرات تعليمية ألقاها «روجر آلن» أستاذ الأدب العربي المساعد بجامعة بنسلفانيا الأمريكية على مجموعة من الطلاب في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة «مانشستر» البريطانية[١]، ثم طبعها في كتاب بعنوان «الرواية العربية مقدّمة تاريخيّة ونقديّة». وينصبّ موضوع هذا البحث على الطبعة الثانية منه، ويتلخص هدفه في الكشف عن مدى قربه من الموضوعيّة، أو حياده عنها متأثّرًا بأيديولوجيات مضادة للشرق ترسبت في أعماق الغرب عبر عصور مضت، وقد تتعاضد هنا الأيديولوجيا بوصفها رؤية كونية مع الأيديولوجيا في مجال نظرية المعرفة أو الأبستمولوجيا، حين تعني الأيديولوجيا المعرفة الظاهرية السطحيّة، في مقابل العلم هو المعرفة العميقة بالأشياء[٢].

ومن طبيعة الأيديولوجيا عدم الثبات، كما أنها تتعدد في المجتمع الواحد؛ لتباين القوى الاجتماعية، وتعارض مصالحها. وهي وثيقة الصلة بالأدب؛ لأن الأدب تعبير بالكلمة عن موقف الأديب من المجتمع أو الحياة من حوله، وكما أن هناك علاقة بين الأدب والأيديولوجيا، فهناك أيضاً علاقة وثيقة بين الناقد والأيديولوجيا؛ فموقف الناقد من الواقع الاجتماعي ينعكس على موقفه من الأدب ومهمته، وكما أن المرء يستطيع أن يستنبط أيديولوجيا الشاعر أو الروائي عن طريق خطاب الأدبي، فإنه -بالمثل- يستطيع أن يستشف أيديولوجيا الناقد من خطابه النقدي للنصوص وتعامله معها[٣]. والنقد الأيديولوجي يهتم بنقد الفكرة أو الموقف بغض النظر عن الصياغة الفنية. ولأن مهمة الأدب لا تنحصر في تقديم الأفكار فحسب، فإن الخطاب الذي تسيطر عليه الأيديولوجيا، أو يجعلها مهمته الأولى، سرعان ما يخبو بريقه ويطويه النسيان[٤].

١- الأيديولوجية وتحليل خطاب «آلن»:

إن مصطلح «تحليل الخطاب» يتصل بما لاحظه الفيلسوف هـ. ب. غرايس ١٩٧٥م من أن للكلام دلالات غير ملفوظة تُدرك دون علامات مُعلنة، غير أن الخطاب لم يعد ذلك المفهوم الألسني الصِرف، فقد اتخذ مفهومًا آخر أكثر شمولية واتساعاً في الدراسات النقدية عند بعض المفكرين المعاصرين، وفي طليعتهم الفرنسي «ميشيل فوكو»؛ إذ إن الخطاب لديه يمثل شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي يُنتج بها الكلام بوصفه خطاباً مُهيمناً، ولا يسلم من المخاطر في الوقت ذاته[٥]. وإنتاج الخطاب عند «فوكو» يمثل إنتاج مراقب

---

(١) روجر آلن: الرواية العربية. مقدمة تاريخية ونقدية، ترجمة: حصة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٣.

(٢) محمد سبيلا: الأيديولوجيا (نحو نظرة تكاملية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٠.

(٣) شكري عزيز الماضي: في نظرية الأدب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٢٣، ١٢٤، ١٣٠.

(٤) السابق، ص١٢٧، ١٢٨.

(٥) ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص١٥٥.

مجتمعي سلطوي، ينتقي وينظِّم[1]، إلى الحد الذي يمكن القول معه: إن الخطاب يقترب كثيرًا من الأيديولوجيا التي تفرضها قيود المجتمع على الفرد.

يؤكد «روجر آلن» في أكثر من موضع في مقدمة كتابه على أن الكتاب في طبعتيه الأولى والثانية مجرد مقدمة تمهيدية للموضوع، على أمل منه أن تأتي دراسة أعم وأشمل لتطوّر الرواية العربية وملامحها الأساسية فيما بعد[2].

وأول ما يسترعي النظر في خطاب «آلن» قوله في مقدمة الكتاب: «غير أن عليَّ أن أكون أوّل مَنْ يعترف بأن هذا العمل يحمل سمات المسح، والهدف الأساس منه يظل إثارة اهتمام طلبة الأدب خاصة والقراءة عامة في الخلفية التاريخية لأدب القصة المكتوب باللغة العربية»[3]. وفي قوله: (عليَّ أن أكون أول مَنْ يعترف) إشارة خطابية يُستنتج منها أمران:

١. إن كتاب «آلن» يحمل طابعًا مسحيًّا.

٢. إن الهدف الأساس من تأليفه «يظل إثارة اهتمام طلبة الأدب خاصة والقراءة عامة في الخلفية التاريخية لأدب القصة المكتوب باللغة العربية».

وبهذا الاعتراف، يكون كتاب «آلن» قد خلا من العمق والتأصيل في كثير من جوانبه. أمَّا عن الهدف الأساس من تأليف الكتاب فلنا وقفة عند قول «آلن»: «الخلفية التاريخية»، وهذه تفترض التأصيل من المصادر التاريخية التراثية التي انبثق منها أدب القصة عند العرب.

يرى الناقد الفرنسي «بيير ماشري» أن العلاقة بين العمل الأدبي والأيديولوجيا لا ترتبط بما يقوله النص، بل ترتبط بما لا يقوله عبر جوانبه الصامتة الدالة؛ أي في أبعاده الغائبة، وبدلاً من أن يكشف النص عن وحدة متماسكة، فإنه يكشف عن صراع المعاني وتضاربها، وهنا ليست مهمة الناقد ملء فراغات النص، أو الإضافة إليه، بل مهمته الكشف عن مبدأ الصراع في معانيه، وإظهار الكيفية التي يُنتِج بها هذا الصراع علاقة الكاتب بالأيديولوجيا[4].

وصراع المعاني أو تعارضها يمكن التماسه في مواضع عدّة من خطاب «آلن» النقدي؛ فهو يُفصح عن قصده بلفظة «العربية» في عنوان كتابه باقتصار دراسته على الروايات المكتوبة باللغة العربية فقط، وعدم تعرضه لروايات المغرب العربي المكتوبة باللغة الفرنسية على الرغم من أن أصحابها عرب؛ لما فيها من «تقارب لا شك فيه مع تقاليد الأدب الفرنسي المعاصر»، وكذلك يستبعد من كتابه الروايات التي كتبها مؤلفون عرب بلغات غير العربية[5]. وفي هذا إشارة

---

(١) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤م، ص٤.

(٢) روجر آلن: السابق، ص٨، ١٤.

(٣) السابق، ص٩.

(٤) تيري إيجلتون: الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة: جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٦م، ص٤١، ٤٠.

(٥) روجر آلن: الرواية العربية، ص١٤.

إلى أن هوية الرواية العربية منبثقة من تقاليد التراث العربي، وليس من تقاليد الآداب الأخرى، كما هي الحال في الروايات المكتوبة بالفرنسية، أو غيرها من الروايات المترجمة. وفي هذا تناقض ظاهر مع ذهاب «آلن» إلى أن القصة العربية «نمط أدبي مستورد بالنسبة للعالم العربي»، معتمد في رأيه هذا على قول «تشالز فيال»؛ يقول «آلن»: ويعبّر «تشالز فيال» عن ذلك بصورة جليّة لا لبس فيها؛ إذ يقول: «لا تدين القصة العربية بأي صورة من الصور لتقاليد الأدب العربي؛ إذ لا علاقة لها بالأدب الشعبي الفلكلوري في «ألف ليلة وليلة»، ولا لحكايات الفروسية، أو الأنماط السردية التي تندرج تحت اسم الأدب»[(١)].

إن الجزم بأن القصة العربية نمط أدبي مستورد يكشف عن ممارسةٍ سُلطويةٍ لخطاب نقدي تحكمه أيديولوجيا مظللة حجبت عنه رؤية الحقيقة، أو أنه عرفها ولم يرد الاعتراف بها، أو أنه لم يستقصِ جوابه بحثه ليكشف أن السرد الغربي استفاد من السرود العربية التراثية قبل السرد العربي.

لقد التبست الآراء وتضاربت حول أصول السردية العربية الحديثة، وفي مقدمتها الرواية العربية، وهل هي نوع أصيل أم دخيل؟ ويعود ذلك إلى اختزال ظروف النشأة في سبب دون غيره، أو تغليب مرجعية مؤثرة دون أخرى، أو اعتماد مبدأ المقايسة بينها وبين السرديات الغربية الحديثة، أو إلى سيطرة أيديولوجيا معينة، أو تحقيق مصالح خاصة. وعلى أية حال، فإن «السمات المميزة لكل نوع جديد لا تنبثق فجأة من الفراغ، وإنما لابد وأن تستظل بسمات الأنواع السابقة؛ تنحل شيئًا فشيئًا لتكوّن النوع الجديد»[(٢)].

إنَّ ما ذهب إليه «آلن» هو محاولة لنفي تاريخ التراث العربي لتكون الرواية العربية موصولة بالغرب فقط، ولكن التاريخ لا يتكون من الفراغ، أو يتولد من العدم، فالتطور تحكمه سَنن التتابع والتراكم، فهو مرتبط بأسباب ومسببات تفضي إلى تشكل الجديد، ثم استكماله عبر آليات التطور البشري[(٣)]. وقد سعت المركزية الأوروبية إلى اختزال تاريخ الثقافات الأخرى اختزالًا يرفضه المنطق، عندما ربطت بين تراث اليونان القديمة وأوروبا الحديثة، ومن ذلك ترويج فكرة أن رواية «دون كيخوته» للأسباني «سيرفانتس» هي أول رواية في العالم؛ لأنها حوّلت الصراع من نطاق الأبطال الخوارق، وأنصاف الآلهة إلى الإنسان العادي الذي قام بالثورة البرجوازية، وأنهى الإقطاع؛ ليستقبل الثورة الصناعية ومجتمع الحداثة. وهدف ذلك هو إثبات «أن النهضة الحديثة القائمة على أعناق الغرب موصولة بالنهضة القديمة القائمة على أعناق اليونان والرومان، وكأن فعل النهوض الحضاري قد حُصر في هذه المنطقة من العالم»[(٤)].

و«سيرفانتس» لم يرد أن يكتب رواية بالمعنى المعروف، وما أراده تقديم نقد ساخر لحكايات فرسان المشاة حينما كانت المغالاة الحمقاء في حكايات «فرسان الصليب». وقد سبق عزالدين ابن الأثير «سيرفانتس» بنحو أربعمائة عام في كتابة قصة «حمزة العرب، أو حمزة البهلوان»؛ ردًا على «شاهانامة الفردوسي» النابعة من أيديولوجيا عدائية للعرب

(١) السابق، ص٢٥.

(٢) عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص٥، ٦.

(٣) حمد البليهد: مقاربات في السرد النسوي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م، ص٩٨.

(٤) حمد البليهد: مقاربات في السرد النسوي، ص٩٧.

بعودة الشعوبية من جديد في ظل ضعف الدولة العباسية. وقد قُصد بهذا النص رفعة أمجاد الفرس قبل الإسلام، والتقليل من شأن العرب.

ولعل ما تتميز به سيرة «حمزة العرب» من رمزية مبكرة إلى «حمزة بن عبد المطلب»، وكذلك «انتقالات البطل من مرحلة الوعي بوجوده السياسي، إلى وجوده القومي إلى الوجود الكوني أو الحضاري ضمن سياقه الاجتماعي البشري، كما أن مؤلفها قد أسس بنيان أحداثه على طريقة الاستنتاج، والاستدلال المنطقي... مما يعني أنها عمل فني كتابي تم التخطيط له منذ البداية. وحين نتأمل هذا النص وفق أنساقه التاريخية والاجتماعية والأدبية، ومكوناته اللغوية والتداولية، نجده يمثل نقلة كبرى في تاريخ القص الإنساني»(١).

ومما يستند إليه «آلن» في ترويج فكرته السابقة استشهاده برأي لعبد الرحمن منيف؛ يقول «آلن»: «ويمكن لروائي مثل عبد الرحمن منيف أن يعبر عن وجهات نظره في هذه المشكلة بكل صراحة ووضوح؛ إذ يقول: «إن الرواية العربية بلا تراث؛ وبالتالي فإن أي روائي معاصر لابد أن يبحث عن طريقة في التعبير دون دليل، أو بأقل ما يمكن من الأدلة؛ ولذلك فإنه مُعرَّض إلى أن يقع في بعض الأخطار، وأن تكون لديه بعض النواقص». ويرى «آلن» أن هذا الاستعداد للاعتراف بالدَّين إزاء الغرب فيما يتعلق بالرواية يوفر دافعًا إيجابيًّا في مسار عملية الكتابة»(٢). إنها أيديولوجيا الاستشراق الساعي دائمًا إلى «وضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات التي يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا في كل علاقة منها»(٣)، كهذه العلاقة التي تصير بمقتضاها الرواية العربية دَيْنًا في رقبة كل عربي إزاء الغرب، ويصير الاعتراف بهذا الدَّيْن دافعًا لتطور مسار الكتابة، وأن أي روائي عربي معاصر معرض للوقوع في الأخطار والنواقص؛ لكون الرواية العربية بلا تراث. وبهذا يقضي «آلن» -مُستندًا إلى قول منيف- على القديم والجديد، يقضي على الراسب التراثي العربي، ويُضْعف من القدرة العربية على الابتكار، والاثنان؛ «المُبتكر» و«الرَّاسِب» يعدُّهما «بول ريكور» عاملين أساسين في التشكيل السردي؛ يقول «ريكور»: «إن هناك حياة للفعالية السردية مندرجة في فكرة التراثية التي يتصف بها المخطط السردي، وللمخطط السردي نفسه تاريخه الخاص، ولهذا التاريخ خصائص التراث كلها، التراث بكونه نقلاً حيًّا لإبداع يمكن تنشيطه دائمًا بالعودة إلى أكثر اللحظات ابتكارًا في التأليف الشعري. وظاهرة التراثية هي المِفتاح لتشغيل النماذج السردية؛ وبالتالي لتحديد هويتها. ولا شك أن تشكيل تراث ما يعتمد على تفاعل عاملين؛ هما: المبتكر، والراسب»(٤). والراسب أساس أنماط الحبكات السردية التي تسمح بتنظيم تاريخ الأنواع الأدبية، وقد تسمح بتحديد هُوية العمل بكونه مأساة، مثلاً أو دراما اجتماعية، وهي نماذج لا

---

(١) السابق، ص١٠٨.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية، ص٢٥، ٢٦.

(٣) سعيد إدوارد: الاستشراق، ص٥١.

(٤) بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩م، ص٤٤، ٤٥.

تتسم بالثبات والجمود ؛ لأنها تولّدتْ من ابتكار سابق ؛ ولذا فهي «تقدم دليلًا هاديًا لتجريب آخر في الميدان السردي ؛ لأن عمل الخيال لا يأتي من فراغ ؛ فهو يرتبط بطريقة أو أخرى بالنماذج التي يوفرها التراث»[(١)].

وحديث «ريكور» عن الأنماط السردية لا يخصّ أمَّةً، أو قوميةً، أو ثقافة بعينها. أمَّا هذا التجني الذي ذهب إليه «آلن» و«عبد الرحمن منيف» فلم يُقصد به سوى تجريد العرب من تراثهم القديم، ونفي قدرتهم على الابتكار في العصر الحديث ؛ إنها الأيديولوجيا التي تتجاهل الحقائق بقصد أم بغيره، وبمقتضاها يُسلب من الشرق إرثه، وحاضره، ومستقبله. إنها «فكرة الهوُية الأوروبية التي تكرر القول بالتفوق الأوربي على التخلف الشرقي»[(٢)].

لقد ترجم «آلن» لـ«عبد الرحمن منيف» روايته المسماة «النهايات» إلى الإنجليزية. وما يسترعي النظر أن عبد الرحمن منيف ينفي أن يكون للرواية العربية تراث. وحين توقف «آلن» عند هذه الرواية حاول جاهدًا ربطها بالتراث العربي بالعودة إلى الشعر الجاهلي. ويظهر تناقض خطابه النقدي في اعتماده على إحدى مقولات عدنان حيدر حول الشعر الجاهلي، ومحاولته بشتّى السبل إثبات عراقة رواية منيف وأصالتها التراثية المنبثقة من بيئة العصر الجاهلي الصحراوية ومشاق العيش بداخلها، والترحال الدائم، وما ينتج عنه من قطع أواصر الحب والصداقة بصورة مفاجئة ؛ يقول «آلن»: «لابد لهذه المفاهيم وأمثالها أن تتبادر للذهن لدى القراءة الأولى لرواية النهايات»[(٣)].

ويتخذ «آلن» من ذلك مدخلًا لتمييز منيف بقوله: «التأكيد على الصحراء، على الحرارة الملتهبة، أخطار الترحال، البحث عن القوت، كل هذه السمات وغيرها تعطي الرواية مكانة فريدة ضمن نطاق الرواية العربية. فقد دأب الروائيون العرب في الغالب على استنباط مواضيعهم من المدينة وسكانها، خاصة الطبقة البرجوازية، وكانوا بذلك إنما يحاكون المراحل الأولية على الأقل لتطور الرواية العربية»[(٤)]. ثم يتدارك «آلن» خطأه بذكره العديد من الروايات التي تعالج الريف بدءًا من رواية «زينب» لمحمد هيكل، وحتى «أيام الإنسان السبعة» لعبدالحكيم قاسم، وكذلك الروايات التي اتخذت الصحراء مسرحًا لها، ومنها رواية «رجال في الشمس»، «وما تبقى لكم» لغسان كنفاني. غير أنه يبرر موقفه لتميز صاحب «النهايات» بقوله: «غير أن تركيز عبد الرحمن منيف على هذا القطاع بالذات من المجتمع العربي نقل الرواية العربية إلى مواقع لم تستكشفها من قبل»[(٥)]، ثم يناقض ما استشهد به من قول «حيدر» في أن حياة الصحراء تقطع أواصر الحب والصداقة بقوله عن المجتمع الروائي في «النهايات»: «ومثل هذا النوع من الحياة إنما يخلق أواصر قوية بين سكان القرية»[(٦)]. ومنهج «آلن» في تحليل هذه الرواية مليء بمثل هذه التناقضات التي جاءت نتيجة موقفه المسبق الذي بنى عليه فكرة كتابه حين نفى تأثر الرواية العربية في مجملها بالتراث في أولى صفحاته ؛ فهو يرى في

(١) بول ريكور: السابق، ص٤٥.

(٢) سعيد إدوارد: الاستشراق، ص٥١.

(٣) روجر آلن: الرواية العربية، ص٢٩٠، ٢٩١.

(٤) السابق، ص٢٩١.

(٥) السابق، ص٢٩٢.

(٦) السابق، ص ٢٩٢.

بطل الرواية «عساف» «تكرارًا لوضع الصعاليك، وهم شعراء مشردون في العصر الجاهلي»[1]، وعساف إنسان وحيد صامت وصائد بارع، قادر على تحملات تقلبات الطقس؛ مما يجعل علاقته بأهل القرية في توتر دائم. وشتان بين «عساف» الصامت، وشعراء الصعاليك الناطقين بأروع القصائد الجاهلية التي تعد من عيون الشعر العربي. عُرف عساف بأنه: «بطل مقاتل متعصب لقضية المحافظة على البيئة الهشة التي يعيش ضمن نطاقها... ولطالما حذَّر سكان القرية وزوارهم من الإفراط في الصيد في المنطقة، غير أن كلماته تذهب أدراج الريح»[2]. وشتان بين عساف والصعاليك المطرودين من المجتمع القبلي، المندفعين بسخطهم على مجتمعهم إلى قطع الطرق، والإغارة على القوافل. إن «آلن» لازال مدفوعًا بموقفه المسبق وتناقضاته لإثبات أثر التراث في رواية «النهايات»، متجاوزًا العصر الجاهلي إلى التراث الشعبي المتمثل في شخصية «الحكواتي»؛ يقول «آلن»: «فأهل القرية يُتقِنون سرد الحكايات بطريقة خاصة، وهذه مهارة سائدة جدًا في البلاد العربية تتجسد في شخصية الحكواتي... فالراوي لا يضيره أن تأخذ قصته بعض الوقت إلى أن تتكشف جوانبها شيئًا فشيئًا. فشأنه شأن الحكواتي التقليدي ضمن إطار تقاليد الثقافة الشعبية العربية. فالاقتصاد في الحديث ليس واردًا هنا، بل إن الإسهاب والتنوع أمور محببة»[3]. وإن كان «آلن» موضوعيًّا في حديثه عن الحكواتي، فإنه لا يخفي موقفه من عيب الإطالة في رواية منيف «مدن الملح»؛ إذ يقف مدافعًا عنه متصديًا «لجون أبدايك» في نقده أسلوب منيف السردي في الرواية؛ حين يرى «أبدايك» أن منيف لا يعرف التقاليد المتّبعة في كتابة الرواية، ويُشبّه أسلوبه السردي بأسلوب راوية تقليدي يقص حكايته لمستمعيه المتحلّقين حول موقد النار، وفي ذلك يقول «آلن»: «ولا يسعنا إلا أن نبدي الأسف؛ لأن أبدايك الذي حدد بوضوح أبرز سمة يتمتع بها أسلوب عبد الرحمن منيف سواء في هذا العمل أو في غيره من الأعمال، يسمح لتطلعاته الثقافية بأن تسيطر عليه، ويدَّعِي لنفسه نوعًا من التفوق الضمني المتميز؛ بحيث يفرض طبيعةً وحدودًا معينة للرواية ضمن إطار ثقافة مختلفة تمامًا»[4]، وبهذا يتهم «آلن» «أبدايك» بافتقاده الموضوعية في نقده لأسلوب «منيف»، ووقوعه تحت سيطرة أيديولوجيا ثقافته الخاصة. لقد مرَّ بنا تمثل «آلن» بقول «فيال»: «لا تدين القصة العربية المعاصرة بأي صورة من الصور لتقاليد الأدب العربي». ألم يدرك «آلن» وقتها أنه كان يتحدث في إطار أيديولوجيته الخاصة أيضًا!

يرى «آلن» أن «إدخال عبد الرحمن منيف وآخرين بعض تقاليد السرد المحلية» هو ما يشكل في واقع الأمر السمات الإبداعية الرئيسة في الرواية العربية». وقد مرّ بنا أن منيف ذاته يُقرُّ بأن الرواية العربية لا تراث لها.

يبدو أنَّ كلًا من «منيف»، و«آلن» قد اتفقت رؤاهم وتناقضاتهم؛ فالأول ذهب إلى أن الراوية العربية بلا تراث، والثاني يحاول جاهدًا إثبات أثر التراث العربي في التشكيل السردي لرواية الأول، متخذًا من ذلك مدخلًا لتمييزه من معظم الروائيين العرب.

---

(١) السابق، ص٢٩٤.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية، ٢٩٤.

(٣) السابق، ص٢٩٥، ٢٩٨.

(٤) السابق، ص٢٩٩.

وكما تناول «آلن» تأثر «النهايات» بالتراث العربي، فقد تناول من هذه الوجهة ذاتها رواية الفلسطيني «إميل حبيبي»، وعنوانها «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل»، وفيها يقول: «والرواية إنما تذكرنا بأنماط أدبية أقدم، سواء من زاوية طول عنوانها أو تركيبها»[1]. وهي عبارة عن مجموعة من الرسائل يوجهها «سعيد» إلى الراوي ليكون مجرد واسطة تنحصر مهمته في نقل الرسائل فقط. ويبدأ الفصل الأول للرواية بجملة: (كتب إليَّ سعيد أبو النحس المتشائل، قال: ويعلق «آلن» بشأن هذه الجملة قائلًا: «هذا الحرص الذي يبديه الراوي لتحديد المصدر الذي يستقي منه روايته، إنما يُذكر ضمن إطاره العربي، بتقاليد السرد العربي التقليدي؛ حيث إن تأكيد مصدر صحة القول هو أمر له أهميته الحاسمة؛ أي صحة «الحديث»، وهو ما يتضمن أقوال أو أفعال الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- التي يبني المسلمون على أساسها أفعالهم فيما يتعلق بالمسائل التي لا يوجد لها نص في القرآن الكريم،... وهذه السمة الهيكلية، وهي سمة عميقة الجذور في السرد العربي، قد تمت محاكاتها فيما بعد في ذلك النمط الأدبي الذي أُطلق عليه اسم المقامة، ومقامات بديع الزمان الهمذاني هي الأولى من نوعها بصفة شبه مؤكدة، وهي تبدو على هذا النحو: «حدّثنا عيسى بن هشام، قال: «وكلمة حدّثنا ترتبط في الأذهان دون شك بالحديث الشريف»[2].

والتسلسل المنطقي يوجب على «آلن» أن يتحدث أولاً عن تأثر «إميل حبيبي» بالمقامة في هيكلها وأسلوبها الساخر، لا أن يعود بتأثره السردي إلى تقاليد دينية متمثلة في إسناد الحديث النبوي الشريف. فالمقامة هي التي استفادت من الإسناد، ثم تأثرت بها بعض الكتابات السردية في الرواية العربية.

إننا حين نكشف عن صراع المعاني وتضارب الدلالات، نجد أن الأيديولوجيا قد تحكّمتْ -إلى حدٍ كبير- في خطاب «آلن»[3]، كما تعثر خطابه النقدي في بعض التناقضات؛ حين ذهب يثبت تأثر كلٍّ من «حبيبي» بالحديث الشريف، و«منيف» بالشعر الجاهلي والتراث الشعبي. وقد عدَّ روايتيهما ضمن مرحلة الإبداع الفعلي في تاريخ تطوّر الرواية العربية[4]؛ لتأثرهما بالتراث العربي. وفي هذا تنقاض واضح مع خطابه في أول صفحاته؛ حين نفى تأثر الرواية العربية بالتراث بأية صورة، معتمداً على قول «فيال» و«منيف».

٢- بين الموضوعية والأيديولوجية:

في الفصلين الثاني والثالث -وقد شغلا ثلثي الكتاب تقريبًا- يعتمد «آلن» على الطريقة التقليدية أو الخطيَّة، فيتعقب الوقائع، ويؤرخ للأفكار، كما يتبع طريقة مسحية سريعة عند تعرضه للروايات، ذاكرًا تاريخ طبعة الرواية بالعربية وترجمتها. وبالرغم من ذلك لم يسلم من التكرار والعودة إلى التاريخ الواحد والرواية الواحدة مرات عدّة، يتجاوز عشرات السنين ثم يعود إليها؛ وذلك لأن المحاور البحثية لا تقوم على التقسيم التاريخي الموافق لطريقته. وعلى أية حال، فإن الأيديولوجيا قد غلبت على الفصل الثاني، وظهر الفصل الثالث أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن

---

(١) روجر آلن: الرواية العربية، ص٢٧٧.

(٢) السابق، ص٢٨١.

(٣) تيري إيجلتون: الماركسية والنقد الأدبي، ص٤١.

(٤) روجر آلن: الرواية العربية، ص٧٤.

السياقات السياسية والاجتماعية لتطوّر الرواية العربية، لكنه لم يخلُ تماماً من أثر الأيديولوجيا؛ ذلك أنه كان يتتبع في هذا الفصل الأفكار في نصوص الروايات بطريقة سطحية عجلى، ولا يلتفت إلى النواحي الفنية إلا يسيرًا، وهو ما يُسمَّى بالنقد الأيديولوجي[1].

وفي الفصل الثاني يتناول «آلن» «التطورات المبكرة لتقاليد الرواية العربية»، مقسمًا الوطن العربي إلى أقطار، مسوغًا تقسيمه تسويغًا سياسيًا. وقد تظهر أيديولوجيته في قياسه مستوى تطور الرواية بقدرة القطر العربي على التواصل مع الغرب؛ ففي «سوريا، ولبنان» كانت سمات النهضة متمثلة في وجود جاليات مسيحية تتواصل مع الغرب، خصوصاً روما وفرنسا في زمن ما أطلق عليه «عصر الانحطاط». ويرفض «آلن» هذه التسمية؛ لأنها المدّة التي أُرسيت فيها صلات وثيقة مع الكنيسة في روما، وزاد النشاط التبشيري والتعليمي، وبدأت هجرات المبشرين البروتستانت إلى سورية في القرن التاسع عشر. وبداية مشروع ترجمة الإنجيل إلى العربية كان أحد سمات الاتصال الجديد بالغرب، وتأسيس الكلية البروتستانتية السورية في بيروت التي «لعبت دورًا مرموقًا في رعاية التعليم والثقافة في المنطقة، وفي العالم العربي عامة»[2] تحت اسمها الجديد الجامعة الأمريكية. وخلاصة قول «آلن» أن المبادئ المبكرة لتطور فن القصة العربي في سوريا ولبنان كان على أيدي مسيحيين؛ أمثال عائلات البستاني، واليازجي، والنقاش الذين أسهموا في حركة الانبعاث القومي بتنبيه العرب إلى الغنى الذي تتمتع به لغتهم وأدبهم، وقد طُبعتْ معظم هذه الأعمال خارج بلادهم؛ نتيجة لهجرتهم؛ بسبب الحرب الأهلية.

وفي النهاية يرى «آلن» أن التسلسل الزمني لمسار الرواية العربية واحد في الأقطار العربية وإن اختلفتْ درجة سرعته؛ فهو «يشمل الترجمة والتعريب أولاً، ثم التقليد والاقتباس ثانيًا، وبعد ذلك جاء التأليف الإبداعي الفعلي»[3]. وهنا نذكّر بتناقض خطاب «آلن» عندما نفى في أول كتابه تأثر الرواية العربية جملة بالتراث؛ أي في جميع مراحلها.

وفي الفصل الثالث، وعنوانه «فترة النضج»، يتناول «آلن» الخلفيات السياسية والاجتماعية لتطور الرواية العربية، دائرًا في فلك توتر العلاقة بين الشرق والغرب، وأهمها الحركات الاستعمارية وأطماعها في الشرق؛ حيث احتلت بريطانيا وفرنسا دولًا عربية عديدة، وعلى إثرها قامت حركات وطنية مطالبة بالاستقلال، وما تلا ذلك من حروب، وثورات. وفي ذلك يرى «آلن» أن الصراع العنصر الأول المشكل لتطور الرواية العربية، وقد يتخذ ذلك الصراع بعدًا آخر في ظهور الأحزاب المناهضة للحكومات، والإسلاميين، والعلمانيين، والشيوعيين، والسجن والنفي خارج البلاد. فاتخذت الروايات بعدًا رمزيًا بوصفه وسيلة للتعبير، وليس مجرد ظاهرة فنية.

وفي كل هذا يسوق «آلن» أمثلة لروايات تعكس هذه الخلفيات السياسية والاجتماعية لتطور الرواية العربية في مختلف أقطارها، ويؤكد بين الحين والآخر على أن توتر العلاقة بين الشرق والغرب، وما نتج عنها من صراع -بكل

(١) شكري عزيز الماضي: في نظرية الأدب، ص١٢٧.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية، ص٣٥.

(٣) السابق، ص٧٤.

ما توحي به الكلمة من معنى- كان الدافع الرئيس لتطور الرواية العربية ودخولها مرحلة النضج[1]. ولأن جميع الخلفيات السياسية والاجتماعية التي ساقها «آلن» في فترة النضج تتصل بشكل أو بآخر بالغرب، فإننا نخلص من كل هذا إلى أن ما يلمِّح إليه بعد صفحات طويلة للتأريخ للحوادث المختلفة المؤثرة، هو أن الغرب كما كان حجر الزاوية في نشأة الرواية عبر اتصال الشرق به سواء كان بالتقليد أو التعريب، أو الترجمة، أو السفر، فإنه كذلك العامل المهم الذي أسهم في تطوّر الرواية العربية إلى أن بلغت نضجها.

وبعد حديث «آلن» عن فترة النضج تتكشف أيديولوجيا غربية؛ هي اعتماده مبدأ المقايسة بين الشرق والغرب في حديثه عن الكاتب العربي وحدود حريته، وما اعترضها من قيود، كالسجن، والتعذيب، والرقابة، مستشهدًا بصف «لوكاش» للعالم العربي بأنه: «عالم غضب الله عليه». ثم يتطرق إلى مهنة الكتابة في الشرق، وأثرها في المعيشة، مقدمًا أمثلة بنجيب محفوظ، وحنّا مينه. ثم أشار إلى ارتفاع نسبة الأمية، وقلة أعداد القرَّاء العرب نسبة إلى عدد السكان مقارنة بأعداد القرَّاء في الغرب[2]. ومبدأ المقايسة بين الشرق والغرب لا معنى له سوى إظهار السبق الغربي في التحضر، والعلم، واحترام الحريات.

٣- موضوعية «روجر آلن»:

لا يعني الكشف عن أيديولوجيا نقدية في خطاب «آلن» أن آراءه خلت تمامًا من الموضوعية، وإن كانت لا تختلف في بعض مواضعها عن آراء النقاد الذين تناولوا تطوّر السردية العربية بموضوعية كاشفة عن أثر الموروث التراثي في نشأة الرواية العربية وتطورها، مع إعطاء الغرب حقّه في عدم إغفال الأثر الغربي، ومنهم عبد الله إبراهيم، وسعيد يقطين[3].

يقول «آلن»: «تطور الرواية العربية المعاصرة هو نتاج عملية طويلة الأمد، وتعود جذورها إلى عصر النهضة، وهو الاسم الذي يُطلق على حقبة التحرك نحو الانبعاث الثقافي الذي بدأ جديًّا في القرن التاسع عشر، وقد اختلفت ظواهر هذا الانبعاث باختلاف الأقطار العربية، إلا أننا نستطيع القول بأنه كان نتيجة للمواجهة والالتقاء بين كلٍّ من الغرب بعلومه وثقافته من جهة، وبين إعادة اكتشاف وإحياء التراث الكلاسيكي العظيم للثقافة العربية الإسلامية»[4]. وقول «آلن» لا يختلف قول عبد الله إبراهيم في إرجاعه نشأة الرواية العربية إلى: «انفصال متدرج بين مرجعية وأجناس موروثة فقدت كفاءتها وأهليتها، وظواهر إبداعية جديدة راحت تتصل بنسق من القيم والحقائق النسبية والحاجات والأفكار والعلاقات». ويكاد ينطبق قول «آلن» على موضوعية عبد الله إبراهيم في قوله: «ومن أجل إعادة تفسير نشأة السردية العربية الحديثة، لا يجوز تخطّى الحراك الثقافي

---

(١) روجر آلن: الرواية العربية، ص٨٥- ١٧١.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية، ص١٧٨- ١٨٣.

(٣) سعيد يقطين: الرواية العربية من التراث إلى العصر (من أجل رواية تفاعلية عربية)، مجلة علامات، العدد ٢٠، المغرب، ٢٠٠٣م، ص٣٨- ٤٨.

(٤) روجر آلن: الرواية العربية، ص٣١.

في القرن التاسع عشر، ولا يجوز إهمال أمر المؤثر الغربي وفحصه بدقة بما في ذلك المؤثرات الثقافية العامة والخاصة، وفي مقدمتها قضية التعريب التي عرفت نشاطًا كبيرًا في القرن التاسع عشر»[1].

أمَّا عن أكثر أجزاء كتاب «آلن» تحريًّا للموضوعية فنجده في الفصل الرابع والأخير؛ لأنه اهتم فيه بالإطار الفني، والتشكيل اللغوي. وقد اختار فيه «آلن» اثنتي عشرة رواية اتخذها نماذج تناولها لتطور الرواية العربية؛ لتنوعها في تقنيات الزمن السردي، واستعمالها تيار الوعي، والارتجاع الفني، وكذلك نسبة حضور المكان وطرائق تفاعله مع بقية المكونات السردية. ويشير «آلن» إلى أن بعض هذه الروايات سبقه إلى تحليلها نقاد آخرون بأسلوب مختلف، وفي هذا يأمل في أن يكون ذلك دليلًا على غنى التقاليد الروائية العربية[2].

---

(١) عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة، ص٧.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية، ص١٩٧.

خاتمة

وخلاصة القول: فإن كتاب «آلن» قد تضمن آراء نقدية لها قيمتها، ولا سيما فيما يخص الجوانب الفنية والجمالية، لكنه لم يسلم من تعثره أحياناً ببعض الأفكار المسبقة، أو الاعتماد على أيديولوجيا قد تكون غير واعية، ويمكن أن نجمل أهم النتائج التي وقف عليها البحث بالنقاط الآتية:

١- كشف البحث على أن كتاب روجر آلن «الرواية العربية مقدمة تاريخية ونقدية» يُضمر أيديولوجيا غير منصفة تهدف إلى التمييز الوجودي والمعرفي بين الغرب والشرق.

٢- رصد البحث بعض المغالطات التي وقع فيها «روجر آلن» كتأكيده على أن القصة العربية نوع أدبي مستورد، لا يدين بأية صورة من الصور إلى تقاليد الأدب العربي.

٣- لاحظ البحث بعض التقصير في الجانب التحليلي في كتاب «روجر آلن»، واعتماده على آراء النقاد بدل التركيز على النصوص الروائية.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

روجر آلن: الرواية العربية. مقدمة تاريخية ونقدية، ترجمة: حصة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.

ثانياً المراجع:

١- بول ريكور:

❖ **الوجود والزمان والسرد**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

❖ ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤م.

٢- تيري إيجلتون: **الماركسية والنقد الأدبي**، ترجمة: جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٦م.

٣- حمد البليهد: **مقاربات في السرد النسوي**، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م.

٤- سعيد إدوارد: **الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

٥- سعيد يقطين: **الرواية العربية من التراث إلى العصر**. من أجل رواية تفاعلية عربية، مجلة علامات، العدد ٢٠، المغرب، ٢٠٠٣م.

٦- شكري عزيز الماضي: **في نظرية الأدب**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٧- عبد الله إبراهيم: **السردية العربية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

٨- عبد الله العروي: **مفهوم الأيديولوجية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٨، ٢٠١٢م.

٩- محمد سبيلا: **الأيديولوجيا (نحو نظرة تكاملية)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م.

١٠- ميجان الرويلي، وسعد البازعي: **دليل الناقد الأدبي**. إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٢م.

The Arabic novel as a historical and critical introduction

Roger Allen Methodology

Between objectivity and ideology

Hamed Al-Belayhed

Arabic Department- College of Arts

King Saud University

Riyadh

Abstract:

This study deals with the book «The Arab Novel: Historical and Critical Introduction» by Roger Allen. This study focuses on determining the methodology used by the author in his study showing its additions to the Arabic novel, and revealing similarities or differences from other Arab studies that have been narrated to the novel.

مفهوم السّيرة الذّاتية الغربي

وأثره في تلقي الغربيين للسيرة الذاتية العربية

مقاربة ثقافية في كتاب (ترجمة النفس السيرة الذاتية في الأدب العربي)

تحرير: دويت راينولدز، وترجمة: سعيد الغانمي

سمية عابد العدواني

ماجستير أدب بجامعة الطائف

ملخص

أتت هذه الدراسة نتيجة للانفتاح الحضاري الثقافي والمعرفي الغربي على النتاج العربي المتعلق بأدب السّيرة الذّاتية في الأدب العربي القديم، فالمجتمع العربي ينتج ثقافة ويبدع رموزاً انطلاقاً من وجود علاقات وثيقة بين الصور الذهنية والممارسات المختلفة، التي تسجلها الذاكرة بوصفها أسلوب من أساليب التعبير عن الهوية ونقل الثقافة المهيمنة التي تسهم في تحريك الذائقة والإبداع؛ لذلك فقد تطرقت هذه الدراسة الثقافية لأحد الكتب الهامة المترجمة في أدب السيرة الذاتية العربية وهو كتاب: (ترجمة النفس السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث)تحرير دوايت راينولدز وترجمة سعيد الغانمي، بالنقد الثقافي المتعلق بتصحيح النظرة حول السيرة الذاتية العربية، والكشف عن البدايات الزمنية للسيرة الذاتية في الأدب العربي، وتبيّن انتمائها إلى نسق فكري وثقافي هو امتداد لمسار تاريخي تطوري مسّ منظومة الحياة عامة، وبين مدى ارتباط السيرة الذاتية بسياقات مؤثرة فقد يظهر للوهلة الأولى تباينها والحال أنها متجانسة.

لذلك فقد اقتضى نظر السيرة الذاتية الغربية للسيرة الذاتية العربية البحث في سياقاتها الفكرية وحواضنها الثقافية، ومراعاة حال المتلقي، ولما كان الاهتمام وليد رغبة تطورية لمجال الحراك النقدي في تأثره بواقع التحولات المعرفية والثقافية في العصر الحديث؛ فقد أصبح الأمر مرهونًا بمدى إدراك التفاعل بين السيرة الذاتية في العصر القديم والحديث.

كلمات مفتاحية

الأنساق- النسق الثقافي - السلطة الثقافية - غواية الثنائيات - الروافد الثقافية

مقدمة

تختلف مخرجات النص في ظل القراءة الثقافية، اختلافاً واضحاً عن مخرجات القراءة اللغوية وحتى الأدبية، إذ أنها بالإضافة إلى اهتمامها باللغة وجمالياتها تُعلي من شأن النص نفسه، فالنص الأدبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدلالات الثقافية التي أسهمت في تشكيل مجرياته الحداثية والفنية.

وتكشف لنا القراءة الثقافية عن المجهول داخل النص، حيث يُعدّ القارئ فيها وسيلة هامة لتعرف على حقائق النص، ذلك أن العلاقات بين أجزاء النصوص تتكشّف وتتنامى بمثول القارئ في النص وتمثّله لثقافته، واتساع أفقه لاستيعاب سياقاته اللغويّة والاجتماعية. وكل فعل قراءة مغاير، يكشّف لنا عن وجه جديد من أوجه المعنى، لذلك فإننا عندما ننظر إلى السيرة الذاتية نجدها ذات ثقافة نسقية عميقة تتعدّد حولها وجهات النظر فنصوص السيرة الذاتية تنتقل من فترة زمنية تشكّلت فيها إلى فترة أخرى عبر سياقات لغوية، وكلما تعاقبت فترات التاريخ، تعدّدت معاني هذه السياقات، ففي كل فترة تاريخية تكتسب دلالات مختلفة بفعل التداخل الثقافي والحضاري بين الثقافات المختلفة، فالنصوص تُنتَج في سياق ثقافي ما، وعند قراءتها في سياق ثقافي مغاير تعطي معنى آخر، وهكذا، كلما تعدّدت السياقات التي تُقرأ فيها النصوص، تعدّدت معانيها النصية.

لذلك جاءت هذه الدراسة لاستنطاق الآراء ووجهات النظر حول المفهوم الثقافي الغربي للسيرة الذاتية العربية، وبيان الجهود التي قام بها مجموعة من مؤلفين الغرب في بيان الدور الريادي للسيرة الذاتية في الأدب العربي، وأصول نشأتها والإشادة بدور العلماء المسلمين في العالم العربي، وبيان كون هذه السيرة تشكل ثقافة عربية وعالمية للعالم أجمع.

فالسيرة الذاتية تمثل فضاءً كتابياً خاصاً بالكاتب، يختلف عن أنماط الكتابة التعليمية التوثيقية لتخرج الكاتب إلى ثقافة اجتماعية رحبة يعبر بها الكاتب عن نفسه ورؤيته ويسجل فيها ثقافته.

كما أوضحت القراءة الثقافية لمحتوى هذا الكتاب عن تبديد المغالطات التي شاعت في الثقافة الغربية حول كون السيرة الذاتية نوعاً غربياً خالصاً، لم تعرفه الثقافات الأخرى. فضلاً عن مناقشتهم للآراء التي تنظر إلى السيرة الذاتية على أنها نوعاً نادراً في الأدب العربي لا تتجاوز عدد محدود جداً، مثل سيرة الغزالي وابن سينا وابن خلدون فقد عُملت في البداية على أنها حالات شاذة ونادرة، ولم تُعامل على أنها نوع أدبي خاص له أعرافه وتقاليده وثقافته، كما ناقش المؤلفون خصوصية الذات في السيرة الذاتية العربية عن طريق دراسة دوافع كتابتهم لسيرهم، كذلك صوروا الانفعال، فقد رأوا أن السيرة الذاتية العربية تصور انفعالات الآخرين، وتهمل انفعالات الذات التي هي مرتكز النظر في التحليل السيري. فضلاً عن جهود المؤلفين في ترجمة ثلاثة عشرة سيرة ذاتية عربية إلى اللغة الإنجليزية.

تمهيد

كانت السيرة الذاتية عند الكثير من الكتاب والمؤرخين القدماء، قائمة على النقد الانطباعي أي التسجيل الانطباعي في تصويرها لذاته أو الآخرين.

ويظهر لدينا تجلي كتابات السيرة الذاتية من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، وتزايدها في الآونة الأخيرة وقيامها كثقافة أدبية تمثل حياة نماذج من المجتمع تُحكى سيرها.

لكن هذا التطور في السيرة الذاتية شكل خلافًا لديهم حول الأحقية النسقية الثقافية، والإنصاف المعرفي للسيرة الذاتية العربية، فهل هذا الفن سيرة ذاتية، أما أنها لا تتعدى كونها محاولات، وإن فن السيرة الذاتية ناشئ في ثقافة الغرب ونابع منها، وإليها ترد مختلف كتابات فن السيرة الذاتية في العالم وإن الدراسات الناشئة حول السيرة عائدة إليها لا تخرج عنها وعن مبادئها.

إن هذا هو ما تنوي دراستنا الكشف عنه، من خلال تقصي الجوانب الثقافية في كتاب «ترجمة النفس» السيرة الذاتية في الأدب العربي الذي تصدى فيه المؤلفون، ومحرر الكتاب «دويت راينولدز» لشرح السيرة الذاتية العربية، والتصدي للآراء المعارضة لها خاصة لدى العالمَيْن (جورج مش، فرانز روزنتال) بأن أصول السيرة الذاتية غربية بل أوضح الدور الريادي للدراسات الأدبية، ووصول العرب إلى مصطلحات ومفاهيم متعلقة بالسيرة الذاتية، لم يتوصل إليها الغرب بعد؛ حيث عدا القرن التاسع عشر بأنه ذو مكانة عالية عند العرب، حققوا فيه الكثير من كتابات السيرة الذاتية.

فالسّيرة الذّاتية في الأدب العربي القديم مرّت بمراحل وفترات انتقالية واضحة ضمن فترات زمنية متعاقبة وأنها تكاد تكوّن شكلاً من أشكال الاعتراف. كما أن ما أُثير عن العرب القدامى من أقوال حول كتب السّير الذّاتية أنها ليست سير ذاتية بالمعنى الحقيقي لأنها لا تصور إلا جانبًا عقليًا وروحيًا من تفكير هؤلاء الفلاسفة في الكون.[١]

فضلاً عما تنماز به من تحرٍ للدقة والمصداقية في كتابتها، هي كذلك نصوص مفتوحة على الخطابات الفوقية والواقع المرجعي وهي في كتابتها لا تخلو من جانبين، كتابة إخبارية تستند على اليوميات والمذكرات واللوحات الحياتية المتصلة التي يرسمها للقارئ بوضوح، وكتابات ذهنية ثقافية تشير إلى المرجع الأدبي والثقافي لصاحب السيرة. وليست كل قصة تكتب تستحق أن يطلق عليها سيرة ذاتية، إن لم يكن لهذه الشخصية إنجازاتها ومكانتها العلمية والأدبية والثقافية. ويشير إلى هذا المعنى كذلك إحسان عباس في قوله أن السيرة التي تُكتب إنّما هي قصة حياة جديرة بأن تُستعاد وتُقرأ، وتمنحه الفرصة لإظهار مقدرته الفنية القصصية، وتريحه نفسياً لاستنادها إلى الاعتراف، وتريح ضميره إذا شعر بالإثم والذنب، ولعل تلك العوامل وما يكتنفها من غايات من أقوى الدوافع على كتابة السيرة الذاتية.[٢]

وهذا الرأي لإحسان عباس حول دوافع وأسباب كتابة السيرة الذاتية نجده يتفق مع رأي الباحث الغربي (نورثروب فراي) عندما قال: «ما يوحي بمعظم السّير الذّاتية هو دافع خلاق أي قصصي، لاختيار تلك الأحداث والتجارب من حياة الكاتب التي تشكّل معاً نسقاً متكاملاً».[٣]

(١) فهمي، ماهر حسن، السيرة تاريخ وفن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص: ٢٢٩.

(٢) م.ن، ص: ١٠٠.

(٣) ينظر: م.ن، ص: ١٠٠.

فكتابة السّيرة الذّاتية العربية على وجه الخصوص، أضحت ذات بعد شاسع تتجاوز به حدود تصوير الذات، إلى إمكانية التأثير على المتلقي، وجعله شريكًا له في عملية بناء الأحداث ضمن نسق فني خاص، حتى يكون طرفًا مشاركًا للكاتب في بناء الصورة الواقعية الغائبة لهذه السيرة الذاتية، وهذا المعنى قد أشار إليه سعيد يقطين في قوله إن القارئ معينٌ وفي خلفيته نصوص عديدة يحولها ويبنيها في إنتاجيته الخاصة، ومن خلال التفاعل البنائي على مستوييه الداخلي (الكتابة) والخارجي (القراءة).

فعند استعراضنا لكتاب «ترجمة النفس» السيرة الذاتية في الأدب العربي، نجد إشادة بالكثير من العلماء العرب حيث بيّن ذلك لنا «دويت راينولدز» من خلال عرضه للكثير من الوقائع المتعلقة بالسيرة الذاتية عند العرب، ومكانتها في الآداب العالمية وبيانها لفضل العلماء العرب مثل: (حنين بن إسحاق، وعبد اللطيف البغدادي، وجلال الدين السيوطي، وعلي المبارك) وغيرهم اللذين شكلوا دررًا في تاريخ الثقافات، ووقوفه على الكثير من سير العلماء المسلمين التي يُستلهم منها الكثير من القيم الحضارية والثقافية المتجددة.

وفي الوقت ذاته تعد هذه الدّراسة تتبعًا تاريخيًا للسّيرة العربية القديمة، فقد سعى المؤلفون التسعة لهذا الكتاب ومحرره «دويت راينولدز» إلى تأكيد المراحل الفعلية للسيرة الذاتية العربية، وبيان أثرها كنسق ثقافي مؤثر، نتبينه من خلال محاولاتهم لبيان الفروق الدقيقة المتعلقة بكتابات السّيرة الذّاتية، قاموا خلالها بمحاولات تتبع انفعالات الذّات الكاتبة وربط السّير بنفسيات كُتابها ودواخلهم مستشهدين عليها بشواهد شعرية لكي تبين الموقف النفسي للكتاب وبيان انعكاساتها النفسية عليهم.

كما تكشف لنا دراسة هؤلاء المؤلفين عن الجهود التي قاموا بها؛ لتصنيف السيرة الذاتية العربية تبعًا لغرض كُتابها وظروفهم ومواقفهم الحياتية والأدبية والثقافية والفكرية.

ولا تقتصر الدّراسة عند هذا الحد بل كشفت عن الجهود التي قام بها المترجم لهذا الكتاب «سعيد الغانمي» الذي عمل على التحقق من الكثير من هذه السير والإضافة إليها عند الترجمة.

ما سبق يوضح التطور الثّقافي الذي وصل إليه العالم العربي، بحيث أصبح محط أنظار في دراسة أدبه وفكره وكونه ثقافة نسقية عميقة، جعلت الكثير من كتاب الغرب يتطلعون إلى هذه

الثقافة وإلى دراستها، فنماذج السيرة التي ذكرت في هذا الكتاب ماهي إلا جزء مما توصل له هؤلاء الباحثون، وهي ما يزيد على مائة وأربعين سيرة أضاف إليها سعيد الغانمي عددًا آخر من السير لم يتوصل إليها هؤلاء الباحثون.

١. الروافد الثقافية لفن الترجمة وانعكاساتها على السيرة العربية عند الغرب

إن كل سيرة يمكننا أن نعدها ترجمة، وليست كل ترجمة يمكننا أن نطلق عليها سيرة، هذا هو ما لاحظناه في السير العربية التي كُتبت بطريقة تُعد شاملة لحياة الكاتب منذُ الطفولة إلى وقت كتابة السيرة، وغالبًا تكون دقيقة في العرض والتوضيح لجميع الأمور المحيطة بحياة الكاتب. وهذا الأمر يأتي على النقيض من الترجمة التي تأتي ملخصة ومكثفة ومقتصرة على جوانب محددة عن الشخصية المكتوبة عنها.

لذلك فقد كانت فكرة كتابة المرء نبذة أو ترجمة لحياته، محاولة عقلية وأدبيّة في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة؛ حيث خلف الكثير من كتّاب السّيرة الذّاتية العرب ورائهم تمثيلات عن حياتهم مكتوبة ومصوغة بشكل خاص للأجيال القادمة.

وعندما ننظر للمسمى الذي وضعه المؤلفون لكتاب ترجمة النفس السّيرة الذّاتية في الأدب العربي نجد أن ترجمة النفس هي التعبير عن السّيرة الذّاتية التي يكتبها المؤلف عن نفسه وتعبر عنه داخلياً وخارجياً، وهي تأتي نابعة مما أُصطلح عليه عند العلماء العرب القدماء كالسّيوطي وابن طولون والدّمشقي، والعيدروس، والشعراني وغيرهم. فالسّيوطي لم يستخدم مصطلح السّيرة الذّاتية وإنما استخدم مصطلح ترجمة النفس. فيقول عن ذلك:

«مازالت العلماء قديماً وحديثاً يكتبون لأنفسهم تراجم. ولهم في ذلك مقاصد حميدة منها التحدث بنعمة الله شكراً، ومنها التعريف بأحوالهم ليقتدي بهم فيها، ويستفيدها من لا يعرفها، ويعتمد عليها من أراد ذكرهم في تاريخ أو طبقات».[١]

من مقولة السّيوطي هذه نستوضح عدة أمور متعلقة بدوافع بكتابة السّيرة الذّاتية عند القدماء وهي: المقصدية الحسنة لكي يشكر المرء ربه أولاً قبل كل شيء، وحض الآخرين على الإحسان وعلو الهمة فيما يقومون به، كذلك وصف أحوالهم وذواتهم والتعريف بأنفسهم ليتسنى للقراء الاقتداء بهم واتباع فكرهم، وليتسنى كذلك جمع ما ذكر حولهم في تاريخ الطبقات.

فأغلب الكتابات السيرية العربية من بواكير القرون الوسطى حتى الحقبة الحديثة لا تأخذ أشكال أعمال مستقلة، أي شكل سير فردية، بل تأتي في أشكال متنوعة من مجموعات السير والتراجم والرّجال. وتضخم إنتاج معاجم السير والرجال أو كتب الطبقات والتواريخ الدورية، التي كانت تنطوي على أخبار سيّرية ومواد حياتيّة على شكل أخبار قصصية، حتى وصلت إلى حجم مهول خلال العصور الوسطى الإسلاميّة. وتحتوي كذلك بعض الخلاصات السيّرية الكبرى

على ما يزيد عن عشر آلاف خبر في السيرة، وعدد الخلاصات نفسها يصل إلى الآلاف. فقد كانت كتابة السيرة على مدى قرون واحداً من أكثر أنواع الأدب العربي انتشاراً.[٢]

وعلى الرغم من أن العرب لهم معرفة ونتاج كبير في مجال السير والتراجم، إلا أن مصطلح سيّرة ذاتيّة له أصوله وحدوده جاء متأخراً، حيث غلب على مصنفاتهم مصطلح ترجمة ذاتية على أن كثير من السير الحالية في العصر الحديث كثّيراً منها يحتفظ بهذه التسمية.

ومن كتب التراجم الشهيرة عند العرب كتاب (المنقذ من الضلال) لأبي حامد الغزالي، وكتاب (النكت العصرية في أجناد الوزارة المصرية) لعمارة بن علي الحكمي، وكتاب (الاعتبار) لأسامة بن منقذ، وابن الجوزي في كتابه (لفتة الكبد)، وابن سعيد المغربي في كتابه الذي جاء بعنوان (المغرب في حلي المغرب)، وكتاب (النضار في المسلاة عن نضار) لأبي حيان الأندلسي، وغيرهم كثير كالشوكاني، والألوسي، وابن الجزري وابن حجر العسقلاني، والثعالبي وغيرهم.

(١) راينولدز دوايت ف.، ترجمة النفس «السيرة الذاتية في الأدب العربي، تر: سعيد الغانمي، أبوظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠٠٩، ص: ١٩.

(٢) راينولدز دوايت، ترجمة النفس «السيرة الذاتية في الأدب العربي، ص: ٦٨.

وكما يرى باحثون غربيون فإن الترجمة العربيّة تعدُ تمثّيلاً دقيقاً وإطاراً مصنفاً لتصوير أدق المعلومات حول شخص معين، في سياق ثقافي كأن يركز على قيمة الشخص كناقل أو مساهم في المعرفة وفي تراث أكاديمي وروحي مشترك، وقد وجدت الأصناف التي يتم تقديم هذه المعلومات بها كأجزاء مكونة للترجمة نفسها، وحينما يجري توسيعها، كأنواع أدبية مستقلة، يمكن أن يتم تداولها في ذاتها.[١]

فالترّجمة الذّاتية العربية في العصر الحديث كما يراها الباحثون الغربيون متأثرة بالترّجمة الغربية، وهذا ما أشار إليه (يحي عبد الدايم) بقوله: على الرغم من وضوح الشبه والتأثر بين الترّجمة الذاتية الغربية والترجمة العربية، وتأثر العرب بما قرأوه عن الغرب إلا أنه لم ينقص من دور الترجمة الذاتية العربية بمقارنتها بالغربية، بل رأى أنّها في بعض نصوصها تتفوق على نظيرتها الغربية في الصدق والتجرد.[٢]

وعلى الرغم من ذلك فإننا عندما نمعن النظر في كتابات السّير في القرن العشّرين، نجد مجموعة كبيرة من هذه الكتابات تتسم بملامح الشخصية العربية، وقد بدأت تتبلور لتبرز ملامح شخصيتنا الثقافية العربية القومية بين الآداب العالمية الحديثة، وتبعاً لهذا التطور النابع من التقدير للذّات العربية، فقد دعا أدباءها إلى إيجاد أدب نابع من إحساس الشعب بآماله وآلامه.

فالتراجم الذّاتية منذ مطلع القرن العشريّن نجد أنها قد بدأت تعكس أزمة الإنسان العربي، كما تعكس كذلك أزمة الفكر العربي المعاصر وهذا هو ما تعكسه لنا حيوات الأدباء النفسية والثقافية والأدبية.

إن الترجمة شديدة الارتباط بالسيرة الذاتية، فكلاهما يعدان أشكالاً متنوعة ومتعددة من سياقات اجتماعية وأدبية مختلفة. أما الدراسات الغربية فإنها تأتي على النقيض من ذلك فمن النادر لديهم أن يقرن سرد السيرة الذاتية والتراجم بالنتاج العقلي والأدبي للمترجم له.

٢. أثر النسق الثقافي في تشكيل السيرة الذاتية العربية عند الغرب

إن الممارسة الثقافية عملية مستمرة، ودائمة التحول كونها تسعى إلى استثمار وتطويع المعرفة والخطاب باعتبارهما نسقاً هاماً في العملية الثقافية، لذا فهي تتعرض للعمل الإبداعي بوصفها نصاً موصوفاً، وإما بوصفها نصاً يهدف إلى تعرية، ومقاومة المظاهر الاجتماعية باعتبارها نسقاً مجتمعياً في كلا الثقافتين.

لذلك فإنه من خلال الرؤية التي يطرحها لنا هؤلاء المؤلفين نجد لهم تتبعًا دقيقًا للكثير من الفروقات بين السيرة الذاتية الغربية والعربية في الحقب القديمة، مع مراعاة تزامنها معها ومقارنة السير الغربية بكل صفاتها وخصائصها وأحداثها بنفس الفترة التي كُتبت فيها سيرة عربية لاقت ظروف مغايرة لها في كتابتها.

حيث أكدوا على استقرار مفهوم السّيرة الذّاتية ورسوخه في الحضارة العربية منذُ القدم، ودللوا على ذلك بمقولة السيوطي «مازالت العلماء قديمًا وحديثًا يكتبون لأنفسهم تراجم» وأرجعوا ذلك إلى ما يزيد على عشرة قرون.

(١) السابق، ص: ٧٤.

(٢) عبد الدايم يحي إبراهيم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٢، ص: ١٠٤.

إن جنس السيرة الذاتية هو أحد عناصر دائرة الأدب الأجناسية الحديثة ؛ فإنها تمثل نسقًا له امتداده في منظومة ثقافية أكبر تمدّه بهويته ؛ بماله من مقومات التأثير القائم على تراكمات معرفية ممتدة على مدار الزمن ، والنسق الثقافي في معنى من معانيه «مواضعة اجتماعية دينية أخلاقية تفرضها في لحظة معينة من تطورها.[(١)]

لقد كثُر اهتمام الغربيين مؤخرًا بالدراسات العربية للسيرة الذاتية فكثْرُ الدراسات النقدية حولها ونُقل منها الكثير من العربية إلى اللغات الأخرى ، كما شهدنا جهود كثير من الكتاب والنقاد والمترجمين العرب اللذين قاموا بترجمة هذا الإرث الأدبي لسير شخصيات أدبية وثقافية مهمة إلى اللغات الأخرى.

ونص السّيرة الذّاتية بوصفه نسقاً له رؤية شمولية عن علاقات ممْكنة التحقق بين أنواع مختلفة تتباعد أو تتقارب حسب وظيفتها النصية ، تقوم بعملية الكشف عنها وربطها بالسياق الذي أُنتجت فيه انطلاقاً من التفاعل الاجتماعي والمعرفي والثقافي الذي وهو مكون شمولي ، يرصد حراك الإنسان وفاعليته في إبداعاته وإنجازاته ، بتخطيطات ذكية ودوافع عقلية ومواقف فكرية ، ونوازع شعورية متنوعة ومعقدة ، فالثقافة بكلمة موجزة هي دائرة نشاط الإنسان المحققة على الأرض فعلاً مستقراً.[(٢)] حيث استمدت منه السّيرة الذّاتية العربية ديمومتها.

إن كثيراً من الدراسات الغربية المتعلقة بالسيرة الذاتية ، ترى لها الأحقية والأسبقية المطلقة في وضعها لاشتراطات هذا الأدب وضوابطها ، وإن الدراسات العربية وغيرها لابد أن تسير على نسقها ولا تخرج عنها ، ولعل ما يبرر قلة الإشادة والرجوع إلى هذه الدراسات الخاصة بالسيرة الذاتية التي هي في أصلها دراسات عربية جادة ، ما ذكره الدكتور صالح الغامدي حول هذا الأمر وفي رأينا هو الراجح ، وهي كما ذكر لا تخرج عن سببين : **الأول :** هو اعتقاد كثير من هؤلاء الدارسين أن السيرة الذاتية هي جنس أدبي غربي أكيد ، ولذلك كان ينبغي أن تقاس قيمة أي محاولة غير غربية على النموذج الغربي.

أما **الثاني :** فهو إن هذه الدراسات موجهة بالدرجة الأولى لقراء غربيين ، ولذلك بدا منطقيًا ، بل ربما مفترضًا ، أن تدرس السير الذاتية العربية وتقدم لهؤلاء القراء من منظور مقابلتها بالسيرة الغربية ؛ طلبًا للتوضيح لهم وحرصًا على مساعدتهم على فهمها.[(٣)]

على الرغم من الدراسات الغربية الكثيرة حول السيرة الذاتية العربية والاختلاف الدائر حولها ما بين مؤيد ومعارض لها ، إلا أننا نجد لب هذه الدراسات لا يستطيع استبعاد السير العربية حتى في واقع دراساتهم الشخصية فقد أقروا بوجودها وكثرتها خلاف ما هو متوقع ومعاصرتها للسيرة الذاتية الغربية ، لكن المغالطات والتشكيك كان حول تحقيق الأولوية للدراسات الشرقية والعربية للجوانب الإبداعية السيرية ، التي كان للعرب أسبقية فيها على الغرب ، وهذا ما وجدناه عند جورج مش ومن جاراه في رأيه من الكثير من الغربيين ، فجورج مش يدعي «أنه ما من أحد

(١) كيليطو عبد الفتاح ، المقامات السرد والأنساق الثقافية ، تر : عبد الكبير الشرقاوي ، ط١ ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء - المغرب ، ٢٠٠١م ، ص :٨.

(٢) الرباعي عبد القادر ، تحولات النقد الثقافي ، عمان ، دار جرير ، ط١ ، ٢٠١٧ ، ص : ١٥.

(٣) الغامدي صالح ، كتابة الذات ، ط١ ، الدار البيضاء- المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ٢٠١٣ ، ص : ٢٤٨ ، ٢٤٩.

يستطيع أن يعتبر السيرة الذاتية الجديدة، ثمرة شرقية لمجرد أن ممثليها أو بعض الصور المتفرقة من مزاياها نبعت من أقاليم تمتاز ببعض السمات الشرقية القوية».(١)

لقد حاول ميش البدء في معالجته للسيرة الذاتية العربية من الشعر الجاهلي، كتعبير عن صوت الفرد وهو يعبر عن ثقافة الفرد الموجودة في الشعر الجاهلي بأنها» نزعة تقليدية عميقة.

كذلك لاحظ «ألدو سكجليون» أن النصوص العربية رغم توفّر ترجماتها على مدار عقود، لم تعالج في الأبحاث الأوروبية حول السيرة الذاتية، حيث يقول «إن امتلاك النصوص الإسلامية لخصائص أساسية كتلك الموجودة في النصوص الأوروبية، يفرض ضرورة النظر إليها كسير ذاتية.(٢)

أما في الآونة الأخيرة فقد زاد الإقبال على دراسات السيرة الذاتية العربية؛ حيث دلل العلماء على أن السيرة الذاتية العربية في القرن العشرين تكشف عن خصائص شكلية كثيرة، لا يمكن العثور عليها في النصوص الأخرى ما قبل الحديثة، مع ذلك فإن درجة من الاستمرارية يمكن تمييزها، تدل على قوة الممارسات الأدبية السابقة وأثرها في ترجمة النفس.

كما وجدت دراسات للنقد العربي الحديث في السيرة الذاتية وفنونها وتقنياتها يمكن النظر إليها ومقارنتها بالفنون الأدبية الأخرى، فضلاً عن تطورها في الغرب، على وفق تصنيف السيرة الذاتية مثل كتاب سيرة الغائب سيرة الآتي وجمالية الألفة لشكري المبخوت، وكذلك ظهر فن تحليل السيرة الذاتية بوضوح عند «طه حسين» وغيرهما.

٣. السلطة الثقافية للسيرة الذاتية

لقد مثلت السيرة الذاتية بالنسبة للغرب التحولات النسقية للسيرة الذاتية، وهو ما نجده متجسداً من خلال ما ذكره «دويت راينولدز» في بيانه لتصورات الكثير من العلماء الغربيين، وصف فيها انتقال السيرة الذاتية من طور العموم إلى الخصوص، فضلاً عن كونها سير مكتملة حققت الفردية والدلالة الواضحة، مقارنة بما دونها من السير في الثقافات الأخرى وذلك في قوله: «إن انتقال السيرة الذاتية من نوع عام من أنواع الأدب، كما يصورها غوته، وديلتاي، إلى نوع ثقافي شديد الخصوصية، كما روّج له كسدورف، وماي، وباسكال، فهو يمثل لحظة تحوّل واضحة الدلالة ومشبوهة سياسياً، وفي التاريخ الفكري للغرب لحظة تغير الاتجاه للتمييز بين ذوات غربية حديثة أصلية ومكتملة من ناحية، وبين الوعي الفردي المنقوص في فترات تاريخية سابقة، والذوات المستنسخة غير الأصلية، التي أنتجتها ثقافات غير غربية حديثاً تقليداً لثقافات أعلى شأنًا من ناحية أخرى. وفي هذا السياق توضع السيرة الذاتية في صلب علاقة الدراسات الأدبية بالفترات التاريخية السابقة، وبالثقافات الأخرى، وتستخدم اليوم كعلامة تعريف منطقية لتمييز معنى الغربي والحديث.(٣)

---

(١) ميش جورج، تاريخ السيرة الذاتية، د.ت، ج٢، ص: ٢٢.

(٢) راينولدز دويت، السيرة الذاتية في الأدب العربي: الفكرة المغلوطة عن الأصول الأوروبية، ص: ٩٩.

(٣) السابق، ص: ٩٠.

تقوم السيرة الذاتية بوظيفة مزدوجة إنها من ناحية، فعل «تحصين» باستخدام مصطلح «نيلسون جودمان» بمعنى إننا نتمنى أن نقدم أنفسنا للآخرين ولأنفسنا بوصفنا (توكيدًا ثقافيًا) نموذجيًا أو مميزًا بشكل ما. أي أن نقدم حالاتنا وأفعالنا المعتمدة في ضوء (السيكولوجيا الشعبية) المتأصلة في ثقافتنا عمومًا، نضحك على ما هو مضحك مبدئيًا، ونأسى لما هو محزن مبدئياً. هذه مجموعة المعطيات في الحياة ليست هناك فردية، ليست هناك ذات حديثة. نحن ببساطة مرايا لثقافتنا.[1]

فالسيرة الذاتية ليست مثل الرواية تقف عند حد بناء الذات فقط، ولكن تشمل أيضًا ثقافة المرء كما يؤكد لنا «جينز» ١٩٨٨ تشمل كتابة الأنثروبولوجيا نوعًا من السيرة الذاتية أيضًا. من المهم أن نتأمل النمط الرومانسي الذي يصر على أن المرء يمكن أن يجد ذاته ليس فقط بالانسحاب من العالم...أعتقد أن هذا أثر متبق لمفهوم الذات «جوهرية» مستقلة عن الثقافة فيما يتعلق بما يبحر به المرء في العالم.[2]

ومما يصر عليه الغرب حول السلطة الثقافية للسيرة الذاتية الغربية الفكرة التي تبناها جورج ماي مفادها أن السيرة الذاتية ظاهرة غربية بامتياز ويشير إلى صعوبة الاتفاق حول زمن ظهورها استناداً على تاريخ معلوم.[3]

يقول: (جورج ماي) معلقاً على وجود السيرة الذاتية في المجتمع الغربي دون غيره: «فالأسباب التي أباحت ظهور هذا الجنس الأدبي هي أسباب دينية واجتماعية متصلة بالمجتمع الغربي ذلك أن محاسبة النفس والإيمان بالأخوة بين البشر، بتساوي النفوس كلها في القيم التي تدعو إليها المسيحية، سهلت ظهور بعض السير الدينية الشهيرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين».[4]

إن التحقق من مسألة متى بدأت كتابة السيرة الذاتية تحديداً، سواء في ثقافة الآداب العربية أو الغربية أمر غير دقيق، فالكثير من السير جاءت في أزمنة مختلفة، منها ما هو متقارب بين سيرة وأخرى ومنها ما جاء متباعد. فالكثير من العلماء الغربيين ومنهم (جورج ميش) الذي ألف كتابه المكون من أربعة مجلدات خصص فيها العصور القديمة بمجلدين، والمجلدين الآخرين جعلهما عن العصر الوسيط وعصر النهضة، وكذلك غيره من العلماء الغربيين الذين يرجح كلاً منهم تاريخ معين وبدايات مختلف فيها حول بدايات السيرة الذاتية ومتى كانت.

و(جان جاك روسو) الذي أُخذ عنه عنوان أشهر كتاباته السير ذاتية يُقر بوجود سابقين له على الأقل هما (جيروم كاردان) الذي دوّن قصة حياته باللاتينية سنة ١٥٧٥، (ومونتاني) وهو وإن كان دون «كاردان» سناً، فقد كتب سيرته الذاتية في الفترة نفسها تقريباً. ومن السير الذاتية الأخرى المأثورة التي سبقت سيرة روسو بأكثر من قرن، يذكر

(١) بروكمبير جينز، دونال كربو، السرد والهوية «دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة»، تر: عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م، ص: ٥٥.

(٢) السابق، ص: ٦٥، ٦٦.

(٣) الشاوي عبد القادر، الكتابة والوجود السيرة الذاتية في المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.

(٤) ماي جورج، السيرة الذاتية، تعريب: عبد الله صولة ومحمد القاضي، بيت الحكمة، ١٩٩٢، ص: ٢٩.

الدارسون سيرة (بنفينوتو سيليني) الذاتية التي وُضعت حوالي سنة ١٥٦٠ ، وسيرة (جون بنيان) الذاتية التي نُشرت سنة ١٦٦٦أي بعد سابقتها بقرن من الزمن.[١]

فالظاهر إذن أن اختلاف الناس في ماهية السيرة الذاتية، يجيز لهم أن يُرجعوا ظهورها إلى أي قرن من القرون أرادوا، فهو القرن الرابع مع القديس (أوغسطين)، أو القرن الثاني عشر مع (أبيلار) أو القرن الرابع عشر مع الإمبراطور (شارل الرابع)، أو القرن السابع عشر مع (بنيان)، أو القرن الثامن عشر مع (روسو).[٢]

إن سيطرة الكيان الثقافي الغربي على مفهوم السيرة الذاتية، يبدو ظاهراً بوضوح فقد حاولوا إبراز نسقية الفكر الثقافي للشعوب الأخرى وتبعيتها للكيان المؤسس للثقافة الغربية، كما عدوا ما كتبته الشعوب العربية وغيرها لا يخرج عن كونه تقليدًا لنماذج ثقافية أكثر تطوراً.

وعلى الرغم من الكثير من الدراسات حول أدب السيرة الذاتية ومحاولة البحث الدقيق فيها، وادعاءات الغربيين حول نشأتها عند الغرب، ونفي الكثيرين منهم أصول هذا الجنس الأدبي في الثقافة العربية، إلا أننا نلاحظ الإشارات المتباينة حول هذا الجنس الأدبي متى بدأ وكيف تكون فإذا كان هؤلاء العلماء لم يستطيعوا الإجماع حول هذا الأمر وتحديده داخل مجتمعاتهم، فمن الأولى أيضاً أن يكون تحريهم للسيرة الذاتية العربية داخل المجتمع العربي خاطئ؛ بدليل وجود الكثير من الآراء المباينة لهم عند فريق آخر من العلماء الغربيين الذين يقرون بوجود السيرة الذاتية العربية منذ القدم وتكوينها لهوية ثقافية خاصة بها، كما أن الكثير من السير الذاتية العربية اكتشفت في فترات مقاربة للسيرة الذاتية الغربية في فترات العصور الوسطى وما قبلها.

إن التأثير الثقافي للسيرة الذاتية العربية حاضرًا عند الغرب، وهو حضور ينفي ما أُشيع حول عدم اكتمالها ودخولها ضمن أجناس أخرى، فعندما ننظر للتأثير الثقافي والتشكيل النسقي الذي تمثله السيرة الذاتية العربية، والسلطة الثقافية التي حققتها السيرة العربية منذ القدم، ولا زالت حاضرة في دراسات الكتاب والباحثين العرب والغرب.

فهذه الإشارة النسقية للسيرة الذاتية العربية نلحظها في قول (لشارلز بوشنيل) «لم تخلق اعترافات أوغسطين الرائعة أي مدرسة، ولم يقلدها أي خلف، حتى انقضى ما يقرب ستمائة عام، عندما بدأنا نتتبع حضارة القرون الوسطى المشرقة. وعندئذ وجدنا أول خلف سير ذاتي للقديس أوغسطين، ليس بين المسحيين ولا حتى الأوروبيين، ولكن بين العلماء المسلمين...».[٣]

من هذه المقولة السابقة نتبين حرص الكاتب على متابعة السيرة الذاتية العربية للعلماء العرب والمسلمين، وهي جاءت متفقة مع آراء علماء الغرب المؤلفين لكتاب ترجمة الذات السيرة الذاتية في الأدب العربي، وكذلك رأي محرره، فهم اللذين تصدوا للكثير من الأخطاء والمغالطات التي تم تداولها حول السيرة الذاتية العربية لدى الكثير من الغربيين.

---

(١) السابق، ص: ٣٧، ٣٨.

(٢) نفسه، ص: ٣٧.

(٣) الغامدي صالح، كتابة الذات، ص: ٢٤١.

لقد ساعدت الاعترافات الدينية لدى المسيحيين، على الاهتمام بجنس السيرة الذاتية لارتباطهما بمفهوم «الاعتراف»؛ حيث فرض الكثير من الكتاب الغربيين كتاب «جان جاك روسو» الاعترافات كمنبع لظهور السيرة الذاتية، ومع تقادم الزمن وكثرة التلاقح الفكري الحضاري والثقافي والأدبي، وفضول الغرب للتعرف على الثقافات والآداب العربية، جعل الكثير من كتاب الأدب العربي يتأثرون بما سار عليه الغرب من تطوير لجوانب كثيرة من الآداب، فطوّر كثير من كُتاب الأدب العربي الحديث كتابات السيرة الذاتية، بما يتوافق مع ثقافات العرب وآدابهم من أمثال: طه حسين في (الأيام)، وأحمد أمين في(حياتي) و(المذكرات) لأحمد حسين هيكل، و(مذكرات نائب في الأرياف) لتوفيق الحكيم، (ومواسم الهجرة إلى الشمال) للطيب الصالح. استطاع هؤلاء الرواد في العصر الحديث التأسيس لحركة ثقافية أدبية متمثلة في السيرة الذاتية، تفوقت فيها على كتابات الغرب نظرًا لما حققته من أهداف يسمو إليها قارئ السيرة الذاتية. فهذه التحولات الثقافية الكبرى في السيرة الذاتية العربية، وما يرافقها من ذوبان النوع، وانفتاح النص واستقلاليته في النظرة، هذه التحولات لم تكن انقلابا شكليا فحسب، إنما هي رؤية وموقف.

وفيما يتعلق بمرد غياب السيرة الذاتية الجريئة في الثقافة العربية فإننا نرجع ذلك فيما نرى إلى:

- العادات والتقاليد المجتمعية والقيم الحضارية والثقافة الراسخة عند الشعوب العربية.
- كما أن وجود الجرأة في كتابات السيرة الذاتية، قد يُحدث نوعًا من انتهاك خصوصيات الغير والتعدي عليهم، بذكر أمر يتعلق بأحد الأشخاص المقربين من صاحب السيرة، أو قد تعامل معهم فيما قبل.

وهذا الأمر يأتي على النقيض مما وجد في السيرة الذاتية عند الغرب، فقد مثل هذا الأمر لديهم نوعًا من الاعتراف الصادق وهو ما يطلق عليه أدب الاعتراف عند الغرب، فقد مثل لديهم الركيزة الأساسية التي يقوم عليها أدب السيرة الذاتية، وعُدت نوعًا من المصارحة والمصداقية مع المتلقي، أما على الصعيد الشخصي فقد عدّوها بوحًا وإراحة للنفس من أعبائها، والاعتراف بالخطيئة كنوع من تكفير الذنوب.

وفيما نراه ونرجحه في هذا الأمر، أنه من الواجب علينا أن ننظر إلى هذه الاعترافات من جانب الموضوعية، إذا وافقت ثقافة المجتمع الذي كُتبت فيه، وجاء ذكرها للتدليل على بعض المواقف فهذا الأمر ممكن، أما استدعاؤها وإلزامية حضورها؛ فالاعترافات في السيرة الذاتية ليست بالأمر الذي يصل إلى حد الوقوف عليه كركيزة أساسية، ففي السيرة العربية عدّوه نقصًا فيها، كما أننا عندما ننظر لأي سيرة مكتوبة، لا بد أن نضع في اعتبارنا أن هذه السيرة لأشخاص يمارسون حياتهم الطبيعية كباقي البشر، لهم أحقية في التحفظ على أمور تخصهم، وفي ذات الوقت فإن كاتب السيرة هو شخص مبدع، يحاول كتابة سيرته بمصداقية ومحاولة إظهارها في قالب فني.

كذلك نشطت السيرة الذاتية الغربية في منتصف القرن التاسع عشر نشاطاً واسعاً، فكما يذكر مؤلفون هذا الكتاب «ترجمة النفس» وكما وصفوها أنها أُعيد بناؤها كنتاج ثقافي تنفرد به الحضارة الغربية الحديثة. وقد ظهرت هذه الصياغة الجديدة على حين غرة، وربما غذّاها الانهيار العرضي للمواجهة الاستعمارية، والتهديد بالنسبية الثقافية. وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرة كف نقاد الأدب الغربيون فجأة عن كتابة السيرة الذاتية بوصفها صنفاً أدبياً موازياً للرواية أو السيرة اللتين قُبلتا معاً باعتبارهما مقارنات عابرة للثقافة التاريخية، وبدأوا بدلاً من ذلك يعاملونها بوصفها من خلق

الغرب الحديث حصراً. ويتمثل واحد من أوضح التأكيدات على هذا الموقف الجديد فيما كتبه جورج غوسدروف في مقال له وُصفت أنها أساس دراسات السيرة الذاتية الحديثة يقول: «يبدو أن السيرة الذاتية لم توجد خارج نطاق منطقتنا الثقافية؛ ولعل المرء يستطيع القول إنها تعبّر عن هم خاص بالإنسان الغربي، هم أسفر عن استعمال جديد لغزو الكون المنتظم وقد أوصله أُناس إلى ثقافات أخرى؛ لكن هؤلاء الناس سيتم إلحاقهم لذلك بنوع من الاستعمار العقلي إلى عقلية ليست عقليتهم...»[(١)]

من خلال مقالة غوسدروف هذه والتي تبناه الكثيرون من علماء الغرب وعملوا بها، يشيرون فيها إلى أن السيرة الذاتية نابعة من ثقافة الغرب، وجعلوا كتابة السيرة ليست تعبير عن رحلة حياة وقصص لنجاحات أشخاص بارزين في مجتمعاتهم، وإنما جعلوها بمثابة الهموم التي يحكيها صاحبها متخذاً منها وسيلة للتخفيف عنه ويشارك بهذه الهموم غيره من القراء والمطلعين على السير. ووصف الشعوب الأخرى التي تقوم بكتابة سيرها بأنها خاضعة لاستعمار عقلي، لا يمكن لها أن تكون منفصلة عن مبادئ الغرب ولا عن ثقافته، ومع مبالغته في هذا الأمر فإنه قد استخدم مصطلح «الاستعمار العقلي» والاستعمار لا يأتي عن رغبة وموافقة بل أنه يدل على الإرغام والإجبار، وهذا هو ما قام به غوسدروف من فرض لمبدأ الاستعمار العقلي لمفهوم السيرة الذاتية عند الغرب، وفرضه على الثقافات الأخرى لا يمكنها الحياد عنه.

حيث أرجعوا هذه الثقافة إلى كون السيرة الذاتية الغربية تقيس الشعور بالذّات، والهوية الفردية الحاضرة في حقب تاريخية أخرى أو لدى ثقافات أخرى متجاهلين الأعراف الأدبية المتغيرة التي تتوسط التعبير عن الذات.

وهذا المعنى أشار إليه (فيليب لوجون) بقوله: «إن السيرة الذاتية حكي استعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، ويركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته، بصفة خاصة».[(٢)]

أما السّيرة الذّاتية العربية فهي نوع من الكتابة الإثباتية لوجود الأنا في ماضيها وحاضرها، وبين اللحظتين تُختصر المسافات الزّمنية على مساحة ورقية تظل شكلاً من أشكال مقاومة النسيان وتخليد الذات، التي تلجأ إلى عرض أحوالها الشخصية وتفاعلاتها العاطفية في سياق زمني، يمكنه أن يكون إعادة قراءة لواقع حياتها الماضية برؤية متجددة؛ هي نتاج خبرات استوعبتها هذه الذات على مدار رحلتها العمرية؛ رحلة البداية والنهاية التي يحتاج تكثيفها إلى قدرة إبداعية وكفاءة لغوية، تتحرر بها التجربة من طوق الذاكرة متلمسة طريقها نحو النص السير ذاتي ليثريها القارئ مشاركاً ومنتجاً آخر للدلالة.[(٣)]

فكل سيرة ذاتية في حدّ ذاتها هي تجربة ذاتية لكل شخص من الأشخاص فإذا بلغت هذه التجربة دور النضج وأصبحت في نفس كاتبها نوع من القلق الفني، وأصبحت تلح عليه للإفضاء بها للناس من دون أي حرج، فإنه لابد

(١) راينولدز دوايت، ترجمة النفس، ص: ٣٩.

(٢) لوجون فيليب، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، تر: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص: ٧٦.

(٣) بركة ناصر، أدبية السيرة الذاتية في العصر الحديث، اطروحة دكتوراه، إشراف: محمد منصوري، ٢٠١٣م، ص: ٣٣.

أن يكتب سيرته الذاتية، وإن الإنسان الذي يعجز عن أن يرى مرتبته في الحياة بكل الوضوح وليست له نظرة عميقة وخاصة في تجربة حياته لا يناسب له أن يكتب عن سيرته.[(١)]

أما ما يتعلق بالسيرة الذاتية من ناحية فرديتها، فقد اعتنت عناية واضحة بالتصوير العميق للشخصيات والوعي والذّات والهوية، فهي تقدم نصوص تصور حيوات فردية نتيجة لأعراف أدبية، كما أسهمت السيرة الذاتية العربية منذ القرون الوسطى في تخطي حدود ثقافتها الخاصة حيث دخلت إلى الثقافات الأخرى كالثقافة الأوروبية وأسهمت هذه الثقافات في الاقتداء بها في كتابة أنواع من السير الأوروبية الهامة في ذلك الوقت فعلى الرغم من قلة تراجمها والآراء المعارضة لها عند البعض إلا أنها أسهمت في تخطي العقبات التي حالت دون السعي إلى زيادة الإقبال عليها.

٤. العبور النوعي:

تُعد التّجربة الإبداعية لصيقة بالذّات الإنسانية ومعبرة عنها؛ لذلك جاءت السيرة الذاتية شكلاً تعبيرياً عن هذه الذات على امتداد العصور الأدبية، كما أن التنوع الملحوظ لاتجاهات السيرة الذاتية أدى إلى انفتاحها على أصناف أخرى قريبة منها؛ حيث كشفت هذه التجارب الإبداعية عن المرجعيات التي كان لها حضورها الكبير في إغناء الحركة الثقافية.

ولقد سعى فن السيرة الذاتية إلى كسر قاعدة التجنيس، التي تُفرض على العمل الأدبي الإبداعي مقومات صارمة، تجعل العمل منغلق على نفسه، وتضع حدود فاصلة بين كل جنس أدبي، يستحيل معه المرور إلى نوعية أخرى. فهذا الانتقال في نص السيرة الذاتية ترك تجلياته الواضحة على النص الإبداعي، وهو ما نلحظه من عبور السيرة الذاتية إلى الترجمة، ومنها إلى المذكرات اليومية وفي البعض الآخر إلى الرواية وغيرها من الفنون الأخرى مما يؤثر في القراءة الثقافية للسيرة الذاتية.

كما أشار مؤلفو الكتاب إلى الأسباب التي دعت إلى التحولات في جنس السيرة الذاتية، التي جعلتها مندمجة ضمن أجناس أدبية أخرى، فضلاً عن التغيرات الكبيرة التي أحدثت نقلة نوعية في كتابة السيرة الذاتية العربية في القرن العشرين؛ حيث أصبحت السير ذات كتابات ثقافية مختلفة.

وهذه الأسباب كما أوضحوها تعود إلى أسئلة التأثير الأدبي الغربي المباشر وغير المباشر، وإحياء الشّعور وتحويل الأشّكال الأدبية العربية الكلاسيكية، والسّياق الاجتماعي السّياسي الجديد في مقاومة القوى الاستعمارية الأوروبية، والصراع من أجل الاستقلال السياسي، وصعود القومية العربية، والانبثاق المفاجئ لتقليد سيرة ذاتية نسوية عربية قوية، وكذلك الهويات القومية والإقليمية الجديدة، اجتمعت كل هذه الأشياء لخلق سياق تغيرت فيه السيرة الذاتية العربية ليس فقط بوصفها شكلاً أدبيًا، بل أيضًا كوسيلة من وسائل التعبير الاجتماعي والسياسي.[(٢)]

---

(١) عباس إحسان، فن السيرة، بيروت- لبنان، دار الثقافة، ط٢، ١٩٠٠، ص: ١٢٠، ١٢٣.

(٢) راينولدز داويت، ترجمة النفس السيرة الذاتية في الأدب العربي، ص: ٣٤.

ولقد أثرت كتابة طه حسين (للأيام) على المنعطف الواضح في تطور تقاليد وثقافة السّيرة الذّاتية العربية، نظيراً بغيرها من السّير الذّاتية العربية ومقارنة بالسّير الغربية التي كُتبت في زمنها. فقد وصفها الكتّاب الغربيين بأنها أحدثت تغيرًا دراميّاً في المشهد الثقافي والأدبي العربي؛ حيث ازداد عدد السّير الذّاتية العربية بصورة جذرية. ساعد في انتشارها كذلك قُربها من الرواية وامتزاجها بها إلى حد يصل إلى المزج بين الخيال والواقع، حيث عدّوا السّيرة الذّاتية لطه حسين أنها مزجاً ببعض الأعراف في السّرد الخيالي الأوروبي.

وتُعد الأصناف القريبة من السّيرة الذّاتية والمشابهة لها هي الأشهر فكما وصفها مؤلفو كتاب (ترجمة النفس) هي نوع أدبي أكثر شيوعاً بكثير، تطورت داخل أشكال احتفظت بحس أقوى بالضوابط والقيود من نظائرها في السّيرة الذّاتية. ويبدو السبب في ذلك أن كتاب السّير داخل خط واحد مثل علماء مدرسة الفقه الحنبلي، أو المتصوفة...وقد رسّخوا الأعراف للأجيال القادمة، أما كتّاب السّيرة الذّاتية في المقابل فقد وجدوا سابقيهم المتقدمين عليهم لكنهم لم يفيدوا بنماذج شكلية، وقد يكون هذا نتيجة القلة النسبية للسّير الذّاتية وطبيعة الظهور الخاص لكل مثال ويرى المؤلفون أن أفضل طريقة ممكنة لفهم هذه النصوص جعلها ناتجة عن الفعل الأدبي نفسه وهو فعل تأويل الذّات أو تمثّلها أو تصويّرها في شكل مكتوب.[١]

ومن أشكال هذه الكتابة التي تقف على تخوم السّيرة الذّاتية المذكرات وهي نوع من الكتابة الشخصية التي يركز فيها صاحبها على تسجيل مذكراته، وتعد تلك بمثابة شهادة على مرحلة تاريخية، وبعبارة أخرى فإن المذكرات تهتم مضامينها برصد الأحداث وتسجيلها، ويُعنى كاتبها بتصوير الأحداث التاريخية أكثر من اعتنائه بواقعه الذاتي.[٢]

فكما عرفنا أن السّيرة الذّاتية ليست استثناء في نطاق تعالقها بأجناس أدبية بعينها، فهي وإن نشأت مرتبطة بحياة الأنا ومراحلها العلمية، فإنها تتداخل مع غيرها من أنواع الكتابة مثل المذكرات واليوميات والاعترافات والرواية.

ولم تُظهر الدراسات الغربية تمّيز واضح بين السيرة الذاتية والمذكرات؛ حيث تركز الأخيرة على الأحداث الخارجية التي حصلت خلال حياة المؤلف أكثر من تطور حياة المؤلف في ذاتها.

أما اليوميات التي تعد كذلك قريبة من السّيرة الذّاتية فترد الأحداث فيها متقطعة، وهي تفتقر بذلك إلى المنظور الاستعادي في القصّ؛ واللافت في أسلوبها اعتمادها على لغة مكثّفة وأيضاً طريقة مركزة يخضع فيها عرض الأحداث لسلطة الزمن اليومي، ويتقيد كتابياً بالظروف الزمكانية والنفسية والاجتماعية لكيفية اليوم؛ الذي تسجل فيه كل يومية وهي لا تعتمد على آليات السرد الاسترجاعي كما هو الحال في السّرد السّير ذاتي؛ لأن الزمن الحاضر الآني هو الزمن المهيمن في اليومية.[٣]

ولقد أشار مؤلفو كتاب ترجمة الذّات إلى كتابة السّيرة الذّاتية العربية القديمة، فوصفوا تباينهم العرقي وامتلاكهم لأكثر من لغة ومع ذلك اختاروا كتابة سيرهم باللغة العربية، كلاً كتبها حسب الغرض الذي ينوي تحقيقه من وراء

---

(١) السابق، ص: ٣١٨.

(٢) هواري عبد العاطي إبراهيم، لغة التهميش، الشارقة، دار الثقافة والإعلام، ط١، ٢٠٠٨م، ص: ٢٣.

(٣) عبيد محمد صابر، السيرة الذاتية الشعرية، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٧م، ص: ١٣٢، ١٣٣.

كتابتها وكلاً منهم حسب مجاله فمنهم الأطباء والمهندسون ورجال الدين وغير ذلك، فكان اختيارهم لكتابة سيرهم الذّاتية بالعربية نظراً لمكانة اللغة العربية ومركزيتها بين الثّقافات ونظراً لما حققه رجالها العرب القدماء من سير ذاتية كانت هي المحفز لمعرفة الحضارة العربية.

ويُشير مؤلفو ترّجمة النفس إلى حقيقة هذا النوع من السّير الذّاتية وما يمكننا أن نطلقه عليها من تسمية. فكان رأي هؤلاء الكتاب متباين حول ما يمكنهم أن يطلقوه عليها من تسمية هل يطلقون عليها سيراً ذاتية أم يستخدموا مصطلح أخر أكثر حيادية، وأقل حمولة للتّوقعات الأدبية كما ذكروا ومن هذه المسميات (الحكايات الذاتية)، أو (تمثيلات الحياة).[1]

إن كون هذه الكتابات تسمى (الحكايات الذاتية)، أو (تمثيلات الحياة) فهذا الأمر نستبعده كثيراً، ففي رأينا هذه النصوص لا بد أن يُنظر إليها من منظار أنها سير ذاتية كاملة وصحيحة فلولا هذه الكتابات السّيرية باللغة العربية المتفرقة في أنحاء العالم وما حققته من ضوابط سيّرية، لما كانت هذه السير لتصل إلى الأجيال وما كانت لتكون محط النظر في الاستفادة منها وعقد الكثير من الدراسات حولها.

وهذا المفهوم العام للعبور النّوعي للأجناس الأدبية داخل السّيرة الذّاتية هو في رأينا أمر موجود في السيرة العربية بل هو شديد الضبابية، فالعديد من الكتابات التي توسّم أصحابها كتابة سيرة ذاتية، لم يلتزموا بشروط كتابة السيرة الذاتية، بمعنى أن البعض كتب اعترافات أو مذكرات أو ذكريات أو رسائل وجميعها تمت بصورة منفصلة. وهو ما يمثل اختيار مكون خطابي واحد من المكونات الخطابية للسيرة الذاتية، ويتوسع فيه على حساب المكونات الأخرى، وقد وجدنا أن الجنس الأدبي لا يمكن أن يحتفظ بشروط وجوده من خلال فقدان بعض مكوناته الرئيسة. إلا أنه يحتفظ بسمات الجنس الأدبي، وهذا هو مرد الاختلاف الحاصل بين الأجناس الأدبية والنثرية. ويكمن التأكيد على أهمية السيرة الذاتية كجنس أدبي يتلاقح مع باقي الأجناس الأدبية، بل أن البعض يرى أن مختلف الأجناس الأدبية تلامس السيرة الذاتية وهو رأي الدكتور (عبد الفتاح أفكوح) بقوله: «لا شك في كون مختلف الأجناس الأدبية - شعرية كانت أم نثرية- تلامس جنس السيرة الذاتية، فهي تحمل من هويتها وملامحها، ومن روحها وظلالها الشيء الكثير، فكاتب القصة مثلاً، أو المقالة، أو الرواية، أو القصيدة يمثل ذاته من خلال ما ينتجه بشكل أو آخر، وهذا دليل راسخ الأركان يزيد تأكيدنا على أن جميع الأجناس الأدبية ما هي إلا فضاءات تحليلية ثقافية، وتجليات إبداعية، يحاور بها الكاتب ذاته ليعيها حق الوعي، ومن ثم تتسع دائرة التعبير الخاصة بأدب السيرة الذاتية»[2]

٥. غواية الثنائيات:

إن هدف الدرس الثقافي ليس النص بعينه، وإنما الهدف الكشّف عن الأنظمة في فعلها الاجتماعي، ومن هنا يأتي مفهوم النّسق الثقافي الذي يحيله عبد الله الغذّامي إلى رومان ياكبسون، وعناصره الستة المعروفة، غير أن الغذّامي

(١) راينولدز داويت، ترجمة النفس، ص: ٣١.

(٢) آفاق تلقي أدب السيرة الذاتية: ١٩/ ٧/ ٢٠٠٧ في 7666WWW.diwanalarab.com/spip.php?articlc

يضيف عنصراً سابعاً، ونعني به النّسق، أو الطريقة التي يتم فيها الاستقبال.[1] فاستقبال السّيرة الذّاتية العربية بما اشتملت عليه من استراتيجيات أدبية منذُ القدم وتصويرها للأوضاع الاجتماعية الراهنة هي تصوير للأدب القديم في رسوخه الثّقافي منذ القرون الوسطى. فقد جاءت كتابات السّيرة الذّاتية لهؤلاء الأشخاص الأوائل لتعبر عن المضامين الأخلاقية والدّينية لكتابة السّيرة الذّاتية، وهي تمثل ثقافة واعية سارت فيها بمجتمعاتها إلى التّقدم.

وعند النّظر والتأمل فيما أشار إليه المؤلفون من جوانب سيرية غربية وعربية، نتكشّف من خلالها وجود تلك الغواية (لغويًا وثقافيًا)، فالثنائيات اللغوية مسّتجيبة في شكّلها للثّنائيات الثّقافية العامة، حيث قامت فكرة هذا المبحث على بيان ما هو محظور ثقافياً واجتماعياً ودينياً وأخلاقياً؛ حيث بينا فيها جوانب مناقضة السّيرة الغربية للسّيرة العربية.

ويتجلى لنا هذا الأمر في النّمط الاعترافي في بعض السّير الذّاتية الأوروبية، وعصور ما قبل الحداثة التي تركز على الإقرار العام الصريح بأخطاء المرء وتقصيراته كتابياً أمام الملأ. وهذه الاعترافات جعلها كتاب هذه العصور في تعبيرها لا تخرج عن حالين: الأولى يتحدث فيها عما يجعله مثالاً للاقتداء متحدثاً عن الجوانب الإيجابية في حياته، التي ساعدت في نجاحه بقوله: تلك هي الطرق التي تمتعت فيها بحياة أخلاقية وإنتاجية فقلدني بها. أما الآخر فيذّكر الاعترافات على سبيل التحذير من الأخطاء والسّقطات التي ارتكبها محذراً من الابتعاد عنها بقوله: تلك هي الطرق التي قصّرت بها وكنت على خطأ - فاحذر من سقطاتها.

مما سبق نلاحظ وجود مؤثّرات ثقافية غربية في تعاملها مع نشر السّير الذّاتية في المجتمع وفي كيفية تعامل أفراده معها فهي تجعل منها مرّجعية لتصحيح الأخطاء وتقويم السّلوكيات الثّقافية لدى المجتمع فهي ثقافة نابعة من تجارب حياتية لأشّخاص صنعوا حراكاً ثقافياً واسعاً في مجتمعاتهم، فأصبحت السّيرة تبعاً لذلك ذات وظيفة مزدوجة: تعمل على إبراز فعل الذات الفردية من وجهة نظر كاتبها في ظل الأحداث التي تبرز دور الفاعل فيها من ناحية، وتبرير المواقف السّلبية وتفّسيرها من ناحية أخرى.

أما في الإسلام فقد جُعلت كتابة السّيرة الذّاتية من باب الشّكر لله وتعظيمه والاقتداء بالصالحين في تحدثهم عن نعم الله عليهم. ويأتي كذلك من باب تصوير الذّات والبعد عن تعظيمها.

وهذا هو ما أشار إليه السّيوطي في اقتدائه بكتابات السّابقين من القادة والصالحين وسمى سيرته «بالتحدث بنعمة الله» منطلقاً في ذلك أيضاً من التوجيه القرآني في قوله تعالى: (وأما بنعمة ربك فحدث).[2]

لقد قام العرب بعد ذلك في كتابة سيرهم، بتقليد القدماء في كتابتهم لسيرهم، فعبروا عن ذواتهم الدّاخلية بالتّجربة العقلية والرّوحية أو الصّوفية والتعبير المهذّب عن الانفعال في الشّعر. وابتعدوا عن الإشارة للذّات الدّاخلية بالاعترافات على النّمط الذي عُرف عند الغرب.

(١) الغذامي عبد الله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص: ٧٦.

(٢) سورة الضحى، آية: ١١.

خاتمة

لم تنشأ الدراسات الغربية حول السيرة الذاتية العربية من فراغ، فقد وجدت السير الذاتية في كتابات العرب القدماء، منها ما لم يتوصلوا إليه الدارسين الغربيين بسبب قلة الاهتمام بتدوينها، فضلاً عن أن الاهتمام كان منصباً على تدوين التراجم، كما أن السيرة الذاتية لم تعرف بهذا المسمى في القدم مما أدى إلى صعوبة الوصول إلى الكثير منها، فقد حفظت لنا كتب التراجم شيئاً من قطع السيرة الذاتية كما في معجم الأدباء لياقوت الحموي الذي يورد فيه السيرة الذاتية لعلي ابن زيد البيهقي وغيرها، أما الذي تم التوصل إليه سواء عن طريق التراجم والسير أو الأجناس الأخرى القريبة من السيرة الذاتية، مثل المنقذ من الظلال لأبي حامد الغزالي، والاعتبار لأسامة بن منقذ، وعمارة اليمني، والنكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية وغير ذلك من الكتب والرسائل، فقد أصبحت أثر يقتفى به في كتابات السير القديمة والحديثة، حيث جاءت شاملة لسير أصحابها حيث اختلف الكثير من العلماء حول تصنيفها ما بين سير ذاتية، ومذكرات ويوميات واعترافات ومع هذا التداخل الكبير فيها إلا أنها أقرب لفن السيرة الذاتية. لقد شكلت هذه السير تصوير لمجتمع الحضارة العربية فكانت صورة عاكسة للمجتمع العربي.

إن اهتمام مؤلفين الغرب بالسيرة الذاتية العربية، وتسجيلهم لها في كتاب ترجمة النفس «السيرة الذاتية في الأدب العربي» وهذا الجهد الكبير الذي بذلوه لتصحيح المفاهيم الغربية المغلوطة عن السيرة الذاتية العربية، هو ناتج من القراءات التي تستند على خلفيات هذه السيرة المرجعية والفكرية والجمالية؛ حيث وجِدَ أن هذه السير هي أرضيات تأسست عليها كتابات السير الذاتية حول العالم، فكانت النتيجة أن خرجت عن هذه الرؤية ثقافة ومنتوجاً تاريخياً يشهد للسيرة الذاتية العربية على مر العصور.

المراجع

١- آفاق تلقي أدب السيرة الذاتية: ١٩/ ٧/ ٢٠٠٧ في
7666WWW.diwanalarab.com/spip.php?articlc

٢- الرباعي عبد القادر، تحولات النقد الثقافي، عمان، دار جرير، ط١، ٢٠١٧م

٣- الغذامي عبد الله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص: ٧٦.

٤- الشاوي عبد القادر الكتابة والوجود السيرة الذاتية في المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.

٥- الغامدي صالح، كتابة الذات، الدار البيضاء – المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٣م.

٦- بركة ناصر، أدبية السيرة الذاتية في العصر الحديث، اطروحة دكتوراه، إشراف: محمد منصوري، ٢٠١٣م.

٧- بروكميير جينز، دونال كربو، السرد والهوية «دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة»، تر: عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م.

٨- راينولدز دوايت ف.، ترجمة النفس «السيرة الذاتية في الأدب العربي، تر: سعيد الغانمي، أبوظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠٠٩.

٩- عباس إحسان، فن السيرة، بيروت– لبنان، دار الثقافة، ط٢، ١٩٠٠.

١٠- عبد الدايم يحي إبراهيم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٢.

١١- عبيد محمد صابر، السيرة الذاتية الشعرية، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠١٧.

١٢- فهمي ماهر حسن، السيرة تاريخ وفن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص: ٢٢٩.

١٣- كيليطو عبد الفتاح، المقامات السرد والأنساق الثقافية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، ط١، ٢٠٠١م.

١٤- لوجون فيليب، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، تر: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص: ٧٦.

١٥- ماي جورج السيرة الذاتية، تعريب: عبد الله صولة ومحمد القاضي، بيت الحكمة، مكتبة الأدب المغربي، ١٩٩٢، ط١، ٢٠١٧م.

١٦- ميش جورج، تاريخ السيرة الذاتية، د. ت، ج٢.

١٧- هواري عبد العاطي إبراهيم، لغة التهميش، الشارقة، دار الثقافة والإعلام، ط١، ٢٠٠م.

He concept of the Western biography and its effect on westerners who receiving an Arabic CV A cultural approach in the book Self Translation Biography in the Arabic achievement edited by Duet Reynolds
Saeed Al-Ghanmi translation

Abstract

This study is a result of the cultural, literary and cultural openness of the Arab literature on Arabic literature on the literature of Arabic literature. The society produces a wide culture and creates symbols based on the existence of close relations between the mental images and different practices recorded by memory as a method of expression and transfer of knowledge Culture and dominant contexts contribute to the movement of taste and creativity, where this cultural study of one of the important books translated into the literature of Arabic biography, a book: self translation «Biography in modern Arabic literature» Edit Dwight Ra And the translation of Saeed Al-Ghanmi, where we discussed in this study the book explaining and analysis of the cultural aspects of the correct thought about the Arab biography, and the discovery of the beginnings of the time of biography in the Arabic literature, and show their belonging to the intellectual and cultural format is an extension of the course of evolutionary evolution of the overall life, Also, research on the extent to which biographies are related to influential contexts may at first appear to be different, but they are both homogeneous and intertwined.

Hence, consideration of the Western biographies of Arab biographies requires consideration of their intellectual contexts and cultural structures, consideration of the recipient's status, readiness to accept the texts, and attention to an evolutionary desire for the field of monetary mobility influenced by the cultural and cognitive transformations of modern times; The extent of awareness of the interaction between the creator and the text and the reader.

صورة النبي محمد (ﷺ) في كتاب المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو»

عادل علي محمد الصيعري

مشرف تربو ي في اللغة العربية في وزارة التربية والتعليم بسلطنة عمان

ملخص

إن كتابة السيرة النبوية لها حصاد كبير في المنجز العربي والغربي على حد سواء، وستظل هذه السيرة مجالا خصبا لمزيد من الأبحاث والمقاربات.

إن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وصحة نبوته وإثباتها عند المستشرقين تختلف أحيانا وتتفق أحيانا أخرى مع الرؤية الإسلامية، وليس معنى اختلافها من قبل بعض المستشرقين الذين ينكرون صحة نبوته نقصًا في شخصيته -صلى الله عليه وسلم- كما أن اتفاقهم ودعمهم لصحة نبوته وعظمة شخصيته ليست دليلا على إيماننا به، فليس لدينا ذرة شك في نبوته -صلى الله عليه وسلم- فيكفينا شرفا قول الله تعالى فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[2]. ولكتاب السير المسلمين القدامى والمحدثين صورة ورؤية أخرى للرسول -صلى الله عليه وسلم- من خلال كتاباتهم.

كلمات مفتاحية

النبي، المستشرقون، النبوة، السيرة، الرسول.

(١) سورة القلم الآية رقم ٤.

(٢) سورة الشرح الآية رقم٤.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آ له وصحبه أجمعين.

إنه ليشرفني ويسعدني أن أتقدم بالمشاركة في المؤتمر الدولي الثالث بعنوان «المنجز العربي اللغوي والأدبي في الدراسات الأجنبية»، وقد أحببت أن يكون موضوع مشاركتي في هذا المؤتمر عن كيف كانت صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو»؟ وكيف رسم المستشرق صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-؟ في كتابه المترجم والموسوم بـ «نظرة جديدة في سيرة رسول الله»، والذي قدم فيه نظرة جديدة في سيرة رسول الله ليعرف العالم أجمع بهذا الرسول العظيم في أسلوب قصصي روائي شيق.

تعتبر السيرة النبوية من أهم وأدق مجالات الفكر والتاريخ الإسلامي، وهي تشمل حياة النبي محمد-صلى الله عليه وسلم- من المولد حتى الوفاة، وكان القدامى يطلقون على علم التاريخ اسم «علم السير والأخبار»، واليوم نجد بعض الباحثين يرى السيرة النبوية لصيقة بالأدب والقصص، ويعتبرونها نوعا من أنواع الأدب العربي، «فهذا رافن (W. Raven) في مقال له بدائرة المعارف الإسلامية الجديدة يقول معرفا السيرة بأنها: إحدى أجناس الأدب العربي الناشئ»[1]، وكذلك تذهب حياة عمامو على إطلاق مصطلح «أدب عربي» على السيرة النبوية بقولها: «يختلف أدب السيرة عن الحديث والتفسير رغم اختلاطه بهما، فقد استغرقت نشأة هذا الأدب وقتا طويلا ليصبح علما مستقلا قائما بذاته»[2].

لقد تناول الكثير من الباحثين في الشرق والغرب حياة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالتأليف والتصنيف، وكتبت في سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- آلاف الكتب وبلغات شتى ومن وجهات نظر متقاطعة عدائية أحيانا ومنصفة أحيانا أخرى، وقد كان للمترجمين العرب والمسلمين دور كبير في تعريب وإظهار هذه الكتب.

من أبرز الذين تناولوا سيرة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- المستشرق والوزير الروماني السابق «كونستانس جيورجيو» وزير خارجية رومانيا السابق المولود عام ١٩١٦م، وهو من أنصف المستشرقين المتعاطفين مع الحضارة العربية الإسلامية صاحب كتاب «نظرة جديدة في سيرة رسول الله»، والذي أراد من خلاله أن يعرف العالم أجمع بهذا الرسول العظيم مستخدما أسلوب القصص الروائي الشيق في عرض أحداث السيرة النبوية مقدما نظرة جديدة في سيرة رسول الله باللغة الفرنسية، وقد قام الدكتور «محمد التونجي» بترجمة هذا الكتاب «نظرة جديدة في سيرة رسول الله» وتقع هذه الترجمة في ثلاثمائة واثنتين وتسعين صفحة، وطبعت في الدار العربية للموسوعات ببيروت سنة ١٩٨٣م.

إن دراسة صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وتطورها مسألة جديرة بالبحث باعتبارها إنتاجا فكريا تبحث في صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في مخيال كتاب السير المسلمين القدامى والمحدثين ومخيال المستشرقين الذين كتبوا عنه، وتكمن إشكالية هذا المبحث في كيف كانت صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو»؟ وهل تأثرت هذه الصورة بالثقافة العربية الإسلامية؟.

---

(١) بزاينية، حسن. كتابة **السيرة النبوية لدى العرب المحدثين**: اتجاهاتها ووظائفها. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٤م.

(٢) حياة عمامو. **السيرة النبوية / مناهج، ونصوص وشروح**، ط٢٠١٤،١م تونس: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٢

وسأتناول في هذا المبحث المحاور التالية:

تعريف النبي لغة واصطلاحا.

- تعريف الاستشراق لغة واصطلاحا.
- صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السير المسلمين القدامى والمحدثين.
- صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرقين.
- صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو».

المبحث الأول: تعريف النبوة لغة واصطلاحا

النبوة من القضايا الأساسية في كل الأديان؛ لأنها أصل من الأصول التي يقوم عليها الإيمان الكامل، ولا يتحقق الإيمان الكامل إلا بالاعتراف بالنبوة، والنبوة تشريف وتكليف ومنزلة كبرى وفضل عظيم يهبه الله عز وجل لمن ارتضاه من عباده، قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩﴾[1]، فهي إنعام من الله -عز وجل- واصطفاء لمن يشاء من عباده قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ۘ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ۗ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِندَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾[2].

أ- تعريف النبي لغة

النبي في اللغة مشتقة من النبأ بمعنى الخبر، قال تعالى: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[3] وإنما سمي النبي نبيا لأنه منبئ أي مخبر من الله عز وجل بما يوحيه الله إليه من أمره وشرعه، وقيل النبي مشتق من النبوة وهي الشرف أي: المكان العالي و المرتفع من الأرض[4]، فالربط بين لفظ النبي والمعنى اللغوي واضح وذلك لأن النبي ذو رفعة عند الله تعالى في الدنيا والآخرة. وذو شرف وسؤدد في قومه، وهو منبأ من الله تعالى بأمره الديني الشرعي الذي يهتدي به العباد في الدنيا والآخرة.

ب- تعريف النبي في الاصطلاح

إنسان حر ذكر سليم من طبع منفر أوحى الله إليه بشرع ليعمل به واصطفاه الله لإنذار قومه برسالة سابقة ليذكرهم ما نسوه وليبطل ما ابتدعوه؛ فيكون بذلك كل رسول نبيا وليس كل نبي رسولا[5]. إن مفهوم النبوة واضح وجلي في الإسلام بخلاف ما هو كائن في كثير من الأديان التي نسبت إلى النبوة عظائم الأمور وكبائر المهلكات.

---

(١) سورة مريم الآية ٥٨

(٢) سورة الأنعام الآية ١٢٤

(٣) سورة الحجر الآية ٤٩

(٤) **لسان العرب** لابن منظور، الجزء ٧، مادة نبأ.

(٥) محمد أحمد السفاريني الحنبلي. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**. المجلد الأول، ص ٧٢.

المبحث الثاني: تعريف الاستشراق لغة واصطلاحا

أ- تعريف الاستشراق لغة.

فالاستشراق لغة: مأخوذ من (شرق) يقال: شرقت الشمس إذا طلعت وهي تعني مشرق الشمس[١]، والشرق خلاف الغرب، والشروق كالطلوع، وشرق يشرق شروقا، ويقال لكل شيء طلع من قبل المشرق.[٢]

والتشريق: الأخذ من ناحية المشرق، يقال: شتان بين مشرق ومغرب. وشرقوا: ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق. وكل ما طلع من المشرق فقد شرق[٣]، فالشرق يرمز إلى ذلك الحيز المكاني من الكون وهو الشرق.

ب- تعريف الاستشراق اصطلاحا

الاستشراق اصطلاحا: هو اتجاه فكري يعنى بدراسة الإسلام والمسلمين، ويشمل ذلك كل ما يصدر من الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة والسنة والشريعة والتاريخ وغيرها من مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى.[٤]

ويقال إن المقصود به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.[٥]

ويعرف لنا الدكتور جابر قميحة أن المراد من الاستشراق «ما يقوم به الغربيون من دراسة لتاريخ الشرق وأممه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره.[٦]

ويلخص لنا صالح حسن الأشرف الاستشراق بقوله: «هو ذلك الفكر الذي اعتنى بدراسة علوم الشرق الإسلامي بشتى أنواعها المختلفة.»[٧]

---

(١) ينظر: **مختار الصحاح** (١٦٤/١) بتصرف.

(٢) ينظر: كتاب العين (٣٨/٥)، ولسان العرب (١٧٣/١٠)، وتاج العروس (٢٥/ ٤٩٣).

(٣) ينظر: **لسان العرب** (١٧٤/١٠).

(٤) ينظر: محمد بن سعيد السرحاني. **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم** ص ٢.

(٦) ينظر: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** (٦٨٧/٢)، **والمستشرقون والسنة** (٩/١) بتصرف

(٧) جابر قميحة. **آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص ١٥

(٨) صالح حسن الأشرف. **الاستشرق مفهومه وآثاره**. المملكة العربية السعودية: كلية الشريعة، قسم الثقافة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، العام الجامعي ١٤٣٧- ١٤٣٨هـ - ص ١٣

المبحث الثالث

صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السير المسلمين القدامى والمحدثين

أ- صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السير المسلمين القدامى

إذا نظرنا في ما كتبه علماء السيرة النبوية القدامى الذين ساهموا بشكل كبير في تصنيف مؤلفات السيرة النبوية التي وصلت إلينا وهم يخطون بأقلامهم أحداثها وتفاصيلها نلحظ أن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السيرة المسلمين القدامى صورة مركزية أساسها النبوة ونزول الوحي ؛ عليه فالمسلم لا يؤمن حتى يشهد أن محمدا عبد الله ورسوله وأن الوحي نزل عليه وأنه لا نبي بعده وأن محبته واجبه تتضمن التصديق بكل ما أخبر وطاعته في كل ما أمر، فهو نبي للإنس والجن ليعيدهم إلى توحيد الله وعبادته، وفي اتباع سنته نجاة لهم في الدنيا والآخرة. فباب النبوة ليس مفتوحا لأي أحد مهما علا شأنه بل هي اصطفاء يختص الله به من يشاء من عبادة لإبلاغ تعاليمه للناس.

لقد رسمت صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في نفوس كتاب السير القدامى على أنه المثل الأعلى والأسوة الحسنة في الفضائل والأخلاق والخصال الشريفة فهو السراج المنير بالإضافة إلى أنه خاتم الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾[1] ففي اتباع سنته النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة.

ومع ذلك فإن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند علماء السيرة النبوية القدامى قد استسلمت تمام الاستسلام للمعجزة الغيبية باعتبارها إبهارا، ونسيت أن هذا الإبهار آني ولحظي، ونسيت أن معجزة النبي الحقيقية تكمن في القرآن الكريم فأغلب مراجع السيرة النبوية تركز على المعجزة الحسية، وذلك بحشد الكثير من الروايات التي لا أصل لها والقصص الإسرائيلي بهدف تضخيم الصورة النبوية ورفعها عن حدود البشرية والقرآن الكريم حدد لنا بمعيار الدقة بشرية الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم-، فقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾[3]، فنرى أن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند هؤلاء الكتاب قد انطلقت وتشكلت وفي ذهنهم المعجزة الحسية التي تعاملوا معها من خلال ما هو أشد غرابة وليس من خلال ما ثبت سندا ومتنا معتقدين أن الإغراق في رواية الخوارق يزين صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- ويزين السيرة النبوية ويكسبها بهاء دون أن يفطنوا أنهم بهذا العمل يضرون صورة الرسول -صلى الله عليه وسلم- أكثر من أن يخدموها. من خلال الاستقراء في التدوين الأول للسيرة النبوية عند موسى بن عقبة والزهري وابن إسحاق والواقدي وابن سعد وابن هشام والطبري وغيرهم نجد أن كل هذه الحلقات من

(١) سورة الأحزاب الآية ٢١

(٢) سورة الكهف الآية ١١٠

(٣) سورة الإسراء الآية ٩٣

التأليف في السيرة النبوية قد ركزت وصورت الرسول -صلى الله عليه وسلم- على أنه مقاتل أكثر من أي شيء آخر ودليل ذلك أن معظم كتب السيرة لدى المتقدمين تدور حول الغزوات وكأنها لب السيرة مع إغفال الجانب الاجتماعي والروحي والأخلاقي.

ب- صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السير المحدثين

كيف ينظر كتاب السيرة المحدثون إلى صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-؟ إن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السيرة المحدثين صورة تعتبر الرسول -صلى الله عليه وسلم- نموذجا للإنسان الكامل الذي اصطفاه الله عز وجل ليكون قدوة للإنسانية وحلا لكل مشكلاتهم وشواغلهم الحديثة، والمعاصرة وينظرون إلى النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وسيرته العطرة على أنها النجاة والغاية والهدف الذي علينا التمسك به لتجاوز أزمة الحاضر و«سجن الحاضر» إن صح التعبير وفي اتباعه -صلى الله عليه وسلم- الحل لكل مشاكل البشر الإنسانية والحضارية ويؤكد هذه الرؤية أبو الحسن الندوي الذي يرى النجاة والخلاص في التمسك بسيرة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وأن الأمة اليوم بحاجة إلى منقذ ولا منقذ لها ولا سعادة إلا باتباع سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيقول: «رأى أفراد البشر والهيئات البشرية كخامات لم تحط بصانع حاذق، ينتفع بها في هيكل الحضارة، وكألواح الخشب لم تسعد بنجار يركب منها سفينة تشق بحر الحياة»[١].ويتمثل الشيخ مصطفى السباعي نفس الفكرة في كتابه «السيرة النبوية دروس وعبر»[٢]، فنراه في كتابته للسيرة النبوية يغرق في ذكر الدروس والعظات أكثر من ذكر الأحداث والوقائع التاريخية للسيرة النبوية، فالكتاب المحدثون في السيرة النبوية دائما يشيرون للحاضر ويحيلون عليه ويرون في صورة الرسول -صلى الله عليه وسلم- علاجًا لأوضاع المسلمين الحاضرة وإشكالاتهم المستعصية، وتتجلى هذه الرؤية عند الشيخ محمد الغزالي صاحب كتاب «فقه السيرة» عندما قال في مقدمة كتابه «فقه السيرة»: «ثم إنني أكتب وأمام عيني مناظر قائمة من تأخر المسلمين العاطفي والفكري، فلا عجب إذ قصصت وقائع السيرة بأسلوب يومئ من قرب أو بعد إلى حاضرنا المؤسف»[3]، إذن ليست صورة الرسول -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السيرة المحدثين إلا سند وحبل يتمسكون به ويستقون منه النصرة والعون لحاضرهم المأزوم بالمحن. ويلح الأستاذ فتح الله كولن في مقدمة كتابه «النور الخالد: محمد -صلى الله عليه وسلم- مفخرة الإنسانية» على أن حاضر العالم الإسلامي ومستقبله لا يتحقق إلا بتمثل حقيقي وصحيح لمختلف جوانب السيرة النبوية، فيقول: «إن تسليط الأضواء على شخصية الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- السامية، وشرحها وبيانها، ثم تقديمها كمنقذ للبشرية، وكإكسير للمشاكل المستعصية على الحل وللأمراض غير القابلة للشفاء، وإظهار هذه الشخصية السامقة وسيرتها بما هي أهل له كان رغبة ملحة لدي – كما هي عند كثيرين – وهاجسا من هواجس فكري ومشاعري، وموضوعا مهما من

(١) أبو الحسن علي الحسني الندوي. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. الكويت: مطبعة الفيصل الإسلامية, ط ٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص ١١٥

(٢) مصطفى السباعي. **السيرة النبوية، دروس وعبر**. بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٩، ١٩٨٦م

(٣) محمد الغزالي، **فقه السيرة**، مصر: دار الكتب الحديثة، ط١٩٦٥، ٦م

المواضيع التي لا سبيل للوقوف أمام سحرها وجاذبيتها أو الفكاك منها.»[1] فالسيرة النبوية واتباع صاحبها -صلى الله عليه وسلم- هي المنهاج الأكمل والحل الأمثل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند كتاب السيرة المحدثين تتمثل في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[2] فالانقياد لتعاليمه والتأسي بسنته والاحتكام لأمرة هو الحل لكل مشاكل الحاضر والمستقبل في نظر كتاب السيرة المحدثين.

المبحث الرابع

صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرقين

هل كان محمد صادقا في قوله إنه رسول الله؟ وهل القرآن كلام الله حقا؟ وما طبيعة الوحي؟

هذه أسئلة حاول المستشرقون الإجابة عليها فيما يتعلق بنبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- من خلال بعض الأسماء المشهورة في عالم الاستشراق وإن المتتبع لصورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند الكثير من المستشرقين من خلال مؤلفاتهم عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- يجد أن رؤيتهم لنبوته قد تطورت وتنوعت بين مادح وطاعن عن سوء فهم أو سوء قصد بدوافع أيديولوجية انطوت على تعصب ديني وعنصري أدى إلى إفراغ النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- من أهم صفاته وهي صفة النبوة يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[3] ويركزون على الجانب السياسي والعبقري وغيرها .

إن الرؤية الاستشراقية العامة تجاه النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في الأساس رؤية عدائية وسلبية وغير مخلصة ولا نزيهة معبرة عن موقف إيديولوجي اتخذ الإسلام وكتابه ورسوله عدوا للحضارة الغربية المسيحية فأغلب المستشرقين حينما يكتبون عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- فإنهم لا يكتبون ليثبتوا الحقيقة وإنما يكتبون لإثبات أشياء آمنوا بها سلفا متجاهلين المصدر الغيبي لرسالة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وحقيقة الوحي الذي تقوم عليه الرسالة فالمستشرقون عموما كانوا ينظرون إلى نبوته «نظرة عادية مجردة من الصوت الإلهي، وما ذلك إلا من قبيل التعصب الديني المبني على عداء سياسي، إنهم ينكرون أن يكون محمد ذا نبوة صحيحة، بينما هم يقرون بهذه النبوة نفسها لجميع أنبياء إسرائيل»[4] ومن الأسماء المشهورة في عالم الاستشراق

---

(١) محمد فتح الله كولن. **النور الخالد: محمد صلى الله عليه وسلم مفخرة الإنسانية**. القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ط ١١، ٢٠١٦م

(٢) سورة النساء الآية ٦٥

(٣) سورة الرعد الآية ٤٣

(٤) شوقي أبو خليل. **الإسلام في قفص الاتهام**. سوريا: دار الفكر، ط٥، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ١٩

الذين ينكرون صحة النبوة ويثيرون الشبهات والتشكيكات حولها «وليام مونتغمري وات» (W. M. Watt) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة لندن، وهو من أحدث الذين كتبوا في السيرة النبوية من المستشرقين في كتابه: (محمد بمكة) و (محمد بالمدينة) والمستشرق «كارل بروكلمان» (Car Brokelmann) الذي كتب (تاريخ الشعوب الإسلامية) والمستشرق «يوليوس فلهاوزن» (Julius wellhausen) الذي كتب (تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية) والمستشرق «أجناس جولد تسيهر» Ignaz (Goldziher) الذي كتب (العقيدة والشريعة في الإسلام).

١- «وليام مونتغمري وات»

المستشرق وات يهدم فكرة النبوة وينظر إلى نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- على أنها نوع من التخيل الخلاق والنشاط الذهني Creative Imagination ومن إبداع عقله وليست اصطفاء من الله سبحانه وتعالى لمحمد -صلى الله عليه وسلم- كما استبعد روايات رؤية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لجبريل عليه السلام فشكك في أمر الوحي «فالقول بأن محمدا صادقا لا يعني بأن القرآن وحي وأنه من صنع الله إذ يمكن أن نعتقد بدون تناقض أن محمدا كان مقتنعا بأن الوحي ينزل عليه من الله وأن نؤمن في نفس الوقت بأنه كان مخطأ»[١] ليهدم بذلك فكرة النبوة ويثبت تأثر النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بأفكار ورقة بن نوفل الذي اعتنق المسيحية وأن نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- ماهي إلا مجرد تلفيقات يهودية ومسيحية حيث يذكر «لقد وقعت خديجة تحت تأثير ورقة بالتأكيد» Certainly «ولا شك أن محمدا أخذ من حماسته وآرائه»[٢] فنجده يتحدث عن تأثر الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالديانات السابقة مثل توجهه -صلى الله عليه وسلم- نحو القدس للصلاة وصيام عاشورا وتحليل طعام أهل الكتاب وزواج الكتابيات مستخدما ذلك كدليل على عدم نبوته وفق منهجية خاطئة درست الأديان السماوية السابقة كأديان منفصلة عن بعضها البعض لا يربط بينها رابط.

٢- «كارل بروكلمان»

من الأسماء المشهورة في عالم الاستشراق «كارل بروكلمان» الذي يتبع نفس منهجية «وليام مونتغمري وات» ويتفق معه في الرؤى حول صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- فينظر إلى نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- نظرة قاصرة على أنها أوهام تخيلها محمد -صلى الله عليه وسلم- مجردة من بعدها الديني متحدثا عن تأثر النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بالمسيحية واليهودية «بل إنه ليضيف إليهما الآرامية والفارسية والبابلية»[٣] ويؤكد ذلك بقوله:

(١) عبدالله محمد الأمين النعيم. **الاستشراق في السيرة النبوية**. القاهرة: ط١، ١٤٧١هـ- ١٩٩٧م ص ٣٩، ٤٠

(٢) عبدالله محمد الأمين النعيم. **الاستشراق في السيرة النبوية**. القاهرة: ط١، ١٤٧١هـ- ١٩٩٧م ص ٣٨

(٣) عبدالله محمد الأمين النعيم. **الاستشراق في السيرة النبوية**. القاهرة: ط١، ١٤٧١هـ- ١٩٩٧م ص ٤٩

«ليس من إبداعه الخاص إلا إلى حد صغير، فقد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية، فكيفه محمد تكيفا بارعا وفقا لحاجات شعبه الدينية»[1] هادما بذلك فكرة النبوة وجاعلا العامل الاقتصادي هو المبرر والمحرك الأول لادعائه فكرة النبوة.

٣- «يوليوس فلهاوزن»

ومن الأسماء المشهورة في عالم الاستشراق «يوليوس فلهاوزن» الذي ينظر إلى صورة النبوة على أنها نبوة تابعة ومقلدة لليهودية معتبرا القرآن الكريم من تأليف محمد -صلى الله عليه وسلم- مسلطا الأضواء على العامل السياسي وأن الهدف الأساسي هو الوصول إلى سدة الحكم مستبعدا بذلك نبوته -صلى الله عليه وسلم-.

٤- «أجناس جولد تسيهر»

ومن أعمدة المستشرقين «جولد تسيهر» الذي ينظر إلى صورة النبوة على أنها ليست نبوة من عند الله وإنما هي شعور داخلي تكون وتشكل إلى أن وصل إلى درجة أقناع نفسه بأنه صاحب رسالة فقال: «لقد تأثر بهذه الأفكار تأثرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه. كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا فأصبح - بإخلاص - على يقين بأنه رسول، وأنه مصطفى من السماء.»[2] مرجحا «أن محمدا كان بلا شك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي»[3] متهما محمدا بأنه ألف القرآن واستفاد من اليهودية والنصرانية والمجوسية والوثنية في تقديم التعاليم الإسلامية فذكر: «بأن محمدا انتخب تعاليم الإسلام من الديانات السائدة في عصره، اليهودية، والنصرانية، والمجوسية، والوثنية، بعد تهذيب وصقل»[4]

إن مشكل المنجز الاستشراقي في حقل السيرة النبوية وبالتحديد في صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند «وات» «وبروكلمان» «وفلهاوزن» و «أجناس جولد تسيهر» وغيرهم أنهم لم يتجردوا من عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم وأيديولوجيتهم بل قائم على أساس دحض النبوة وعدم احترام المصدر الغيبي لرسالة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وحقيقة الوحي وعالمية الدعوة المحمدية في أنه نبي مرسل من قبل رب العالمين إلى الناس أجمعين. ويؤكد هذا الرأي النتيجة التي توصلت إليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج في مقدمة كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية «وهي أن معظم المستشرقين يذهبون إلى «أن محمدا نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الإصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين».[5]

---

(١) عبدالله محمد الأمين النعيم. **الاستشراق في السيرة النبوية**. القاهرة: ط١، ١٤٧١هـ- ١٩٩٧م ص ٤٩

(٢) اجناس، جولد تسيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. نقله إلى العربية: علي حسن عبدالقادر، مصر: مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة، ط٢، ٢٠٠٩م ص ١٣

(٣) اجناس، جولد تسيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. نقله إلى العربية: علي حسن عبدالقادر، مصر: مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة، ط٢، ٢٠٠٩م ص ١٣

(٤) اجناس، جولد تسيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. نقله إلى العربية: علي حسن عبدالقادر، مصر: مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة، ط٢، ٢٠٠٩م ص ٢٤

(٥) **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية** ج٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص ١٠

نخلص من كل أقوال المستشرقين السابقة أنهم لا يفقهون حقيقة النبوة والوحي والعلاقة التي تربط بينهما فيشككون في صحة نبوته -عليه الصلاة والسلام- وإرساله من قبل الله تعالى للعالمين.

المبحث الخامس

صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- عند المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو»

عكف الكثير من المستشرقين وعلماء الغرب على دراسة السيرة النبوية دراسة مستفيضة فكان منهم المنصف ومنهم المغرض الحاقد لذلك نحن بحاجة إلى معرفة ودراسة ما صنفه المستشرقون حول سيرة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لنبرز ما فيها من حق «ولن يزري بالحق أن تسمعه من المشركين»[1] فالحق أحق أن يتبع والفضل ما شهدت به الأعداء ففي شهاداتهم تأكيد لقناعة المؤمنين ومادة للفخر والسرور.

إن بعض الدراسات الاستشراقية لا تخلو من الجوانب الإيجابية ومن الإنصاف والموضوعية والتأثر بالحضارة العربية الإسلامية ونحن نعترف للكثير منهم بما أنجزوه في إحياء التراث الفكري والحضاري العربي الإسلامي ومن هذه الدراسات دراسة «كونستانس جيورجيو» الموسومة بـ «نظرة جديدة في سيرة رسول الله» والتي تخص السيرة النبوية مع ما فيها من عيوب «ومن خداع الآمال أن أنتظر من أحد المستشرقين بحثا مبرءا عن العيوب.»[2]

كيف ينظر المستشرق الروماني «كونستانس جيورجيو» إلى نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-؟ يعزو «كونستانس جيورجيو» نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- إلى أنها اصطفاء من الله تعالى لحبيبه ورسوله لأداء رسالته فيقول: «ويجيب الله على قلق محمد -صلى الله عليه وسلم-، فيقول له: كنت مضطربا، وتظن أن إلهك بعد أن اختارك حبيبا له قلاك وعافك، ولم يعد يريدك رسولا له. والواقع فإن مثل هذا غير وارد أصلا، فلن يتركك الله لأنك حبيبه ورسوله.»[3] ويشير «كونستانس جيورجيو» إلى نبوة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- من خلال طفولته التي كانت تعد مرحلة إعداد من الله تعالى لتلقي النبوة فيقول: «تشير الدلائل ، عن وضع حياته في أيام طفولته، إلى أنها كانت السبب في استعداد محمد -صلى الله عليه وسلم- لتقبل النبوة في حينها.»[4] إن نظرة «كونستانس جيورجيو «إلى نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- لم تكن نظرة متحيزة مجردة من بعدها الديني كما ذهب إلى ذلك كثير من المستشرقين بل هي نظرة دينية وثيقة الصلة بإصلاح كثير من الجوانب الاجتماعية والاقتصادية وغيرها فيقول: «ويصادف المرء غير المتحيز أمورا في رسالة محمد -صلى الله عليه وسلم- تسترعي الانتباه. من ذلك أن رسالة محمد -صلى الله عليه وسلم- لم تكن دينية فقط، بل كانت إلى جانب ذلك اجتماعية اقتصادية.»[5] إن من يقرأ أطروحات «كونستانس

(1) ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، **عيون الأخبار**، ترجمة، تحقيق. محمد الإسكندراني، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤) مجلد ١، ص ٤٢

(2) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ط5 مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر ١٩٩٦م ص ٣

(3) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ٦٨

(4) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ١٤

(5) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ٧٠

جيورجيو» في مبحث النبوة يجد أنه لم يستبعد رؤية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لجبريل ولم يتشكك في أمر الوحي كما ذهب الكثير من المستشرقين بل أكد رؤية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لجبريل عليه السلام بالعين والسماع شفاهة وبذلك يكون قد أثبت أن النبوة اصطفاء من الله تعالى وأن القرآن وحي نزل عليه من الله سبحانه وتعالى بواسطة جبريل عليه السلام معتمدا في ذلك على الرواية والأحاديث الدينية فيقول: «ونحن إن لم نقبل هذه الرواية، فلن نستطيع فهم تاريخ العرب في صدر الإسلام، ولا أن نكتب عنه.»[١] إن الحضور المكثف لكلمة «النبي» في عناوين كتاب «كونستانس جيورجيو» ينبئ عن إثبات النبوة للرسول -صلى الله عليه وسلم- فمن هذه العناوين «زوجات النبي» و «خطة قريش لحرب النبي» و «تصميم النبي على أداء العمرة» و «وفاة النبي».

إن محصلة النتيجة التي نخرج بها لصورة النبوة عند «كونستانس جيورجيو» هي أن وظيفة النبوة الأساسية تكمن في نبوته وأن هذه النبوة تتمه لدين إبراهيم عليه السلام فيقول: «وهكذا فإن دين محمد -صلى الله عليه وسلم- مرتبط بملة إبراهيم، ليكون صلة الوصل مع اليهود والنصارى. وهذا ما دعا محمدا -صلى الله عليه وسلم- منذ بدء رسالته إلى عدم التعرض للأديان السماوية التوحيدية، في حين أنه كان يدعوهم إلى قبول الإسلام دينا.»[٢] بل ويذهب إلى أبعد من ذلك مدافعا عن نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- بقوله: «واليهود والنصارى غير محقين عندما يدعون أن ديانتهم اختارها الله لهم، وعلى سائر الأمم أن تدين بها.»[٣]

إن صورة النبوة عند «كونستانس جيورجيو» هي نفسها الصورة عند العرب المسلمين في أن النبوة اصطفاء من الله تعالى لرسوله وبذلك تعكس هذه الصورة مدى اطلاع «كونستانس جيورجيو» على التاريخ الإسلامي وتأثره بالثقافة العربية الإسلامية واعترافه بالنبوة كأساس في رسالته -صلى الله عليه وسلم- ومعجبا بهذا الدين وبشخصية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- ومادحا النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في ثنايا كتابه بقوله: «وهكذا مات محمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، أعظم رجال الدنيا قاطبة.»[٤]

إن هذا المستشرق المنصف لم يمنعه عدم إسلامه من الشهادة بالحق والإقرار بنبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- ورسالته فهو في نظر الكثيرين شجاع في قول الحق في حين حاد عن ذلك أغلب المستشرقين الذين درسوا سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وفي قرارة أنفسهم التعصب وعدم الإيمان بالغيب أو عدم الإيمان بالرسالة التي أعقبت النصرانية. وهكذا فان أكثر المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر الوحي ولا عن النبوة التي اصطفاه الله بها عن سائر البشر. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[٥]

---

(١) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ١٧

(٢) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ٧١

(٣) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ١٦، ١٧

(٤) كونستانس جيورجيو **نظرة جديدة في سيرة رسول الله** تعريب محمد التونجي لبنان: ط ١، ١٩٨٣م ص ٣٨٧

(٥) سورة الجمعة الآية رقم ٢

المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين. **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٢. أبو خليل، شوقي. **الإسلام في قفص الاتهام**. دار الفكر، سوريا، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٢م.
٣. اجناس، جولد تسيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. نقله إلى العربية: علي حسن عبدالقادر، مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة، مصر، ط٢، ٢٠٠٩م.
٤. الأشرف، صالح حسن. **الاستشراق مفهومه وآثاره**. جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية كلية الشريعة (قسم الثقافة)، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٧- ١٤٣٨هـ.
٥. بزاينية، حسن. كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين: اتجاهاتها ووظائفها. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٤م.
٦. الجهني، مانع بن حماد. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**. دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٨ هـ/ ٢٠٠٠م.
٧. جيورجيو، كونستانس. **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**. ترجمة: محمد التونجي، لبنان، ط١، ١٩٨٣م.
٨. الدينوري، ابن قتيبة. **عيون الأخبار**، ترجمة، تحقيق. محمد الإسكندراني، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.
٩. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. **مختار الصحاح**. المكتبة العصرية، بيروت، ط٥، ١٩٩٩م.
١٠. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: مجموعة محققين، طبعة الكويت، ط٢.
١١. السباعي، مصطفى. **السيرة النبوية، دروس وعبر**. المكتب الإسلامي، بيروت، ط٩، ١٩٨٦م.
١٢. السرحاني، محمد بن سعيد. **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم**. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦م.
١٣. السفاريني، محمد بن أحمد الأثري الحنبلي. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**. مؤسسة الخافقين، دمشق، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م.
١٤. عمامو، حياة. **السيرة النبوية / مناهج، ونصوص وشروح**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط٢٠١٤،١م.
١٥. الغزالي، محمد، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط١٩٩٦،٥م.
١٦. الغزالي، محمد، **فقه السيرة**. دار الكتب الحديثة، مصر، ط١٩٦٥،٦م.
١٧. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. **كتاب العين**. تحقيق: د. محمد المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

١٨. قميحة، جابر. **آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم**. رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٩. كولن، محمد فتح الله. **النور الخالد: محمد -صلى الله عليه وسلم- مفخرة الإنسانية**. دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط١١، ٢٠١٦م.

٢٠. سورة النساء الآية ٦٥

٢١. المرصفي، سعد. **المستشرقون والسنة**. مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. ط١.

٢٢. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ج٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض، ١٤٠٥ه - ١٩٨٥م.

٢٣. الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. مطبعة الفيصل الإسلامية، الكويت، ط٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٤. النعيم، عبدالله محمد الأمين. **الاستشراق في السيرة النبوية**. القاهرة، ط١، ١٤٧١هـ/ ١٩٩٧م.

Abstract

The writing of the Prophet's biography has a great outcome in both Arab and Western achievements, and this biography will remain a suitable ground for further research and approaches.

The image of the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allaah be upon him) and the correctness of his prophethood and proof of it among the orientalists differ sometimes and sometimes coincide with the Islamic vision. It is not the meaning of the difference between some orientalists who deny the truth of his prophethood and the lack of his personality peace upon him, we have no doubt in his prophecy peace be upon him, We are Greatly honored when Almighty allah says: «**And thou (standest) on an exalted standard of character»** and «**And exalted thy fame»:**

The Book of the Old and Modern Muslims has a picture and another vision of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) through their writings.

الأسس القرائيّة في كتاب
«الوصف في الشّعر العربيّ الكلاسيكيّ»
للباحثة اليابانيّة: أكيكو موتويوشي سومي

عبدالعزيز بن عبدالله الخراشيّ

أستاذ الأدب والنّقد المساعد في جامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

يعتزم البحث مقاربة أطروحة علمية (دكتوراه) بعنوان: «الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ» للباحثة اليابانية: أكيكو موتويوشي سومي، تصدّت لخمس لوحات وصفية في ديوان الشعر العربي عبر الأعصر والأقاليم بمقاربة تعتمد (الإكفراسيس)، ونظرية تداخل الفنون؛ أساسين لمشروع تأويليّ متماهٍ تدلالاً يحمّل الوظيفة الجماليّة وظائف ثقافيّة، ويصل المخيال العربيّ بالغربيّ نحو متصوَّر إنسانيّ موحَّدٍ وجودًا وتفاعلاً على حدّ ما ذهبت إليه الباحثة.

ويتجه الباحث إلى رصد المرجعيّات التي تكوّن منها متصوَّر الباحثة، وتبيُّن الأسس المعتمدة في منظورها القرائيّ، وسبْر آليّات اشتغالها، وفحْص كفايتها؛ وصولاً إلى ما يُقِرّ نجاعتها، أو ينفيها في الدرس النقديّ.

كما يتغيّا البحث ومن ورائه الباحث ترسيخَ المشترك الإنسانيّ عبر وصل المنجزين: العربيّ والغربيّ بالجذور الأولى التي تستكنّ وراء النصوص الشعريّة.

كلمات مفتاحية

الوصف في الشعر العربيّ، الإكفراسيس، نقد النقد.

• تأطير

يعتزم هذا البحث مثاقفة دراسة أجنبية تناولت المنجز الشعريّ في أطوار وأقاليم مختلفة من منظور قرائي خاصٍّ على نحوٍ يجلو فيه هذا المتصوَّر القرائي بتبيّن أسسه، واستخلاص مقوّماته التي استعانت بها الباحثة أكيكو موتويوشي سومي لإنجاز أطروحتها العلمية التي استوت كتابًا مترجمًا بين يدي هذا البحث[1].

توزّع الكتاب على خمسة فصول تواترت بين دفتي المقدمة والخاتمة بعناوين تجلّي مأتى النظر، والموضوع، والمدوّنة الشعرية؛ فكانت وفاق الموالي:

الفصل الأول: المباراة طقسًا احتفاليًا: مباراةٌ شعريةٌ جاهليةٌ في وصف الخيل بين امرئ القيس وعلقمة الفحل.

الفصل الثاني: العلاج والعزيمة: النحل وجمع العسل في قصيدتين هذليّتين.

الفصل الثالث: الواقع والحلم: الخمر والإكفراسيس في الشعر العباسيّ لدى أبي نواس والبحتريّ.

الفصل الرابع: الحَسَاسيّة والحواسّ المترافقة: جارية ابن الروميّ المغنّية.

الفصل الخامس: الشعر وفنّ البُورتريه: بورتريه مزدوج في قصيدة مدح لابن زَمْرَك.

ولئن كانت هذه الدراسة تندرج في إطار دراسات المستشرقين، بل المستعربين[2]؛ فإنه لا يفوت التنويه إلى منزلتها بين جملة الدراسات الاستشراقية التي تناولت آداب اللغة العربية، والطور التاريخيّ الذي تنتمي إليه، ومن ورائه الاتجاه الفكريّ الذي يغذو منظورها، ويمهد السبيل لها؛ إذ تعزى هذه الدراسة إلى (مدرسة شيكاغو)[3]

---

(١) "**الوصف في الشعر العربيّ الكلاسيكيّ**" للباحثة اليابانية: أكيكو موتويوشي سومي، أطروحة علميّة نالت بها درجة (الدكتوراه) من قسم لغات الشرق الأدنى وثقافاته بجامعة إنديانا (أكتوبر ٢٠٠١م)، وقد نشرتْها قبلُ فصولًا منجّمةً في مقالات، ثم أخرجتها ٢٠٠٤م في كتابٍ بعنوان: (Description in Classical Arabic Poetry)، نهد إلى ترجمته أ. د. حسن البنا عزالدين في إصدار عن مركز النشر العلمي والتأليف والترجمة في جامعة الحدود الشمالية بالمملكة العربية السعودية (١٤٣٩هـ/٢٠١٧م). ويمكن الاطلاع على سيرة الباحثة فيما قيّده المترجم، ص١٧-٢٢.

(٢) تنوّعت مفاهيم مقولة (الاستشراق) تبعًا لتنوّع المشاغل وتعاقب الأطوار وتباين الاتجاهات، وتكاد تلتقي في الأصل الأوّليّ الجهويّ؛ أي: دراسة الغربيّين لتاريخ الشرق وأممه وعلومه وآدابه وسوى ذلك من المكوّنات الحضاريّة. أما الاستعراب فهو أخصّ وأدقّ؛ حيث يُخلص الدارس الغربيّ نظره صوب الحياة العربية وحضارتها ومعتقداتها وإرثها لغةً وأدبًا وتاريخًا. ينظر: سمايلوفتش، د. أحمد. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٢١-٣٤.

وبعطف الخاص على العام عنون أ. د. عاصم حمدان علي القسم الثاني: "**المستشرقون والمستعربون**"؛ متناولاً صفحات من جهود مدارس استشراقية أو استعرابية (فرنسية، وإنجليزية، وألمانية) قاربت الأدب العربي.

ينظر: علي، أ. د. عاصم حمدان. **الأدب العربي في مدونات المستعربين**. نادي المدينة المنورة الأدبي، ط١، ١٤٤٠هـ، ص١٠٩.

(٣) ينظر: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٦. وقد عدّ إدوارد سعيد المدرسة الاستشراقية الأمريكية بوجه عام أقل تصلبًا من نظيراتها في أوروبا، وإن كانت تلتقي جميعًا في أصل جامع قائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق والغرب.

ينظر: سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة: د. محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ص٤٣-٤٧.

الاستشراقية التي تعنى بدراسة الأدب العربي والفارسي خاصة؛ ممثّلةً برائدها ياروسلاف ستيتكيفيتش[1] وزوجه سوزان[2]؛ حيث تكرّس الاهتمام بلغة النص والأنساق الفاعلة فيه والكشف عن مضمراته وطاقاته الإيحائيّة.

وقد نبذت الباحثة نظرة كثير من المستشرقين التقليديين؛ إذ قالت: «لقد نظر كثير من المستشرقين التقليديين إلى القصيدة العربية نظرة سلبية، وفشلوا في استيعابها بما هي شعر، فقد رأوها مجرد وصف، وأنها موضوعية بصورة كاملة، وخالية من المشاعر الفردية»[3].

وليس في وسع هذا البحث إجراء حوار بين مدارس الاستشراق، أو سبْر أطواره؛ لأن المتَّجَه إليه هو تلقّي غاية الباحثة «ابتكار قراءة جديدة للقصائد»[4] تجاوز بالمتصوَّر عن (الوصف في الشعر العربي) من التعبير عن صور حرفية تحاكي الأشياء إلى تشكيل استعارة تصورية[5].

إن تلقّي هذا المتصور النقدي يسلك هذا البحث في «نقد النقد»[6]، ويختطّ سبيلاً له في استخلاص النُّظُم القرائية التي تأسّس عليها التصور النقديّ من غير تماهٍ في قراءة النصوص الأدبية التي هي موضوع المدونة النقدية؛ حتى لا يشتطّ القول إلى منازعة قرائية، أو تقديم قراءة ثانية ناسخة للأولى التي هي مدار البحث، ومجال نظره.

ويسعى هذا البحث إلى الإجابة عن أسئلة ثلاثة هي:

١- ماذا اعتمدت الباحثة من مفاهيم ومصطلحات في مقاربتها المنهجية؟
٢- لماذا تأسّست مقاربتها على هذا المتصوَّر القرائيّ؟
٣- كيف تمثّلت مقاربتها القرائية الآليّات الإجرائية؟

كما يتغيّا تحقيق الأهداف الموالية:

- التعريف بدراسة (أكاديمية) تناولت الوصف في ديوان الشعر العربيّ.

---

(١) وضع أ. د. حسن البنا عزالدين تعريفًا له وإيجازًا عن أعماله صدْر ترجمته كتاب: ستيتكيفيتش، ياروسلاف. **صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي**. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، كتب مترجمة (٤)، د. ط، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٢-١٦.

(٢) يمكن الاطّلاع على تعريف موجز لها ولأبرز أعمالها فيما ألحق بكتابها "**القصيدة والسلطة: الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية**". ترجمة وتقديم: د. حسن البنا عزالدين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، العدد (١٥٢٧)، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٦٣-٣٦٤.

(٣) سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٥.

(٤) السابق، ص١٣.

(٥) ينظر: نفسه، ص١٦.

(٦) بما أنه قائم على "أساس فحص القيمة النقدية التي ينطوي عليها جهد نقدي بارز في مستويات مختلفة، ولاسيما ما يتعلق منه بالمنهج والمصطلح". عبدالجبار، أ. د. فاتن. **الخطاب النقدي في مرايا القراءة: إشكالية المنهج والمصطلح مقاربات في نقد النقد**. عمّان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، ص٧.

- الكشف عن اتجاه راسخ ممثَّلٍ بمدرسة «شيكاغو» الاستشراقية لدراسة بنية القصيدة العربية.
- إدراك النُّظُم المعرفية للمتصوَّر العام في تلقّي الشعر العربيّ.
- تبيُّن كفاية الأدوات القرائية، ومدى نجاعتها في التصدّي لشعرية الوصف.

لذا بُني معمار هذا البحث وفاق مخطَّطٍ مؤسَّسٍ على:

تأطير: (الحدود المنهجية، التعريف بالمدونة).

عرض:

١- المفاهيم والمصطلحات.
٢- الأصول المرجعية للقراءة.
٣- أسس القراءة وآلياتها الإجرائية.

تركيب: (النتائج، والتوصيات).

يلي ذلك ثبت المصادر والمراجع؛ مراعًى فيه إفراد مدوّنة هذا البحث في المصدر، ثم إيراد ما عداها في المراجع.

- **عرض**

يعتمد البحث ثلاثة محاور رئيسة لتدبّر موضوعه هي:

١- المفاهيم والمصطلحات.
٢- الأصول المرجعيّة للقراءة.
٣- أسس القراءة وآليّاتها الإجرائيّة.

١- المفاهيم والمصطلحات:

أعلنت الباحثة المفاهيم والمصطلحات في العنوان الشارح للكتاب أو في عناوين فصوله من نوع: (الوصف، الإكفراسيس، نظرية تداخل الفنون، البُورتريه) تمثّل معالم كبرى، أو مداخل لإدراك المتصوَّر القرائيّ الذي اعتزمت الباحثة إرساءه.

وسيعتمد إدراكُها منظورَ الباحثة أساسًا في بيان كل مفهوم أو مصطلح؛ تمهيدًا للتجاوب القرائيّ الحادث بفعل تملّي هذه المفاهيم والمصطلحات، وتحرّي ماهيّتها في النصوص الشعرية المختارة؛ مما يعدّ رهان الباحثة والبحث.

١-١- الوصف

تأسّس مفهوم الوصف لدى الباحثة أكيكو سومي على نحوٍ مغايرٍ لما استقرّ في متصوّر ثلّة من المستشرقين الذين قاربوه في الشعر العربي؛ حيث بدا ذلك في الجرد العلمي الذي قدمَتْه عن دراسات بعضهم[1]؛ نابذةً تصوراتهم إزاء جوهر الوصف نحو: التقطيع، والموضوعية، والسطحية، والتقريرية، والمشابهة أو التكرار؛ لتنتهي إلى هذا الحكم: «لقد نظر المستشرقون إلى الوصف في قصيدة الشاعر نظرة سطحية، وزعموا أنه كان بصورة مطلقة وصفًا موضوعيًا، وواقعيًا، يقوم على المحاكاة، ويوحي بنقص في الإبداع والأصالة، وذلك نتيجة خضوع الشاعر العربي

---

(١) ينظر: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص٧٠-٧١.

خضوعًا تامًا للتقليد الأدبي. كما نظروا إلى النوع الأدبي للقصيدة نظرة تجعل منها نوعًا آليًا، وسطحيًا، وإردافيًا، وذريًّا، وخاليًا من التعبيرات الفردية عن العاطفة...»[1].

واللافت هنا أن الباحثة تدفع قصورين حاصلين: أولهما: ضيق التصور للوصف من حيث بتره عن سياقه الناشئ في درجه، وعزله عن ذات الشاعر، وثانيهما: جمود التصور حين يسلك الناظر الوصف في أنواع الشعر؛ فلا تعدو مقولة الوصف الإطار العامّ التنظيمي للأنواع، وهو ما حملها إلى تعميق النظر، وتوسيع مجاله بتتبّع سياق الوصف، وإدراك منبته، وعقْد الصلة بين مادته وشعور المتفنّن الواصف/ الشاعر والذات الشاعرة على نحوٍ يبدي الإبداع والأصالة.

وقد تعالت الباحثة بمقولة «الوصف»؛ لتجاوزَ منزلته في العمل الشعري ووظائفه الإنشائية إلى وظيفته النقدية؛ إذ «الوصف –على نحوٍ ما– يقوم معيارًا لتقويم الشعر»[2]، كما تماهت الباحثة في تحليل بعض لوحاتها الشعرية/ الوصفية حين ضمّنت تفنّن الشاعر في تفتيق الموصوف وظيفة نقدية مأتاها: التنويه ببراعة الذات الشاعرة، وكأن الوصف له وجهان: أحدهما: تدبّر مادة الوصف واستقراء دقائقها في الشاعر وتجربته، والآخر: شهادةٌ، أو بيانٌ شعريٌّ يمثّل وجهًا من وجوه الخطاب الواصف بغرض الإشادة بالمقدرة الشعرية.

نحَت الباحثة بالوصف منحًى أوسع وأعمق حين جاوزت محدودية وظيفته التصويرية، ونمطيته أو تقريريته؛ ليكون انعكاسًا لأنساقٍ خارجية، وتفاعلاً مع التجربة الشعرية تندمج فيه مادة الوصف والذات الشاعرة على نحوٍ يظهر الإبداع والأصالة في التعبير عن الذات، بل التسامي بالذات الشاعرة[3].

١–٢– الإكفراسيس(Ekphrasis)

وضعت الباحثة المفهوم الأدبي لهذا المصطلح إزاء مفهوم الوصف في الوعي النقديّ عند العرب بما أنه «وصف واضح ومتميّز المعالم»[4]؛ صادرةً في ذلك التحديد عن البلاغة اليونانية، والجامع بين المفهومين أنها ممارسة بلاغية تهدف إلى وصف محدد دقيق بصرف النظر عن موضوع الوصف، وتعتمد قوةَ القول في إنتاج صورة يشاهدها

(١) ينظر: السابق، ص٧٢.

(٢) ينظر: نفسه، ص٧٣.

(٣) ينظر مثلاً: التأويل الذي قدمته الباحثة خاتمةَ الفصل الأول؛ إذ يؤسَّس على تدلالٍ ممتدٍّ بين الخيل والفحولة والمجد الشعريّ. سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٣١.

(٤)السابق، ص٧٤. عرّف قدامة بن جعفر الوصف بقوله: "الوصف إنما هو ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات". ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. **نقد الشعر**. تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة: الناشر مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، ط٣، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص١١٨. ثم أردف ذلك بما يظهر الكفاية الجمالية للوصف من حيث استقراء مادة الوصف، والإبانة فيها، وقوّة المحاكاة في تمثيلها للحسّ؛ فقال: "ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعاني كان أحسنهم وصفًا من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مركب فيها، ثم بأظهرها فيه وأولاها، حتى يحكيه بشعره، ويمثله للحسّ بنعته". السابق، ص١١٨–١١٩.

المتلقي[١]مثلما قال ابن رشيق: «وأحسن الوصف ما نعت به شيء حتى يكاد يمثّله عيانًا للسامع»[٢].

وقد قابلت الباحثة هذا المفهوم الأصليّ/ الأوليّ للإكفراسيس بمفهوم حديث أكثر تحديدًا أعلنته في المقدمة وفي غير موضع من الكتاب؛ إذ عنت به «التمثيل القولي لنصوص غير قولية»[٣]؛ معتمدة المفهومَ الأصليَّ/ الأوّليَّ لمقاربة الفصلين الأول والثاني، والمفهومَ الحديثَ لمقاربة بقية الفصول بما أنّ نصوصها تنفتح على فنون التصوير والغناء والعمارة حيث مجال الإكفراسيس الذي يعنى بتداخل الفنون[٤].

ولعلّ الفارق بين المفهومين يكمن في غائيتيهما اللتين ميّزتا الإكفراسيس بملمحي: الوضوح والحيوية[٥]؛إذ يسعى الأول إلى البيان والتمثيل المحاكاتي. أما الآخر فيحقق الحيوية التصوريّة على نحوٍ يُتوهّم فيه الموصوف الماديّ أنه طبيعيّ[٦].

١-٣- نظرية تداخل الفنون

تكاد هذه النظرية تكون ميسم الإكفراسيس بمفهومه الحديث لا البلاغيّ؛ لأنها مجاله أو مشغله الرئيس؛ إذ اعتمدت الباحثة تمثيل الشعر لفنون: التصوير والغناء والعمارة أساسًا لتحقّق الإكفراسيس؛ مجاوزة محدودية النظر في قصر التداخل بين الشعر والرسم[٧].

لذا كانت قراءتها الوصف في قصائد الفصول الثلاثة الأخيرة من منظور الفنون المتداخلة العابرة للأنواع؛ حيث يتناول الفصل الثالث قصيدتين: أولاهما: نقش على كأس خمر، والأخرى: لوحةٌ جدارية[٨]، ويتناول الرابع العلاقة بين الفن القولي والغناء أو الأداء[٩]، ويتناول الخامس الصلة المزدوجة بين قصيدة المدح وفن عمارة القصر[١٠].

إن إعمال الإكفراسيس بنظرية تداخل الفنون يجعل النص الشعري كاشفًا مكشوفًا في آنٍ؛ إذ يحاول الفن القولي تقرّي حقيقة الفن لا للإحاطة به وتحفيزه تأويلاً وحسب، بل للإدلال به على قدرة الأنا الشاعرة في فن صناعة القول الشعريّ حتى يصير الافتنان افتتانًا[١١].

---

(١) ينظر: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص٧٥-٧٦.

(٢) القيرواني، ابن رشيق. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط٥، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٢/ ص٢٩٤. وقد نقل عن بعض المتأخرين قوله: "أبلغ الوصف ما قلب السمع بصرًا". السابق، ج٢/ ص٢٩٥.

(٣) سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١١.

(٤) ينظر: السابق، ص٨٢.

(٥) ينظر: نفسه، ص١٨٦.

(٦) ينظر: نفسه، ص٧٧، ١٨٦، ١٩٠.

(٧) ينظر: نفسه، ص٨٢-٨٦.

(٨) ينظر: نفسه، ص١٦٦.

(٩) ينظر: نفسه، ص١٩٧.

(١٠) ينظر: نفسه، ص٢٣٥.

(١١) ينظر تحقق هذه الوظيفة المزدوجة في قصائد الفصول الثلاثة: نفسه، ص١٩٠، ٢٢٨، ٢٦٨.

١-٤- البورتريه (Portrait)

هو رسم، أو تمثيل، أو وصف لموضوع إنساني يعبّر عن علاقة مقصودة بين الصورة المرسومة والأصل الإنساني[١]؛ حيث تتنزّل الصورة منزلة الشعار للأصل المقصود كما هو بيّنٌ في الفصل الخامس؛ إذ كشفت الباحثة في قراءتها قصيدة ابن زمرك مادحًا السلطان محمد الخامس مؤدّى البروتريه مزدوجًا يكمن في رمزيّة المعمار على مجد الممدوح، وإجادة المادح[٢].

إن البورتريه عدول عن الإكفراسيس؛ إذ لا يوصف الفنُّ قولاً، بل يعبّر به تعبيرًا كنائيًا رامزًا لا تمثيل محاكاة، وهو ما يتيح للشاعر إضفاء المثاليّة مستعينًا بقوة تأثير الخيال في الجمهور.

إنّ هذه المفاهيم الكبرى التي اعتمدتها الباحثة يكاد كل واحد يتناسل من رحم سابقه؛ فالإكفراسيس وصف بلاغيّ بمفهومه الأوليّ، ومؤسَّس على تداخل الفنون بمفهومه الحديث، و(البورتريه): الشعار مبنيّ على تداخل الفنون لا من حيث الحيوية الوصفية بل بقدرته الرمزية أو الكنائية التي يملؤها الشاعر بتعاون الجمهور؛ لأنه لا يقدم صورة طبق أصل، بل صورة عن أصل.

٢- الأصول المرجعيّة

من المهم رصد الأصول المرجعية التي تكوّنت منها قراءة الباحثة لإدراك الفضاء المؤسّس، وتبيّن حدوده، ومدى تنوّعه وثرائه، وقد كشفت الباحثة عن انفتاحها طورَ التكوين، والقراءة على مختلف الأصول المرجعيّة التي منها:

- الشكل السائد في الشعر اليابانيّ التقليديّ.
- الخطاب النقدي الغربيّ.
- الخصائص التقليدية للشعر العربيّ القديم.
- (مدرسة شيكاغو) الاستشراقية.

٢-١- الشكل السائد في الشعر اليابانيّ التقليديّ

استحضرت الباحثة شكلين سائدين في الشعر الياباني التقليديّ هما: الهايكو(Haiku)، والتانكا(Tanka) في سبيل تكريس الوصف في جنس الشعر بوصفه عنصرًا جوهريًا يساعد القراء على إدراك المعنى الشعري، وعدّت هذا الوجود بالمقايسة بين الشعر الياباني والعربي هو ما أغراها باستكشاف مهمة الوصف في الشعر العربي القديم[٣].

---

(١) ينظر: نفسه، ص٢٣٦.

(٢) ينظر: نفسه، ص٢٣٦، ٢٤٢، ٢٦٢.

(٣) ينظر: نفسه، ٩-١٠. يقوم هذان الشكلان الشعريان على الوصف، وتتألف قصيدة (الهايكو) من بيت واحدٍ مكونٍ من سبعة عشر مقطعًا صوتيًا موزّعة على ثلاثة أسطر: خمسة، سبعة، خمسة، وهي أشبه بالومضة الآنية التي تلوح بعفويّة بلا تأنّق أو تكلّف. أما (التانكا) فهي قصيدة قصيرة تتكون من خمس وحدات، ولكل وحدة مقاطع؛ حيث للعليا: خمسة، سبعة، خمسة، والسفلى سبعة، سبعة. ينظر تفصيل ذلك مقدمة المترجم: ص٥٩-٦٣.

٢-٢- الخطاب النقدي الغربيّ

أعلنت الباحثة مطلع تقديمها اعتمادَها منظور النظريات الأدبية الغربية الحديثة، وأبانت هدفها من دراستها بقولها: «وغايتي أن أكشف عن أبعاد جمالية غير مكشوف عنها في النوع الشعري للقصيدة بطريقة تتناسب مع الخطاب النقدي الغربي»[١].

ويمكن جرد اللوحات القرائية التي قدمتها فصول الكتاب لتعيين ما استعانت به الباحثة من نظريات أدبية غربية وفاق المسرد الموالي:

- الفصل الأول: «بالنسبة إلى مفهوم المباراة أستمد أدواتي النظرية بشكل رئيس من عمل يوهان هوزينجه الإنسان لاعبًا: دراسة لعنصر اللعب في الثقافة، وكتاب والتر أونج القتال من أجل الحياة: المباراة والجنسوية والوعي، وكتاب وارد باركس المبارزة اللفظية في السرد البطولي»[٢].
- الفصل الثاني: «أنا أستعمل بشكل رئيس كتاب هيلدام. راتسوم بعنوان: النحل المقدس، ومقالة مايكل سيلز عن التشبيه»[٣].
- الفصل الثالث: «ومن أجل فحصي للإكفراسيس في هذا الفصل، أعتمد على المداخل النظرية إلى الإكفراسيس في دراسة أندرو سبراج بيكر عن درع أخيل في الإلياذة الهومرية»[٤].
- الفصل الرابع: «أستعمل، ضمن أدواتي النظرية، مفهوم الإيمائي (gestural) الذي تطور على يد لورينس كرامر... أعتمد كذلك على دراسة جورج سوا عن النظرية والممارسة في الأداء الموسيقي في الشرق الأوسط الكلاسيكيّ»[٥].
- الفصل الخامس: «يمكننا فحص قصيدة ما مثل القصيدة التي بين أيدينا بوصفها بورتريهًا من تقديم كلٍّ من نظرية تداخل الفنون ومنظورات نظرية البورتريه إلى الدرس الأكاديمي للشعر العربي الكلاسيكي. لهذا فإن المصطلحات التي أستعملها مشتقة من مفاهيم الفنون البصرية المؤسسة على دراسات فن البورتريه الغربيّ»[٦].

٢-٣- الخصائص التقليدية للشعر العربيّ القديم

أظهرت الباحثة في مقدمتها أبرز الخصائص التقليدية للشعر العربيّ القديم التي اعتمدتها أساسًا في مقاربتها كل قصيدة بقولها: «إن أحد جوانب تقليدية الشعر العربي الكلاسيكي، الذي تعكسه كل قصيدة في هذه الدراسة، هو البنية الثنائية أو الثلاثية - النسيب، والرحيل (على الناقة)، والفخر (الذاتيّ أو القبليّ) أو المديح (حيث يحل مدح

---

(١) نفسه، ص١١. وينظر كذلك: ص٢٦٩.

(٢) نفسه، ص٩٤-٩٥. وينظر تفصيل ذلك خاتمة الفصل: ص١٢٧-١٣٢.

(٣) نفسه، ص١٣٤. وينظر تفصيل ذلك: ص١٤٤-١٤٥.

(٤) نفسه، ص١٦٧. وينظر تفصيل ذلك: ص١٨٩-١٩١.

(٥) نفسه، ص١٩٧-١٩٨. وينظر تفصيل ذلك: ص٢٠٨-٢١٢، ص٢٢٢-٢٢٦.

(٦) نفسه، ص٢٣٧-٢٣٨. وينظر تفصيل ذلك: ص٢٦٩.

الحاكم محل فخر الشاعر بنفسه أو قبيلته) - وهي بنية ذات تشكيلات موضوعاتيةمتعددة»[١].

ويلحق بهذه الخصيصة الكبرى الجامعة ما تأسّس عليه النظر في الفصلين الأوّلين من استيحاء (المعارضة الشعرية) بوصفها تقليدًا من تقاليد صناعة الشعر عند العرب في إطار تقديم القراءة النقدية؛ إذ تقول الباحثة في الفصل الأول: «يقدم لنا امرؤ القيس بن حجر وعلقمة بن عبدة التميمي الفحل، الشاعران الجاهليان الشهيران، قصيدتين في وصف الصيد الفروسي في سياق مباراة شعرية بينهما، أو لنقل معارضة شعرية. وتعني المعارضة في التقليد الشعري العربي محاكاة قصيدة لأخرى. فينشئ الشاعر قصيدة على القافية نفسها والوزن نفسه اللذين في القصيدة التي يعارضها؛ محاولاً التفوق على القصيدة الأصل»[٢].

وفي الفصل الثاني تجعل أبا ذؤيب الهذليّ راوية ساعدة بن جُؤَيَّة في مقام الاحتذاء بل المنافسة ومحاولة التفوق في موضوعة (النحل وجمع العسل)؛ فتقول: «ينطوي وصف نحل العسل وجمع العسل على مفهوم (المعارضة) الشعرية»[٣].

٢-٤- (مدرسة شيكاغو) الاستشراقية

وصلت الباحثة عملها بمدرسة ياروسلاف وزوجه سوزان بما تنزع إليه من محاولة فهم أدق وأعمق للقصيدة العربية تبرز فيها الأصالة والإبداع، وتهتم بالأنساق الفاعلة والسياق الذي أنتج النص الشعري مع إصغاء تامّ للغته الشعرية وما تنفتح عليه من دلالات نصية وغير نصية، وما ينشأ من تدلالٍ يطبع النص الشعريّ بالحيويّة، ويترك انطباعًا إيجابيًّا لدى القارئ يغاير ما خلفته مقاربات بعض المستشرقين التقليديين[٤] كما صرّحت بذلك في مقدمتها: «يرتبط عملي بمدرسة ياروسلاف ستيتكيفيتش وسوزان ستيتكيفيتش، التي يمكن أن يطلق عليها اسم (مدرسة شيكاغو) في حقل التقليد الشعري العربي الكلاسيكي. لقد مثَّل عملهما قطيعة مع آراء المستشرقين التقليديين وذلك

(١) نفسه، ص١٢. وينظر تفصيل ذلك: ص٦٧-٦٨.

(٢) ينظر: نفسه، ص٩٢. الحكم بأن ما جرى بين امرئ القيس وعلقمة الفحل معارضة شعرية؛ لا يخلو من مجازفة؛ لأن الاستواء موضوعًا ووزنًا وقافيةً من متطلبات الموازنة، وإن شاكلت المعارضة في بعض محدداتها؛ إلا أن الإعجاب المسوّغ للمعارضة منتفٍ، وكذلك التبعيّة الزمنية التي تبرز الطارف من التالد؛ كما أنّ ذلك ينزل حادثة حكومة أم جندب منزلة التسريد الحادث الحافّ بالقصيدتين.

لتبيّن محدّدات المعارضة الشعرية ينظر: نوفل، د. محمد محمود قاسم. **تاريخ المعارضات في الشعر العربي**. بيروت: دار الفرقان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٣.

(٣) ينظر: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٣٦.

(٤) رصد د. عفيف عبدالرحمن جملة من المآخذ أو العيوب العامة التي وصمت مدارس الاستشراق التقليدية ختام ما طرحه تحت عنوان "**المستشرقون والشعر الجاهلي**"؛ مما يلتقي وما أنفت منه (مدرسة شيكاغو) الاستشراقية نحو: (المعالجة الوصفية للشعر الجاهلي، وعدم تقدير الرواية الشفوية، وعجزهم عن فهم الحياة العربية الجاهلية، وما انجرّ عن ذلك من إساءة وتسطيح).

ينظر: عبدالرحمن، د. عفيف. **الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديمًا وحديثًا**. عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م، ص٤٤-٤٥.

بمحاولة إعطاء قارئ القصيدة العربية صورة إيجابية عنها»[١].

٣- أسس القراءة وآلياتها الإجرائيّة

مضى بيان المفاهيم والمصطلحات التي تأسست عليها دراسة الباحثة، والأصول المرجعية التي يستند عليها منظورها القرائي، وبقي الكشف عن الأسس القرائية وآلياتها الإجرائية التي قاربت بها القصائد الشعريّة في فصول الكتاب؛ إذ قدّمت خمس لوحات شعرية؛ معتمدة مدخلاً ومسلكًا قرائيًّا في كل لوحة منها؛ بيان ذلك:

٣-١- اللوحة الأولى

اعتمدت الباحثة المخيال الأسطوريّ مدخلاً لقراءة اللوحة الشعرية؛ حيث انطلقت من نظرة أسطورية تجاه نشوء الخيل التي تعتقد أنها من الريح[٢]؛ كما جعلت الخيل رمزًا كثيفًا من (السرعة، والشجاعة، والرفاه، والمجد، والسعادة، والخلود، والخصومة، والقوة الحيوية) لمواجهة وصف الصيد الفروسيّ في سياق المباراة الشعرية بين امرئ القيس وعلقمة الفحل؛ حيث قال الأول في مطلعها[٣]:

خليليّ مُرَّا بي على أم جندبِ نُقَضِّ لباناتِ الفؤاد المُعَذَّبِ

وجاء مطلع الآخر[٤]:

---

(١) سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٦. وقد أبان أ. د. حسن البنا عزالدين منزلة هذه المدرسة وميزتها بين مدارس الاستشراق في دراسة القصيدة العربية تحت عنوان: **"الشعر الجاهلي والبحث الأدبي المعاصر: تمهيد لرؤية الدور النقدي لمدرسة شيكاغو مع إشارة خاصة إلى سوزان ستيتكيفيتش والقصيدة العربية الكلاسيكية"** في مقدمة ترجمته كتاب: ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. **أدب السياسة وسياسة الأدب**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٨م، ص٥-٥٤.

(٢) ينظر: السابق، ص٩١-٩٢.

(٣) امرؤ القيس. **الديوان**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٢٥م، ص٤١. وعدّة أبيات القصيدة خمسة وخمسون.

(٤) الأعلم الشنتمري. **شرح ديوان علقمة الفحل**. حققه: لطفي الصقال، ودريّة الخطيب، وراجعه: د. فخر الدين قباوة، كنوز الشعر العربي (١)، دار الكتاب العربي بحلب، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٧٩. وعدّة أبياتها (في القسم الأول) برواية الأصمعي خمسة وأربعون بيتًا توافق ما أثبتته الباحثة خلا البيت الأخير الذي يقول:

فأدركهنّ ثانيًا من عنانه يمرّ كمرّ الرائح المتحلّب

حيث ورد روايةً أخرى للبيت الرابع والثلاثين عِوَض قوله:

فأتبعَ آثار الشياهِ بصادق حثيثٍ كغيث الرائح المُتَحلِّبِ

السابق، ص٩٤-٩٥. وقد حملني إلى إثبات تعدد الرواية، وإسقاط أصالة البيت برواية الأصمعي، ترجيحُ مردّ التشابه بين النصين إلى أوهام الرواية الشفوية، واستبعاد كل من: احتمالية التضمين لإباء المقام الشعري (المباراة الشعرية/ الموازنة) ذلك، أو أنه من التلاعب الأدبي بالنصوص لما ينجرّ عن ذلك من قول بالعبث في رواية الشعر العربي وتدوينه. ينظر ما نصّت عليه الباحثة من مصادر ثلاثة محتملة لهذا التشابه بين النصين: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص٩٤.

ذهبتَ من الهجران في غير مذهبِ ولم يـكُ حقًّـا كـلُّ هـذا التجنُّـبِ

وقد تتبعت الباحثة تفاصيل الوصف ؛ منشئة بذلك ثلاثة مسارات قرائية متوازية :

المسار الأول : (ظاهريّ) : يُعنى برصد ملامح الصورة مجرّدة في أدقّ تفاصيلها وتجلّياتها بدءًا بانقداح الحدث حيث الغدوّ بكورًا في رحلة صيد، ونعوت الفرس التي تعكس سموّها، ومشاهد الصيد بما فيها من نشوة الظفر والارتياح.

المسار الثاني : (استعاريّ): يُعنى بتمثّل الصورة -التي تمور بالصراع والتحوّلات- قيمًا اجتماعية وثقافية راسخة من نوع : القوة، والفتوة، والسلطة العدائية، والعنف، والخصوبة، وسائر ما ترسّخ اجتماعيًا وثقافيًّا من معجم المجد والسؤدد.

المسار الثالث : (شعاريّ): حاصل بجدل المسارين السابقين، وناتج ما يعكسانه من مقدرة شعرية، وحسن سياسة للقول الشعريّ تقضي بالسيادة والنجابة في المحيطين : الاجتماعيّ والشعريّ[1].

ولم ينفرد المقام الشعري (المباراة الشعرية/ الموازنة) في إرساء هذه المسارات الثلاثة من حيث الموضوع (وصف الخيل ومشهد الصيد الفروسيّ)، ومن ورائه الشاعر/ والذات الشاعرة بوصف اللوحة انعكاسًا لذلك، بل أسهم السياق الداخليّ في تبلور هذه المسارات عبر ثنائية الحضور والغياب بين (صوت الذات/ والنحن) ؛ حيث يراوح الشاعران في قصيدتيهما بين مسرح الحدث الذي يمثّل محيط (النحن)، وصانع الحدث الناطق بـ(صوت الذات) ؛ بغية تشييد أنموذج جمالي لكل من (الخيل/ الشاعر/ الذات الشاعرة) يكمن في (الفحولة) التي ظفر بها أحد المتنافسين[2].

٣-٢- اللوحة الثانية

تدنو مقاربة الباحثة هذه اللوحة من مقاربتها اللوحة السابقة ؛ حيث تستحضر هذه المرّة المتصوَّر الحضاريّ للمجتمع الإنسانيّ عن موضوعها (النحل وجمع العسل)، وتستفزّ رمزيّات النحل : (النقاء، المثابرة، البعث، نفخ الروح)، والعسل : (الطعام السماويّ، الطلاقة اللغوية، الشهوة الجنسية، الخلود)، وتُجري شيئًا من المعارضة بين شاعرين لما يدين به المتأخر من رواية شعر المتقدّم ؛ فكأن ذلك حمله على الاحتذاء إعجابًا أو طلبًا للتفوّق الشعريّ لاسيما أنهما من قبيلة واحدة[3]، وأن الموضوع الشعريّ غير شائع في ديوان الشعر العربيّ ؛ ممّا يعزّز قصد أبي ذؤيب الهذليّ في أبياته[4] منافسة أستاذه ساعدة بن جُؤَيّة في قصيدته التي مطلعها[5] :

---

(١) يلحظ أن هذه المسارات وليد مراحل التأويل الثلاث : (الفهم، التفسير، التطبيق) التي وحّدها التأويليون في مفهوم واحد هو (الأفق) الذي سعت الباحثة إلى تكريسه.

ينظر : الرباعي، أ.د. عبدالقادر. **تحولات النقد الثقافي**. عمّان : دار جرير للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٧٧-٧٨.

(٢) ينظر : سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٣١-١٣٢.

(٣) ينظر : السابق، ص١٣٣-١٣٤.

(٤) ساق السكري أبيات أبي ذؤيب إثر عينيّته الشهيرة في رثاء بنيه (ج١، ص٤-٤١) التي استفتح بها كتابه شرح أشعار الهذليين، والظاهر أنها مجتزأة من قصيدة لخلوّها من التصريع الذي يعتبر تقليدًا شعريًا سائدًا في بنية القصيدة العربية، والمثبت منها واحد وثلاثون بيتًا.

السكري. **كتاب شرح أشعار الهذليّين**. حققه : عبدالستار أحمد فراج، وراجعه : محمود محمد شاكر، كنوز الشعر (٣)، القاهرة : مكتبة دار العروبة، د. ط، ١٩٦٣م، ج١/ ص٤٢-٥٥.

(٥) السابق، ج٣/ ص١٠٩٧.

هَجَرَتْ غَضُوبُ وحُبَّ من يتحبَّبُ وعَدَتْ عوادٍ دون وَلْيكَ تَشْعَبُ

وتزداد المقاربة دنوًّا من مقاربة اللوحة السابقة إن نحن اقتصصنا أثر القراءة على غرار المسارات الثلاثة السالفة:

المسار الأول: (ظاهريّ): يعنى برصد رحلة النحل ومشاهد جمع العسل بما تبديه من سعي، ودأب، واستجابة لنداء الفطرة، وقوّة، ومصابرة في التحصيل.

المسار الثاني: (استعاريّ): ما يثيره الوصف الظاهريّ من نزوع نحو الارتواء، وتحصيل رغائب الذات في مجال العشق الجنسيّ والخصوبة.

المسار الثالث: (شعاريّ): ناتج عن سابقَيه؛ حيث التوق دائمًا إلى الفردوس المفقود والخلود.

وتأتلف المسارات الثلاثة في كمون اللذة في الطلب، وتعلّق الأمل الدائم على نحوٍ يجعل ذلك أبديًّا.

٣-٣- اللوحة الثالثة

تتخذ الباحثة من ثنائية الواقع/ والحلم أساسًا لمقاربتها مسخّرة ورود الخمر للنهوض بوظيفة العبور بين العالمين، وقد فسّرت هذه الثنائية بقولها: «وعندما أقول الواقع والحلم؛ فإنني أقصد الإشارة إلى الحالة الذهنية للأنا الغنائي؛ ففي الواقع يرى الأنا الغنائي ويفكّر في الأشياء التي توجد في واقعه، بينما يرى في الحلم ويفكر في الأشياء التي في خياله»[1].

وربما ساعد على ذلك ما بين قصيدتي هذه اللوحة من ائتلافٍ في موضوع (الإكفراسيس) ونوعه؛ حيث يتعلق الموضوع بالتاريخ الساسانيّ، ويعزى إلى الفن التصويريّ (نقش على كأس خمر في قصيدة أبي نواس[2]، ولوحة جدارية في قصيدة البحتري[3]).

مع ذلك فإن اتجاه كل شاعر مختلف عن الآخر؛ فأبو نواس اتجه إلى الواقع بعد أن استغرق في الحلم الذي اختزنه النقش على كأس الخمر بوصفه إحالة ماضويّة إلى مجد الساسانيين. أما البحتري فنبذ الواقع الباعث للخيبة؛ متجهًا إلى الحلم حيث إيوان كسرى الذي تحكي جداريّتُه صورَ البطولة المستحقة للمديح،

(١) سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٦٨.

(٢) ثمانية أبيات أولها:

ودار ندامى عطّلوها وأدلجوا بها أثرٌ منهم جديدٌ ودارسُ

أبو نواس. **الديوان برواية الصولي**. تحقيق: د. بهجت عبدالغفور الحديثي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (المجمع الثقافي)، دار الكتب الوطنية، ط١، ٢٠١٠م، ص١٠٩.

(٣) أما قصيدة البحتري فهي سينيّته التي يصف فيها إيوان كسرى بالمدائن، ويتعزّى به التي جاء مطلعها:

صنت نفسي عمّا يدنس نفسي وترفّعتُ عن جدا كل جِبسِ

البحتري. **الديوان**. عني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفي، ذخائر العرب (٣٤)، دار المعارف بمصر، ط٣، ٢٠٠٨م، رقم القصيدة (٤٧٠)، ج٢/ ص١١٥٢.

وكأن ذلك يقتضي رسالة هجاء ضمنية للحاكم العباسيّ حينئذ أو تبرمًا من الحال السياسية[١].

أظهرت الباحثة عبر ثنائية الواقع والحلم قدرة الإكفراسيس على اختزال الزمن، والنهوض بمهمة القناع في مواراة الموقف باختراق ما تستودعه التجربة الشعرية من فِكرٍ ورسائل؛ كما وظفته في جلاء الأنا الشاعرة التي كانت تعيش نشوةً لدى أبي نواس، وتعاني خيبة أوعزت للبحتريّ بالهروب[٢].

٣-٤- اللوحة الرابعة

تغاير هذه اللوحة ما تأسّست عليه اللوحات السابقة؛ فهي ليست وصفًا لمشهد بصريٍّ ماديٍّ، أو فنٍّ تصويريٍّ، بل تنفتح على فنّ سمعيّ يكمن في وصف جارية مغنية حين غنائها من حيث صورتُها وأداؤها وحركاتُها وحواسُّها[٣]؛ لذا ذهبت الباحثة إلى أن القصيدة / اللوحة «لا تقدم الجارية المغنية في بعد بصريّ فقط، بل عبر أبعاد سمعية، وأبعاد ذات أحاسيس مترافقة، وحسية، وحدسية كذلك عن طريق الوصف»[٤].

وقد أقدمتْ على قراءتها باستحضار (الإطار المرجعيّ) لمجالس الغناء، والجواري المُغنّيات، واعتماد مفهوم (الإيمائيّ) مدخلاً لاستجلاء الإكفراسيس من حيث القدرة على تصوير الشخصية عبر تعبيرات الوجه، وتمثيل الأحاسيس، وإيقاظ الحسّ لدى الجمهور بإيهامهم بالبيئة المتخيّلة التي جرت فيها الحياة بفعل قوّة ما عبّرت عنه الباحثة بـ «الأحاسيس المترافقة»[٥].

واللطيف في قراءة صناعة الإكفراسيس في هذه اللوحة التنبيه إلى مشاركة الجمهور؛ إذ يقدّم تأثّره بالغناء وصفًا غير مباشر لجمال الغناء وحسن الأداء، وقياسًا لإحساس غير مرئي (نشوة الطرب ولذّته).

وقد قاد ذلك إلى اعتقاد الباحثة أن ثمة منافسة ضمنية بين موضوع الإكفراسيس (جمال المغنية والغناء)، والفن

---

(١) ثمة من يرى أن الوقوف على الآثار هو تطور عن الوقوف على الأطلال، ونقلة من هموم الفرد إلى الهم الوطني أو القومي.

ينظر: فهمي، د. عبدالسلام عبدالعزيز. **إيوان المدائن بين البحتري والخاقاني: دراسة أدبية مقارنة بين القصيدتين العربية والفارسية: سينية البحتري ونونية الخاقاني**. جدة: دار البيان العربي، د. ط، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٨.

(٢) لإدراك السياق العام الذي ألجأ البحتري إلى أن يتعزّى بإيوان كسرى هربًا من واقع البؤس واليأس. ينظر: التطاوي، د. عبدالله. **سينية البحتري "البعد النفسي والمعارضة"**. دراسات نصية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٩٥م، ص٢٦-٢٨.

(٣) النصّ هو قصيدة ابن الرومي في المغنية وحيد التي يقول مطلعها:

يا خليليّ تيمتني وحيدُ ففؤادي بها مُعنّى عميدُ

وعدّة أبياتها ثمانية وخمسون. ابن الرومي. **الديوان**. تحقيق: د. حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، رقم القصيدة (٥٩٢)، ج٢/ ص٧٦٢.

(٤) سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص١٩٨.

(٥) السابق، ص٢١٤.

القوليّ (القصيدة) جعلت الشاعر في تحدٍّ مع نفسه للتفوّق بفنّه على فن الغناء[1].

٣-٥- اللوحة الخامسة

ينشأ الإكفراسيس هنا بالتداخل مع فن آخر هو فن العمارة، وموضوعه (قصر الحمراء) الذي وصفه ابن زمرك بين يدي السلطان محمد الخامس مادحًا[2]، ويتلخّص منظورها القرائيّ فيما استخدمته الباحثة مفتاحًا لتدبّر الإكفراسيس؛ إذ اعتمدت (البورتريه) أساسًا قرائيًّا؛ لأن التمثيل القوليّ لهذا الصرح المعماري ذو وظيفة رامزة، أو هو شعار يهدف إلى تمجيد الممدوح، ومن ورائه المادح/ الشاعر؛ فهو شعاريّ مزدوج[3].

وقد كشفت الباحثة عن الإستراتيجية البلاغية التي يتبعها ابن زمرك لتحقيق هذا الرمز الشعاري بقولها: «تقوم إستراتيجية ابن زمرك البلاغية على مقارنة الفن بالطبيعة، ورفع شأن فن الشعر وفن العمارة بجعلهما في مكانة أسمى من الطبيعة»[4].

إن هذه اللوحات الخمس بما تأسّست عليه من ترقٍّ قرائيٍّ في استجلاب المفاهيم؛ حيث العبور من الوصف بمفهومه الأوّليّ المتحقق في اللوحتين الأوْليين اللتين زوى فيهما الفن القوليّ تفاصيل الموصوف إلى الإكفراسيس بمفهومه الحديث المؤسّس على تداخل الفنون (البصريّ، والسمعيّ، والمعماريّ)؛ لم تكد يخلو أولها مما انتهى إليه آخرها؛ فـ(البورتريه): الشعاريّ حاصلٌ في تشييد أنموذج (الفحولة) في اللوحة الأولى.

كما أن قراءة الباحثة لها تكاد تُجمع على أنّ الإكفراسيس يؤدي وظيفة الشهادة الشعرية، أو الإشادة بالمقدرة الفنية، لا بما يتضمّنه الموصوف من مضامين تصدّق ذلك، بل بما تقدحه مواجهة الشاعر، أو تصدّيه من روح التحدي والمبارزة بين جمال الموصوف وأداء الفن القوليّ الواصف.

- **تركيب**

سعى البحث إلى الوقوف على المفاهيم والمصطلحات التي تأسّس عليها الخطاب النقديّ لدى أطروحة الباحثة الذي هو موضوع الدرس، والكشف عن الأصول المرجعية التي تداولتها الباحثة في سبيل إثراء منظورها القرائيّ؛ وصولاً إلى الأسس القرائية المعتمدة في مقاربة فصول الكتاب؛ إذ أبانت كل لوحة مدخلها القرائيّ الذي لا غنية له عمّا استقرّ في متصوّر الباحثة من تقسيم بنية القصيد عند العرب (النسيب، الرحيل، المدح أو الفخر)، أو فهم

---

(١) ينظر: نفسه، ص٢١٧.

(٢) قصيدة طويلة مؤلفة من ١٤٥ بيتٍ؛ مطلعها:

سل الأفق بالزهر الكواكب حاليَا فـإني قـد أودعتُـهُ شرحَ حاليَـا

الأندلسي، ابن زمرك. **الديوان**. حققه وقدم له ووضع فهارسه: د. محمد توفيق النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧م، رقم القصيدة (١٠٥)، ص٥١٩.

(٣) ينظر: سومي، أكيكو موتويوشي. **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي**، ص٢٣٥، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٤٢، ٢٦٢-٢٦٣، ٢٦٩. ولعل هذا هو ما حمل الشاعر إلى أن يصف الأشياء بشكل مثالي. ينظر: السابق، ص٢٥٩.

(٤) نفسه، ص٢٥١.

موضوعاتي لمجاري الكلام ؛ كما أنّ لكل من (اللغة الشعرية ،والتناص ، وممارسة الإرجاء ، والتأويل ، والرمز...) ، وسوى ذلك من الآليات الإجرائيّة دورَه الحيويَّ في نجاعة القراءة.

ولعل من أهم النتائج التي توصّل إليها البحث ما يلي :

١- إدراك مدى مفارقة (مدرسة شيكاغو) الاستشراقية مدارسَ الاستشراق التقليديّة ؛ حيث تُخلص النظر إلى النص الشعري بوصفه انعكاسًا لظروف إنتاجه يحمل رؤية مبدعه ، وليس شاهدًا على ما هو خارجه ؛ مما يعني الاحتفاء بالإبداع والأصالة أو الذاتية.

٢- توسيع النظر تجاه مقولة «الوصف» للعبور به من قيد التمثيل والمحاكاة إلى قدرته التعبيرية المجازية الاستعارية في «الإكفراسيس» ، أو الرمزية الكنائية في «البروتريه».

٣- تعدّد وظائف هذا المنظور القرائيّ رغم ما بينها من توازٍ ؛ حيث تؤدّى كلُّ وظيفة في مسار مستقلٍّ موازٍ لغيره يتعالق معه بفعل المشابهة أو المناسبة.

٤- الانفتاح الدلاليّ ، ونشوء التدلال بسبب ما تهيئه مقولات هذا المنظور القرائيّ من مضمّنات أو مضمرات قوليّة.

٥- القدرة على بثّ الطاقة السردية ؛ إذ ينشأ «الإكفراسيس» تمثيلاً خطابيًّا لمتن حكائيّ متصوّر في ذهن المنشئ ، يسعى بقوة الخيال والتخييل إلى أن يتمثّله الجمهور ويتأثّر به.

٦- تنوّع (الأنا) ؛ فالشاعر قائلٌ أو متلفّظٌ يحكي تجربة (الأنا الغنائيّ) الذي تجري خُطى قوافيه معبّرة عن القدرة الفنيّة التي تتسامى بها (الأنا الشاعرة).

٧- التكثيف المضمونيّ ؛ حيث يوفّر «الإكفراسيس» تقنية «القناع» يُكِنُّ المبدع وراءها آراءه ومواقفه.

إنّ هذا المنظور القرائيّ الذي تأسّست عليه مقاربة الباحثة يحمل دارسي القصيدة العربية إلى التفتيش في ديوان الشعر العربي للظفر بنصوص إكفراسيّة تنقل المتصوّر النقديّ من النظرة التقليدية إزاء الوصف إلى نظرة فاعلة حيوية يمكن أن تدعى «الوصفيّة».

وبعدُ ؛ فقد ذهبت هذه المثاقفة إلى ما يمدّها بأسباب التزوّد حين تدبّرت مدوَّنَتَها الرئيسة لتبيُّن معالمها ، ومجالات النظر ، ونجاعة ما تأسّست عليه من منظور قرائيّ ؛ حتى يتيّسر لها بَعْدُ انتجاعُ نصوص شعرية بهذه الرؤية الخصيب.

وعلى الله قصد السبيل ، وبيده العون والتسديد.

المصادر والمراجع

المصدر

- سومي، أكيكو موتويوشي . **الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي: «الوصف»؛الإكفراسيس، ونظرية تداخل الفنون**. ترجمة: أ.د. حسن البنا عزالدين، عرعر: مركز النشر العلمي والتأليف والترجمة في جامعة الحدود الشمالية، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

المراجع

- الأعلم الشنتمري. **شرح ديوان علقمة الفحل**. حققه: لطفي الصقال، ودريّة الخطيب، وراجعه: د. فخر الدين قباوة، كنوز الشعر العربي (١)، دار الكتاب العربي بحلب، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- امرؤ القيس. **الديوان**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٢٥م.
- الأندلسي، ابن زمرك. **الديوان**. حققه وقدم له ووضع فهارسه: د. محمد توفيق النيفر، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧م.
- البحتري. **الديوان**. عني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفي، ذخائر العرب (٣٤)، دار المعارف بمصر، ط٣، ٢٠٠٨م.
- التطاوي، د.عبدالله. **سينية البحتري «البعد النفسي والمعارضة»**. دراسات نصية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٩٩٥م.
- ابن جعفر، أبو الفرج قدامة. **نقد الشعر**. تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة: الناشر مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، ط٣، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- الرباعي، أ.د. عبدالقادر. **تحولات النقد الثقافي**. عمّان: دار جرير للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ابن الرومي. **الديوان**. تحقيق: د. حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط١٤٢٤،٣هـ/٢٠٠٣م.
- ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. **القصيدة والسلطة: الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية**. ترجمة وتقديم: حسن البنا عزالدين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، العدد (١٥٢٧)، ط١، ٢٠١٠م.
- ستيتكيفيتش، ياروسلاف. **صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي**. ترجمة: د. حسن البنا عزالدين، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، كتب مترجمة (٤)،د.ط، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**. ترجمة: د. محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.
- السكري. **كتاب شرح أشعار الهذليّين**. حققه: عبدالستار أحمد فراج، وراجعه: محمود محمد شاكر، كنوز الشعر (٣)، القاهرة: مكتبة دار العروبة، د.ط، ١٩٦٣م.

- سمايلوفتش، د. أحمد. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- عبدالجبار، أ.د. فاتن. **الخطاب النقدي في مرايا القراءة: إشكالية المنهج والمصطلح مقاربات في نقد النقد**. عمّان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
- عبدالرحمن، د. عفيف. **الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديمًا وحديثًا**. عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م.
- عزالدين، أ.د. حسن البنا. **الشعر الجاهلي والبحث الأدبي المعاصر: تمهيد لرؤية الدور النقدي لمدرسة شيكاغو مع إشارة خاصة إلى سوزان ستيتكيفيتش والقصيدة العربية الكلاسيكية**. مقدمة ترجمته كتاب: ستيتكيفيتش، سوزان بينكني. **أدب السياسة وسياسة الأدب**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٨م.
- علي، أ.د. عاصم حمدان. **الأدب العربي في مدونات المستعربين**. نادي المدينة المنورة الأدبي، ط١، ١٤٤٠هـ.
- فهمي، د. عبدالسلام عبدالعزيز. **إيوان المدائن بين البحتري والخاقاني: دراسة أدبية مقارنة بين القصيدتين العربية والفارسية: سينية البحتري ونونية الخاقاني**. جدة: دار البيان العربي، د.ط، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- القيرواني، ابن رشيق. **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**. حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، ط٥، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- أبو نواس. **الديوان برواية الصولي**. تحقيق: د. بهجت عبدالغفور الحديثي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (المجمع الثقافي)، دار الكتب الوطنية، ط١، ٢٠١٠م.
- نوفل، د. محمد محمود قاسم. **تاريخ المعارضات في الشعر العربي**. بيروت: دار الفرقان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

Reading Foundations for the Book Entitled: «Description in Classical Arabic Poetry»

By the Japanese Researcher: Akiko Motoyoshi Sumi

Abstract

The study aims to approach anacademic thesis (PhD) which addresses five descriptive shapes in the collection of Arabic poetry across differenteras and areasaccording to (Ekphrasis)'s aproach, and the theory of overlapping arts.

These two theories well be basis ofan interpretative project, which enables the aesthetic function to do cultural functions and connected the Arabic imagination with western imagination that will create a united image as the researcher claim.

The researcher focuses onthe observation of the backgroundsthat form the researcher'simagination, to identify the bases adopted in her reading perspective. It also examinesits techniques to reach what they acknowledge their effectiveness, or to deny them in the critical field.

The research and the researcher also aims to the establishing the humanitarian common through the connecting the two achievements; the Arabic and the Western with early roots that are behind the texts of poetry.

سوزان ستيتكيفيتش والقصيدة العربية المدحية

مستورة مسفر محمد العرابي

الأستاذ المساعد في الأدب والنقد بجامعة الطائف

ملخص

تأتي هذه الدراسة مراجعة منهجية **للفصل الرابع** من كتاب المستعربة سوزان بينكنى ستيتكيفيتش الموسوم بــ: «أدب السياسة وسياسة الأدب، التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم» الذي ترجمه وقدّم له حسن البنا عز الدين، حيث حللت المستعربة في هذا الفصل الذي اخترته «قصائد المتنبي في مدح كافور الإخشيدي»، وتندرج هذه الدراسة في منحى «نقد النقد»، وتقوم على الفرضيات التالية التي يمكن صياغتها على شكل تساؤلات، سنحاول الإجابة عنها في متن هذا البحث:

- ما المنهجية التي اتبعتها الناقدة في تحليل قصائد المتنبي في مدح كافور الإخشيدي؟
- هل استطاعت المستعربة توسيع الحقل الدلالي للمفردات في هذه القراءات، وماهي الدلالات التي استخلصتها؟
- من الشريحة التي توجّه لها هذه المستعربة خطابها؟
- ما الكتب العربية التي استعانت بها في تحليل القصيدة؟
- ما الكتب أو النظريات الغربية التي استندت إليها أثناء التحليل؟
- ما الهدف الرئيس من هذا التحليل؟ وغيرها من الأسئلة المجاورة لها والمتفرعة منها في سياق التحليل.

إن تشكيل الدلالة الشعرية «يتجدد عبر التاريخ بفعل قوتين متلازمتين، أولاهما: القوة الشاعرة التي تمنح الشعر قيمة إنسانية جوهرية شمولية، وثانيهما: القوة الناقدة التي تتابع من خلال رؤياها التجريبية- للنص المنتج- النوازع المتعارضة والمواقف المتشابكة، وتكشف عن الأبعاد، من أجل الوقوف على الجمال المكنون، فالمتلقي/ الناقد عنصر فاعل في توليد المعنى و إنتاجه، ومهمته تتجلّى في الاستنتاج والعمل العقلي والتخييلي للوصول إلى مضمون الخطاب ومغزاه»(١) وبالتالي، فالممارسة التأويلية تفرض على الناقد أن يدرك مسارات المعنى من أجل إنشاء وتكوين جملة من التأويلات لهذه المعاني التي تتجلى دلالاتها في الظاهر، وتختفي معان أخرى خلفها، وهو ما يحتّم على الناقد استخراجها وتأويلها والكشف عن جمالياتها؛ لأن القارئ المتمرس يسمح بأقصى حرية ممكنة في تأويل النصوص، ولا يحبذ تحديد حرية التأويل وتقييدها، والوقوف عند حدود

(١) عصام لطفي الصبّاح، التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ط١: ص٥٨.

المعنى الواحد، ولعل هذا ما أشار إليه بارت حيث ينظر إلى النص «بوصفه مجرة دالات يستطيع أن يفتحها القارئ بسبل مختلفة باختدامه اللغات النقدية المختلفة التي لا يستطيع أي منها أن يغلق عملية تأويل المعنى بأن يفرض على الدال مدلولاً نهائيًّا»[1] ما يكسب المعنى الواحد دلالات متباينة، ويجعله غير منغلق، ولكنه مفتوح على طاقات تأويلية ممكنة ومحتملة، يمكنها فسح المجال لظهور معانٍ متعددة ومتنوعة.

وقد حظي شعر المتنبي بقراءات متعددة، ولم تقتصر تلك القراءات حول شعره على الفكر النقدي العربي؛ بل تناول شعره كثير من الباحثين والنقاد المستعربين لما يحمل من دلالات متعددة وقيم جمالية متنوعة.

ومن هنا سوف تقف هذه الدراسة حول شعره عند قراءة المستعربة سوزان بينكنى ستيتكيفيتش للكافوريات والتي تنطلق من المقتضيات الشعائرية لكل من طقس العبور والنمط الموسمي.

كلمات مفتاحية

الكافوريات، طقس العبور، قلب المعنى، طقس الهدية، شعائر التخلي، ستيتكيفتش

طقس العبور

وردت كلمة الطقس في المعاجم العربية القديمة والحديثة، ونجدها تتموقع معجميًّا في الجذر اللغوي (طَسَقَ) وتعني: «مكيال أو ما يوضع من الخراج على الجربان، أو شبه ضريبة معلومة، وكأنه مولد أو معرّب، وهو-أيضًا- في المعجم النظام والترتيب».[2]

أما في المعاجم العربية الحديثة فلا يكاد يختلف المعنى عما جاء في المعاجم القديمة، فالطقس عند صاحب قاموس محيط المحيط يعني: «النظام والترتيب»[3] كما أن اللفظة عند النصارى تطلق على شعائر الديانة واحتفالاتها، وهو معرب لكلمة «تكسيس» باليوناني، ومعناها نظام وترتيب، والجمع طقوس، والطقيساء، والطقيسة مكان صغير خارج دار الحريم يستقبل فيه الأضياف»[4]، وتشير لفظة «طقس» إلى «الكيفية التي يتم بها أداء الأنشطة وتنظيمها في إطار احتفالي»[5]. أما دلالة الكلمة عند أهل الاختصاص من علماء علم الاجتماع والأنتربولوجيا فقد دلت على معاني متعددة منها أن الطقس هو: «مجموعة من الاجراءات والحركات التي تأتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية، وتهدف إلى عقد صلة مع العوالم القدسية، ولعل الموسيقا الإيقاعية والرقص الحر كانا أولى أشكال هذا السلوك

---

(١) رولان بارت، المعنى الثالث ومقالات أخرى، ترجمة: عزيز يوسف مطلبي، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠١١م: ص٦

(٢) ينظر: الفيرو زبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، الجزء الثالث، مادة طقس، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، دار الجليل- لبنان، د ط، د ت: ص ٢٦٧

(٣) أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط٢، د ت: ص ٥٨٧

(٤) ينظر: المعلم بطرس البستاني، قاموس محيط المحيط، مطبعة تيبويرس، ط٢، ١٩٨٧م: ص ٥٥٣

(٥) أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٨٧م، باب ط، ق، س: ص٥٦١

الطقسي التلقائي الذي تحول تدريجيًا إلى طقس مقنن تجري تأديته وفق قواعد مرسومة»(١) ويعرف الطقس أيضًا بقولهم: «إن الطقس ليس فقط نظامًا من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي؛ بل هو- أيضًا- مجموعة من الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضًا، فرغم أن الطقس يأتي كناتج لمعتقد معين فيعمل على خدمته إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه»(٢)، والطقس كذلك «وسيلة للتعبير من أجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي».(٣)

هذه بعض التعريفات اللغوية والاصطلاحية لمفردة الطقس، فالطقس هو محاولة خلق معادل موضوعي يتوسلها الإنسان؛ للتعبير عن أفكاره ورؤاه باحثًا عن الاستقرار الذاتي، ومعالجة قضايا الكون المؤرقة.

أما مصطلح طقس العبور، فهو حديث النشأة ظهر مع العالم الأنثربولوجي الفرنسي (أرنولد فان جنيب Arnoldvan Gennep) عام ١٩٠٩م الذي حدده في ثلاث مراحل زمنية رئيسة هي على النحو التالي: «١- زمن تمهيدي preliminaire ، ٢- وآخر استهلالي liminaire، وثالث اختتامي post luminaire من منظور آخر هو منظور القائم بالفعل، وتختصر المراحل الزمنية في: ١- الانفصال (عن الوضع أو المكان السابق)، ٢- الهامش (بين المرحلتين)، ٣- إعادة الاندماج (إلى وضع جديد)»(٤)، وهذه المراحل الثلاث يمكن تشبيهها وظيفيًا – كما وضعها فلاديمير بروب) بالوظائف التالية: «١- وظيفة الافتقار، ٢- وظيفة الرحيل، ٣-وظيفة إصلاح افتقار»(٥)، وهذه الوظائف رئيسة جدًا في تحليل النصوص وفق طقس العبور كما هو الحال في قراءة المستعربة سوزان ستيتكيفيتش لكافوريات المتنبي.

طقس تبادل الهدايا

عرفت المجتمعات البشرية كذلك طقس الهدايا، ومن الإشارات التي تطالعنا في القرآن الكريم هدية ملكة سبأ إلى سليمان -عليه السلام- فضلاً عن بقية الحضارات الإنسانية التي تشير إلى هذا اللون من العلائق الاجتماعية، وقد ازدهر هذا الطقس في الإسلام بعد أن سنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قبول الهدية، وندب إلى تداولها لما تحققه من نمو العلاقات الإنسانية، وبناء الصلة بين أفراد المجتمع، ومع تحضر المجتمعات وتقدمها تجذرت الهدية في العصر العباسي، وقد ارتبط الأدب بهذا المظهر الاجتماعي الحضاري، ونظرًا لانتشار هذا الطقس في البيئات العباسية، فقد

---

(١) فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثيو لوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق- سوريا، ط٢، ٢٠٠١م: ص ١٢٩

(٢) المرجع السابق: ص٥٥

(٣) نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م: ص٣٥

(4) van gennepArnoid, lefolKlore, croyances escoutumes populaires francaises, librarie stock, paris. p

(٥) فلاديمير بروب، مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر أحمد وأحمد عبد الرحيم ناصر، النادي الأدبي بجدة، ط١، ١٩٨٩م: ص ٥١

شكلت مادة الهدايا مبعثًا للمبدعين، فألفت المؤلفات حول هذه الظاهرة الاجتماعية منها: كتاب الهدايا للجاحظ (٢٥٥هـ)، وكتاب الهدايا لأحمد طيفور(٢٨٠هـ)، وكتاب الهدايا للخالديين (٣٦٠/ ٣٧٠هـ) وكتاب الهدايا للمرزباني (٣٨٤هـ) وغيرها.

وقبل الحديث عن طقس العبور نلفت إلى البحث الرائد في مجال التبادل الطقوسي، وهو» مقال عن الهدية / الأشكال القديمة للتبادل «لـ (مارسيل موس marcel mauss ١٩٦٧م) الذي يفسر فيه مميزات التبادل الطقوسي ووظائفه. يقول ماوس: من الناحية النظرية هي هبات طوعية وعفوية لا مصلحة فيها للمعطي، ولكنها في الحقيقة إجبارية، ولصالح المعطى نفسه، وتتخذ هذه الهبات عمومًا شكل الهدية المتفضل بها عن طيب خاطر، ولكن السلوك الملازم لإعطائها ليس إلا تظاهرًا وخدعة اجتماعية في حين أن الإجراء نفسه مبني على الواجب والمصلحة العامة، ويشمل التبادل الطقوسي ثلاثة واجبات هي: ١- إعطاء الهدية، ٢-قبول الهدية، ٣- إعطاء هبة مقابلة لها، ويضيف ماوس أن قبول الهدية يتضمن قبول التحدي بإعطاء هدية مقابلة لها، تفوقها قيمة، ويمضي ماوس قائلا: «إن عدم إعطاء هذا المقابل يؤدي إلى الحط من المكانة، أي إلى بذل ماء الوجه، بل إن قبول الهدية يستلزم قبول واجب إعطاء الهدية المقابلة، ويواصل ماوس حديثه: إن أهمية الدور الذي يؤديه الشرف في هذه المعاملات ليست بهينة؛ إذ ليس ثمة حالة مثل هذه، ترتبط فيها مكانة الفرد ارتباطا متينًا بالإنفاق وبواجب الرد على الهدية بأعظم منها، بحيث يصبح الدائن المدين... فهذه الهدايا هي التي تقرر المراتب بين الموالي والسادة، وبين الموالي وأتباعهم، فالإهداء بمثابة عرض الفضل وإثبات التفوق، أما قبول الهدية بدون الرد عليها بمقابل مساوٍ لها أو أعظم منها، فتعبير عن المكانة الذليلة والرتبة الحقيرة».[1]

ويلخص إيفانز بريتشارد نظرية ماوس في مقدمة كتاب ماوس يقول: «تعد التبادلات في المجتمعات العتيقة حركات أو أنشطة اجتماعية متكاملة فهي- في الوقت نفسه- ظواهر اقتصادية، وقانونية، وأخلاقية، وجمالية، ودينية، وأسطورية، ومشكلة لبنية المجتمع بحيث لا يتم استيعاب معنى هذه التبادلات إلا إذا نظرنا إليها بوصفها صورة الواقع المتداخل الملموس».[2]

وتشرح سوزان ستيتكيفيتش العلاقة القائمة بين الصدق والهدية، وتستعين في ذلك بعدد من المقولات والروايات الغربية والعربية، ومنها:

- الاستعانة بنظرية ماوس حول طقوس تبادل الهدايا. إذ ترى: «أن إنشاد قصيدة مدح ومنح جائزة لصاحبها يشكلان تبادلا طقوسيًّا طبقًا لصياغة ماوس.. علينا أن نستكشف ما يستلزمه تطبيق هذه الأطروحة على القصيدة، وبخاصة من حيث مسألة صدق المشاعر والعلاقة بين الشاعر والممدوح، وبالنظر إلى كلام ماوس حول طقوس التبادل

---

(١) نقلا عن سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م: ٦٠

(٢) نقلا عن المرجع السابق: ص ٦٠

في المجتمعات القديمة من حيث كونها حركات أو نشاطات اجتماعية شاملة، وأن معنى هذه الأنشطة لا يمكن إدراكه إلا إذا نظرنا إليها بما هي حقيقة ملموسة معقدة»[١].

- وترى سوزان ستيتكيفيتش أن تقديم أي طقس من طقوس الخضوع والولاء للملك أو الحاكم معترف به، وهو عبارة عن مبايعة له بالحكم مستعينة في ذلك بشواهد وروايات عربية؛ لعرض فكرتها وتقريبها للمتلقي الغربي تقول: وهكذا نجد رجال ملكة سبأ يحملون الهدايا إلى الملك سليمان بعد هزيمتها على يديه، وكذلك نذكر قصة الحكماء الثلاثة الحاملين الهدايا إلى المسيح، وكذا نذكر التقليد الفارسي في عيد النيروز حيث يقدم للملك أو الحاكم الهدايا لتأكيد مبايعة الرعية له... إلخ، وأرى أن هذا التقليد الأخير سبب في شيوع قصيدة المدح الربيعية في الشعر الفارسي، ونجد مثالا آخر في قصيدة المتنبي نفسه (جاء نيروزنا وأنت مرادنا) إلى الوزير البويهي ابن العميد في عيد النيروز التي من الواضح أنه بناها على أساس أن الأربعين بيتًا التي تكون القصيدة ليست إلا أربعين فرسًا يهديها المتنبي إلى ابن العميد بمناسبة النيروز قال:

قد بعثنا بأربعين مهارا كل مهر ميدانه إنشاده

وتعلق على هذه الروايات العربية وفق صياغة ماوس لطقوس التبادل [إذ] تقول: إن عملية التبادل تبدو هنا في منتهى الوضوح. بمعنى أن على الحاكم أن يقبل الهدية، ويرد عليها بهدية أعظم منها قيمة، وإلا نزل رتبة عن مقامه، وهكذا نرى أن تقديم هدية للحاكم قد يكون فخًا منصوبًا لذلك الحاكم، أي اختبار لمدى جوده أو بخله»[٢].

قراءة المستعربة سوزان ستيتكيفيتش للكافورية اليائية (كفى بك داء)

تعد دراسة المستعربة سوزان ستيتكيفيتش حول القصيدة العربية المدحية خطوة رائدة في مجال استكشاف الجوانب الشعائرية والطقوسية للقصيدة العربية المدحية، كما فعلت في دراستها لقصيدتي المتنبي في كافور الإخشيدي التي سنقف عندها في هذه الدراسة البحثية.

قبل أن تنطلق ستيتكيفيتش في تحليل قصيدتي المتنبي لكافور الإخشيدي ترى أن على الناقد الحديث الاعتراف بغلبة قصيدة المدح في الشعر العباسي تقول: «وذلك أنه مهما كانت الأغراض الأخرى التي طرقها الشعراء في قصائدهم في ذلك العصر، فإن قصيدة المدح كانت قصب السبق الذي سعى إلى إحرازه كل الشعراء»[٣]، و ترى أن أحكامنا المعاصرة ضد قصيدة المدح العباسية تتراوح بين: «اتهامات من خارج النص، تتعلق بعدم إخلاص الشاعر، وتعلقه، وجشعه، وانتهازيته السياسية، وهي اتهامات مردها خروج قصيدة المدح على مبدأ الفن للفن، واتهامات من داخل النص ترجع إلى النفور من موضوعات القصيدة نفسها.. مثل سلطة الحاكم وقواده وحاشيته السياسية والعسكرية، وحتى الأسطورية إلخ.. وهذه الاتهامات نابعة من الأفكار الرومانسية عن مجالات التجربة الإنسانية

---

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٣٧

(٢) المرجع السابق: ص ١٣٨

(٣) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٣٨

الملائمة للشعر، ومن الطرق التي تم بها أيضًا تجنب قصيدة المدح، في كثير من مختارات الشعر في العصر العباسي، ما قد نسميه «إخصاء» القصيدة أي استئصال رجولتها بقطع جزأي الرحيل والفخر والإبقاء على أنوثتها من خلال جزء النسيب الغنائي الرقيق، فمهما كان تقديرنا لكل هذه الأنواع الشعرية، فلا مفر من مواجهة هيمنة قصيدة المدح في الشعر العباسي»[(١)].

وقد أرادت سوزان ستيتكيفيتش عند تحليلها لقصيدة المتنبي «في مدح كافور الإخشيدي» أن تثبت بعض الأمور من وجهة نظرها من خلال تطبيقها لمفهوم طقس العبور:

- عرض استخدام الشاعر معاني القصيدة وبنائها التقليديين لأداء عملية نقل الولاء.
- الكشف عن العناصر التي تعكس نمط التبادل الطقوسي المتضمن في القصيدة.

وتشير إلى أن «كفى بك داء» هي قصيدة ثلاثية البنية على النحو التالي:

- النسيب (الأبيات من ١- ١٢).
- الرحيل (الأبيات من ١٣- ٢٣).
- المديح (الأبيات من ٢٤- ٤٧).

وترى أن أقرب طقس إلى هذه القصيدة هو طقس العبور كما صاغه فن جنب، «ذلك الطقس الذي يعكس التغير في مكانة الشاعر - العابر، وانقطاعه عن حاله السابق المعبر عنه في النسيب، ثم تأتي مرحلة العتبية الانتقالية في الرحيل، وبعدها يكون التجمع، أي الدخول إلى المجتمع مرة أخرى، وتسنم مكانة جديدة فيه، في المديح»[(٢)] وتستحضر في تحليل هذا النص الشعري مقولة جاستر حول عناصر النمط الموسمي أي: «الإماتة والتطهير في مرحلة الإفراغ في النسيب والرحيل، وإعادة الإحياء والابتهاج في مرحلة الملء في المديح»[(٣)]؛ لتبين من خلال ذلك أن هذه القصيدة المدحية طقوسية من حيث الوظيفة، ومن حيث البنية كذلك.

تتضمن (الأبيات ١-١٢) - وفق قراءة ستيتكيفيتش - «معاني النسيب التقليدية الغنائية الحزينة مثل الخيانة في الحب، وقطع الأسباب، وعزم الشاعر على الرحيل»[(٤)]، ولعل أبرز ما يلفت الانتباه في هذه الأبيات أنها جاءت على البحر الطويل، وقافية الياء المطلقة، وهنا يجب أن نتساءل عن أصل هذا السياق، وعن جذور هذه البنية الإيقاعية، وفي الإجابة نرى أنها «بنية إيقاعية تراثية كانت مخصصة منذ العصر الجاهلي لرثاء النفس... وليس من شك في أن المتنبي كان يعي هذه البنية الإيقاعية، وتختزن ذاكرته نصوصها، ويدرك أنها تمثل السياق المخصص لرثاء النفس في الموروث الشعري القديم... ولهذا نراه يستدعي هذه البنية الإيقاعية، ويستدعي إيحاءاتها التراثية، لإحساسه بأنه يعاني من حس الاغتراب حالة نفسية سيئة تستحث الرثاء».[(٥)]

---

(١) المرجع السابق: ص ١٣٢

(٢) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٤

(٣) المرجع السابق: ص ١٤٤

(٤) المرجع السابق: ١٤٠

(٥) سعود الرحيلي، قراءات في نصوص الشعر العباسي وظواهره الفنية، دار المفردات، ٢٠١٣م، ط١: ص ٢٠٥- ٢٠٦

وتستعين ستيتكيفيتش في تحليل هذا النص الشعري بعلم البديع من طباق وجناس. إذ نجدها ترى أن البيت الأول يعبر عن قنوط الشاعر من خلال الطباق بين الموت والشفاء، بحيث يصبح هذان الطرفان المتقابلان في الشطرة الأولى شيئًا واحدًا:

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا وحسب المنايا أن يكن أمانيا

أي يصبح الموت شفاء الشاعر الوحيد، ثم ترى أن الشاعر يعكس في الشطرة الثانية يأسه، أي موت الأمل في قلبه من خلال الجناس بين الكلمتين المتضادتين: المنايا والأماني من الجذر نفسه، واللتين تصبحان سيّان لدى الشاعر، ثم تعرض سبب قنوطه من خلال وقوفها على البيت الثاني:

تمنيتها لما تمنيت أن ترى صديقًا فأعيا أو عدوًا مداجيا

وتعلق بقولها: «أما السبب في ذلك القنوط فهو - كما يظهر في البيت الثاني- خيبة أمل الشاعر في العثور على صديق مخلص أو حتى خصم ساتر لخصومته «عدو مداج»[(١)]، فالمتنبي شخصية شديدة الاعتداد بذاتها، ويشعر بشرخ في ذاته نتيجة رحيله من بلاط سيف الدولة إلى بلاط كافور «إن اقتلاع الإنسان من محيطه، ومن بيئته الطبيعية، واستنباته في بيئة غريبة لا تلائمه هو الموت عينه، وهذا بالضبط ما جعل المتنبي يحس بالموت والغربة، ويرثي نفسه مستدعيًا تلك البنية الإيقاعية الحزينة التي تنطلق في آخرها الياء للتنفيس عن إحساس قاتل مكتوم، ولكن عبقرية المتنبي التي تميزه عن الشعراء القدامى في هذا السياق تكمن في قدرته الجدلية على صهر الظروف الخارجية، وتطويعها للتعبير عن الذات، وعن مواقفها الفكرية ولحظاتها الشعورية».[(٢)]

وفي الأبيات:

إذا كنت ترضى أن تعيش بذلة فلا تستعدن الحسام اليمانيا

ولا تستطيلن الرماح لغارة ولا تستعدن العتاق المذاكيا

فما ينفع الأسد الحياء من الطوى ولا تتقى حتى تكون ضواريا

ترى الباحثة ستيتكيفتش أن الشاعر يتحول في هذه الأبيات إلى نهي نفسه أن تتحمل الذل، ويحثها على حمل السيف لرفع الذل عن نفسه، فالمتنبي حين يشير إلى عدم وفاء سيف الدولة «يبدو كأنه يطرح أمام سيده الجديد شروطه للعلاقة به، فإذا كان قد رفض الإهانة من رجل يعده الحبيب والبطل القومي، فمن الأولى ألا يقبل الإهانة والغدر والخسة من مملوك أسود لا يربطه به حب ولا مشاعر قومية، وحين يقرر أمامه أنه يجب على المرء أن يدافع عن كرامته بكل الوسائل الممكنة، وأن الأسود لا تسمى أسودًا إلا لضراوتها وعدم حيائها في انتزاع عيشها، يبدو بهذا كأنه يحذر كافورًا ويعلمه سلفًا أن سيكون شرسًا في الدفاع عن كرامته في بلاطه كما كان شرسًا في بلاط سيف الدولة»[(٣)]، وهو

(١) سوزان ستيتكيفتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٤

(٢) سعود الرحيلي، قراءات في نصوص الشعر العباسي وظواهره الفنية: ص ٢٠٧

(٣) المرجع السابق: ص ٢٠٨

الأمر الذي يمكن أن نفهم منه أنه «تعظيم للإنسان، ولقدرة الإنسان، وهو حين يأخذه الغلو في مدح نفسه، إنما يغالي في الوقت نفسه في الحط من هيبة السلطان، وتهوين شأنه، والاستخفاف بحاشيته وأعوانه»[1]:

وفي الأبيات:

حببتك قلبي قبل حبك من نأى	وقد كان غدارا فكن أنت وافيا
وأعلم أن البين يشكيك بعده	فلست فؤادي إن رأيتك شاكيا
فإن دموع العين غدر بربها	إذا كن إثر الغادرين جواريا
إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى	فلا الحمد مكسوبا ولا المال باقيا
وللنفس أخلاق تدل على الفتى	أكان سخاء ما أتى أم تساخيا
أقل اشتياقا أيها القلب ربما	رأيتك تصفي الود من ليس جازيا
خلقت ألوفا لو رحلت إلى الصبى	لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

ترى الباحثة في الأبيات السابقة أن الشاعر يعبر بدقة نفسانية متناهية عن خيانة مشاعره له، فهو يعاتب قلبه على حنينه وشوقه إلى من رحل عنه أو بعد، ويعاتب عينيه بألا تسرفا في البكاء على الغادرين (الأبيات ٦، ٧، ٨، ١١)، ويرجع جمال هذه الأبيات إلى دقتها في وصف الحقائق النفسية، وفي ازدواجية هوية الخائن، فقد تشير إلى المحبوبة المفارقة أو إلى الممدوح السابق في الوقت نفسه، وتشير إلى أن ممدوح الشاعر السابق يقوم مقام المحبوبة، من خلال الإشارة إلى موضوع الكرم في البيتين:

إذا الجود لم يرزق خلاصًا من الأذى	فلا الحمد مكسوبًا ولا المال باقيا
وللنفس أخلاق تدل على الفتى	أكان سخاء ما أتى أم تساخيا

وتستعين ستيتكيفيتش بروايات الشراح لديوان المتنبي فتقول: «وفي الحقيقة يرى معظم الشراح أن الشاعر في البيتين يعرض بسيف الدولة على حد تعبير الواحدي الذي نقله عنه العكبرى..»[2]، كذلك تستعين بمحقق شرح المعري على ديوان المتنبي حيث تشير إلى أن «الاستثناء الوحيد من بين المعاصرين والقدماء، في قراءة هذين البيتين هو محمود شاكر الذي يعتقد أن هنا إشارة إلى خولة سيف الدولة التي كان المتنبي يحبها»[3].

ثم تعقب بقولها: «أن هذه القراءة تشهد على قوة التقليد الجاذبة، كما أنها تشهد على إدراك القوة الاستعمارية للمعاني التقليدية»[4].

(١) عزيز عارف، الاتجاه الباطني في شعر المتنبي، مجلة المورد، مجلد ٦، عدد ٣، ١٩٧٧م: ص ٧٣

(٢) سوزان ستيتيكيفتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٥

(٣) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين ص ١٤٥

(٤) المرجع السابق: ص ١٤٥

وتشير إلى أن البيتين التاسع والعاشر «يكشفان عن أن القطيعة بين الشاعر والممدوح السابق كانت نتيجته خلل في التبادل الطقوسي بينهما: الأول بقصيدته، والآخر بجائزته، وتذكر بمقولة ماوس- لتقريب المعنى من المتلقي الغربي المستهدف من دراستها بالدرجة الأولى- من ضرورة أن تبدو الهدية طواعية، فإن الذي لم يخلص جوده من المن لا يكون محمودًا ولا مأجورًا؛ لأن المال يذهبه الجود، والأذى يذهب الحمد على حد تعبير العكبري»[1].

وتقف ستيتكيفيتش في هذا النص الشعري من خلال مقطع النسيب على مستويين:

- المستوى الشعري، يكشف هذا النسيب بوضوح من خلال إحلال الممدوح السابق محل المحبوبة الظاعنة عن الإمكانات الاستعارية أو التعبيرية لمعاني النسيب التقليدية، وبذلك يقوم شعر المتنبي بشرح التقليد الشعري إذا جاز التعبير.
- أما المستوى الطقوسي فيعبر النسيب عن الانقطاع عن الحالة السابقة (المرحلة الأولى في طقس العبور)، وعن جزء الإماتة أي الجزء الأول في مرحلة الإفراغ في العبور الطقوسي، وتنتقل القصيدة من الموت إلى الولادة الجديدة، إذا جاز التعبير من خلال عبور الشاعر في البيت ١٢ من الشيب إلى الصبا، وهذه بالطبع استعارة تصور انتقال الشاعر من الرعاية في كنف سيف الدولة إلى الرعاية في كنف كافور»[2]. وعلى هذا يمكن أن نفهم أن المتنبي يبحث عن غاية يود الوصول إليها من كافور، «فإن شاء المتنبي أن يمدحه فعليه أن يركز على تفرده بين الملوك من حيث إنه ساد الناس، وأصبح حاكمًا عليهم، وهو عبد أسود، خصي، فالمدح -هنا- تجاوز أبناء جنسه من العبيد وفاقهم، أي: لكونه تجاوز شروط العرق، واللون، والطبقة، وهو إن شاء أن يهجوه فعليه أن يستحضر عبوديته وسواده ومقابحه، وكل ما اختزنه المتخيل العربي من صور نمطية انتقاصية من السود».[3]

إعلان الولاء

تنتقل ستيتكيفيتش للمقطع الثاني من النص، وهو مقطع الرحيل إذ ترى أن الشاعر يعلن فيه عن هدفه وولائه الجديدين، وتقف عند ملحوظات مهمة، وهي أن «التبادل الطقوسي ذو أبعاد متعددة شأنه في ذلك شأن علاقة الشاعر بالممدوح، وعلاوة على هذا يوحي اختيار الشاعر كلمة «بحر» وصفًا للممدوح الجديد بأن ما يطلبه هو قبل كل شيء سخاء الممدوح وليس تساخيه، وتقف عند البيت (١٩) وتقول: فإن النموذج المباشر هنا لرحلة الشاعر ليس الرحيل الجاهلي البدوي، وإنما الانطلاق إلى الغزو، ومهما يكن من أمر يوكد الشاعر في بيت بديعي في تعبيره، وتقليدي في معناه ذلك الإحساس اليقيني بالهدى والعزم على السير»[4].

ففي الأبيات من ٢٠- ٢٤ يقول:

---

(١) المرجع السابق: ص ١٤٥

(٢) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٦

(٣) نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م: ص ٤٧٠

(٤) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٦- ١٤٧

قواصـــد كافور توارك غيره	ومن قصد البحر استقل السواقيا
فجاءت به إنســان عين زمانه	وخلت بياضًـا خلفها وأماقيا
نجوز عليها المحسـنين إلى الذي	ترى عندهم إحســانه والأياديا
فتى ما سرينا في ظهور جدودنا	إلى عـصره إلا نــرجي التـلاقيا
ترفع عن عون المكـارم قـدره	فما يفعـل الفعلات إلا عـذاريـا

وتعلق ستيتكيفيتش بقولها: إن الرحيل يؤدي كلا من الانتقال المكاني والمعنوي من سيف الدولة إلى كافور، من خيبة الأمل واليأس في النسيب إلى الأمل والرجاء في المديح، ونستطيع في رحلة الشاعر الليلية الشاقة التي توحي بأن الشاعر قد هرب ليلا، التجربة الهامشية التي يعانيها العابر في طقس العبور، وكذلك تجربة لشرور التطهر من الشرور والأضرار في النمط الموسمي»[١].

وتقف ستيتكيفيتش في الأبيات (٢٤- ٤٧) عند المقتضيات الشعائرية لكل من طقس العبور والنمط الموسمي عند زاويتين:

- بالنسبة إلى طقس العبور يمثل المديح تجمع الشاعر أو دخوله المجتمع مرة أخرى- المجتمع في هذه الحالة هو بلاط الممدوح الجديد- وأدائه الشعائر المترتبة على البيعة والولاء التي تلزمه بها مكانته الجديدة.
- وبالنسبة إلى النمط الموسمي، فيضم المديح مرحلة الملء بجزأيها- الإحياء والابتهاج- والمتمثلة في التعبير عن تحقق الآمال والأشواق بعد اليأس الذي لاقاه في النسيب، أي في صورة الممدوح بوصفه سحابة أو كل السحاب، وهذه استعارة تقليدية عن السخاء والجود بعد عبوره «هجيرًا يترك الماء صاديًا» في الأبيات (٢٧-٢٨)، وكذلك توجد في الاحتفال بالانتصارات العسكرية للممدوح التي تضمن الأمان والرخاء والبقاء للمملكة».[٢]

تقسيم المديح

تشير ستيتكيفيتش في هذا التحليل لقصيدة (كفى بك داء) إلى قسمين رئيسين من أقسام المديح:

- الأول يتصل (بشجاعة الممدوح وبسالته).
- والآخر بفضيلته الكبرى المتمثلة في(الجود)، وتستعين في تحليلها بنظرية ماوس بخصوص اقتصادية التبادل الطقوسي كي يثبت هيمنته ويفرض على الآخرين الخضوع له، فإذا فشلت هذه الطريقة لجأ الممدوح إلى وسائل أكثر فظاظة وقسرًا، وبالطبع فإن الطريقة الأولى تتضمن التهديد بالأخرى، ثم تعرض الصلة بين الطريقتين من خلال الأبيات:

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٧

(٢) المرجع السابق: ص ١٤٧

إذا كسب الناس المعالي بالندى	فإنك تعطي في نداك المعاليا
وغير كثير أن يزورك راجل	فيرجع ملكا للعراقين واليا
فقد تهب الجيش الذي جاء غازيا	لسائلك الفرد الذي جاء عافيا
وتحتقر الدنيا احتقار مجرب	يرى كل ما فيها وحاشاك فانيا

إذ ترى أن الشطر الأول من البيت (٣٠) يعبر عن صياغة ماوس لتبادل الهدايا، بل إن هدايا كافور التي ينعم بها على الآخرين هي الولاية، والأقطاع والجيوش التي ينتصر عليها، وتشير إلى أن البيتين (٣١-٣٢) يلمح فيهما الشاعر إلى مطلبه، علاقة بين الغزو والجود، كما يكونان أساسًا لاحتفال الشاعر بذكر حملات كافور الحربية في الأبيات ٣٤-٤٣»[١]، وهذه تدل على حنكة المتنبي السياسية حيث إننا «إذا ما أدركنا حضور الأنا السياسية عند المتنبي ألفيناها تواقة إلى تملكها من خلال استراتيجيات عديدة، رسخت معرفيتها الفائقة بالحقل السياسي، والمتنبي لذلك ارتحل طيلة حياته، وخص السياسيين بمعظم مدائحه موظفًا الاسترضاء، والاستمالة، والاستعانة؛ ليدعو من خلال التحالف إلى استنفار طاقات الآخر النصير لغاية تحصيل ما رأى أنه أحق من ملوك زمانه به».[٢]

كما تشير إلى أن البيت (٣٦) فيه تلميح إلى سواد الممدوح؛ ليقلب بذلك ميزان القيم اللوني- أي العنصري- العربي الإسلامي بأن ينسب كدارة غبار المعركة إلى القائد الحربي الذي لا يجد صفاء في السماء الصافية من غبار المعركة.

وتقف ستيتكيفيتش عند مرحلة الإحياء في النمط الموسمي التي يعبر عنها جزء المعركة، حيث يذهب الممدوح المحارب إلى الحرب غضبانًا ويعود راضيًا بما نال من الغنيمة (٣٧)، وحيث تروى رماحه من دماء الأعداء طلبًا للثأر (٣٩)، وتشير في البيت (٤٤) إلى قلب هرمية النظام العربي الإسلامي والعرقي كما يعكس في الوقت نفسه الواقع السياسي آنذاك، ففي حين كان العرب يعدون أنفسهم أبناء سام، الابن الأول والمفضل لنوح، وكانوا يعتبرون نفوذهم السياسي ممتدًا إلى ما وراء الأراضي السامية المركزية (من الفرات إلى النيل) ليشمل أولاد حام وبلادهم، فإن كافورًا الأسود أحد أبناء حام يفرض نفوذه آنذاك حتى على دمشق [٣]، وترى أن الشاعر ينسب سخرية الأقدار هذه إلى الماضي فيعود بسام نفسه ليؤدي يمين الولاء العربي الإسلامي لهذا الابن من أبناء حام، ذلك اليمين المعروف في البلاد العربية الإسلامية حتى يومنا هذا، والمتمثل في عبارة: (بالروح، بالدم، نفديك يا فلان)، وتعلق على ذلك بقولها: (إن هذا القلب للنظام العربي الإسلامي العرقي- هذا النظام المبني على هيمنة العرب وخضوع السود- من لسان شاعر عربي نسلاً أقام شهرته على الاحتفال بمرونة الحمدانيين في بلاط حلب يشكل إعلانًا عن ولاء الشاعر نفسه».[٤]

---

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٨

(٢) طه غالب عبد الرحيم طه، جدلية العلاقة بين المثقف والسلطة في الخطاب الأدبي - المتنبي ومحمود درويش نموذجًا- رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية الهاشمية: ص ٢٠٧

(٣) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ١٤٧

(٤) المرجع السابق: ص ١٤٨- ١٤٩

وتؤكد من خلال البيتين (٤٥-٤٦) على أن كل عناصر قصيدة المدح تؤدي في النهاية وظيفة واحدة ألا وهي إعادة تأكيد شرعية حكم الممدوح.

وتذكّر كثيرًا بما وضحه ماوس في التبادل الشعائري للهدية، وترى أن قصيدة المدح تعبر في الوقت نفسه من خلال بنيتها الشعائرية، ومحتواها المعنوي عن مؤسسات متعددة اقتصادية ودينية وأسطورية واجتماعية.

وتقف عند ملحوظة مهمة لماوس حول التعبير لشعائر التبادل: «مما رأينا هذا النظام من الأفكار أن ما يعطيه المرء هو في الحقيقة جزء من طبيعته وجوهره في حين أنه في تلقيه لشيء ما إنما يتلقى جزءًا من الجوهر الروحي لإنسان ما) وتعلق على أن البيت الأخير:

فأصبح فوق العالمين يرونه   وإن كان يدنيه التكرم نائيا

إلى أن البيعة والولاء والخضوع من قبل الشاعر هي نموذج لكل رعايا الحاكم، وبهذا تمثل شعائر التبادل في قصيدة المدح طقسًا لإعادة توليد أو تجديد هيمنة الحاكم، وتأكيد العقد الاجتماعي، والنظام الهرمي للمكانة في الدولة»[(١)] كما تقف عند قوة السلع المتبادلة تقول نقلا عن ماوس ص ٤٣: «فبالإضافة لكون كل منها علامة للحياة وضمان لها، فهي كذلك علامة للثروة وضمان لها، وضمان سحري ديني للمكانة والرخاء»[(٢)].

- **إلغاء الولاء وشعائر التخلي**

ترى ستيتكيفيتش أن «القصيدة البائية التي مدح فيها المتنبي كافورًا تشير - حسب شرح العكبري - إلى أن العقد بينهما لم يلتزم به أحد الطرفين، فلم تكن جوائز كافور للمتنبي على نحو ما توقع الشاعر، أما المتنبي فقد أقام بعد إنشاده هذه القصيدة بمصر سنة لا يلقى كافورًا غضبًا عليه، لكنه يركب في خدمته خوفًا منه، ولا يجتمع به، واستعد للرحيل في الباطن.. ويتضح من استئذان المتنبي كافورًا في مدح أبي شجاع فاتك المجنون صاحب إقطاع الفيوم أن لكافور على المتنبي وشعره حقوقًا تعاقدية واضحة لا يشاركه فيها أحد»[(٣)].

وتورد ستيتكيفيتش الجوانب المهمة في قصيدة (عيد) التي هجا بها المتنبي كافورا، وترى بأنها: «تمتاز بجمال نسيبها وقوة هجائها، وليس هذا فحسب؛ بل تتميز في سياق المناقشة الراهنة بمقابلتها لقصيدة الشاعر نفسه في مدح كافور «كفى بك داء» وثمة أولا فرق في الأغراض بين المدح والهجاء، ولكن ما هو أهم من ذلك هو تلك الفروق الشكلية، ومن ثم الشعائرية، ففي حين تؤدي قصيدة «كفى بك داء» نقل الولاء - أي إلغاء الشاعر ولاءه لممدوح وتحويله إلى ممدوح آخر - لا نجد في قصيدة (عيد.) سوى إلغاء للولاء فحسب، ويحكم هذا الفرق بالتالي البنية الشكلية للقصيدتين، إذ نجد في قصيدة «كفى بك داء» أنموذجًا شعائريًّا كاملاً، سواء طبقنا عليها النمط الموسمي عن جاستر بمرحلتيه: الإفراغ (الإماتة والتطهير)، والملء (إعادة الإحياء والابتهاج)، أو طقس العبور عند «فن جنب» بـ حكاياته

---

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٤٩

(٢) المرجع السابق: ص ١٥٠

(٣) سوزان ستيتكيفيتش: ص ١٥٠، وتحيل المستعربة إلى كل من: ابن خلكان ١٩٦٨م، ج٤: ص ١٠٢، وأيضا البديعي ١٩٦٣م: ص ١٢٤، واليازجي ١٩٦٤م، ج٢: ص ٣٩٦، وكذلك ابن تغرى بردى ١٩٦٨م، ج٤-٥

الثلاث من الانقطاع إلى العتبية إلى التجميع، من التدنيس إلى التطهير إلخ، وبالتالي نرى في تلك القصيدة شكلا ثلاثيا؛ النسيب - الرحيل - المديح، ينطوي على قوة دافعة ذات غاية واضحة الاتجاه لا غموض فيها»(١)

وتعلق الباحثة على قصيدة (عيد) بأنها: «قصيدة مبتورة وساكنة إلى حد كبير في كل من بنيتها الشعرية والشعائرية، ومن ثم فهي تشذ بشكل ما عن النموذجين الطقوسيين المشار إليهما، ذلك أنها تعرض عن مرحلة الإفراغ ولكن دونما ملء، ومن الانقطاع والعتبة، ولكن دونما تجميع، ومن اليأس دونما أمل، ومن الرحيل، ولكن دونما وصول، ومن قطع الأسباب، ولكن دونما إعادة وصلها» (٢)

وترى أن القصيدة تفتقر إلى اتجاه محدد نحو هدف محدد ينعكس في «خلطها عناصر النسيب والهجاء وقليل جدا من الرحيل بدلا من تنظيم المعاني طبقًا للخط الشكلي والبنيوي المعتاد؛ بل إن القصيدة لتنزلق أكثر فأكثر في حماة قنوط النسيب»(٣) ، وتقف عند طقس التبادل الموسمي «ففي ضوء نمط التبادل الموسمي يصبح الهجاء تخليًا عن المديح، واستعادة للهدية المعطاة».(٤)

- **قصيدة فسخ عقد الولاء، هجاء المتنبي لكافور (عيد)**

تشير الباحثة ستيتكيفيتش إلى أن: «القصيدة تفتتح ببيت ذي قوة بلاغية عظيمة، وتعدد رهيف للمعنى، مركزًا على الجناس في الجذر «عود»:

(عيد بأية حال عدت يا عيد بما مضى أم لأمر فيك تجديد)(٥)

وتركز على استقصاء دلالة الكلمات المعجمية للبحث عن المعنى: «أما المعنى الرئيس لعيد فهو مفرد الأعياد، أي المناسبة الدينية والاجتماعية المحتفل بها كل سنة»(٦)

وتوظف في تحليلها بعض الأخبار التي أوردها الواحدي والمعري حول النص، لتقرر «أن هذه القصيدة قيلت يوم عرفة قبل مسير المتنبي من مصر بيوم واحد سنة ٣٥٠هـ، وتكتسب هذه الأخبار أهمية خاصة إذ أنها تزودنا - إذا جاز التعبير- برحيل سياقي أو فوق نصي يضاف إلى إيحاءات الرحلة في النص الشعري نفسه»(٧)

وتعرض ستيتكيفيتش دلالة اختيار المتنبي مناسبة العيد لقول هذه القصيدة.. «ذلك أن الشاعر يجد نفسه في الحالة نفسها من القلق التي يسميها جاستر بـ «الإماتة» أي حالة من الإنعاش المعلق تأتي في نهاية العام، عندما تكون فرصة ما للحياة قد آذنت بالانتهاء... أما الشاعر في هذه الحالة فيؤثر الإلغاء على التجديد، ويكشف السؤال الذي يطرحه الشاعر - أي هل يعيد العيد الجديد (الدورة الموسمية) الماضي مجرد إعادة أم يأتي بجديد تجديد- عن التناقض الظاهري النفساني والأنطولوجي

(١) سوزان ستيتكيفتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥٠- ١٥١

(٢) المرجع السابق: ص ١٥١

(٣) سوزان ستيتيكيفتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥١

(٤) المرجع السابق: ص ١٥١

(٥) المرجع السابق: ١٤٤

(٦) المرجع السابق: ص١٥٤

(٧) المرجع السابق: ص ١٥٥، وتحيل إلى الواحدي ١٨٦١: ص ٦٩١، والمعري ١٩٨٨، ج٤: ص ١٦٨

للزمن المقاس دائريًّا – أي أنه متكرر ومتقدم إلى الأمام كذلك، وهكذا يعبر الشاعر عن توقع يشوبه القلق»[1]، وتستثمر الباحثة المعاني المعجمية لدلالات كلمة «العيد»: «لكن لكلمة العيد معنى آخر، وإن ارتبط بالمعنى الأول، وهو متجذر في النسيب من حيث الحالة العاطفية المسيطرة، والسياق، والنص.. ويعطينا بعدًا دلاليًا آخر يتناسب بصفة خاصة مع بنية هذه القصيدة، تلك البنية التي يهيمن عليها النسيب، وتفتقد إلى توجه معين، فكلمة «العيد» تعني ما اعتادك من هم أو غيره).

وفي محاولة من الباحثة لاستثمار كل المعاني أو الدلالات المحتملة للمفردة كما وردت في المعاجم العربية والروايات الأدبية، تستشهد ببيت لتأبط شرا:

عاد قلبي من الطويلة عيد — واعتراني من حبها تسـهيد

وتورد رواية العكبري التي استشهد فيها بالبيت:

«فالقلب يعتاده من حبها عيد»

وتورد أيضًا رواية العكبري التي ذكر فيهما بيتين لعمر بن أبي ربيعة أولهما:

أمسى بأسماء هذا القلب معمودا — إذا أقول صــحـا يعتـاده عيـدا

وتعلق ستيتكيفيتش بقولها: «وكما يتضح من التشابه بين هذه الأمثلة، فإن هذا الجناس بين كلمة «العيد» بمعنى الهم المعتاد أو الحزن الذي يصيب القلب، والفعل «عاد» أو «اعتاد» أصبح من تقاليد النسيب العربي القديم، أما المتنبي فحجب هذا المعنى التقليدي – إذا جاز التعبير – كي يتسنى فهمه في مستوى القراءة الثانية، وفي حين احتفظ بالجناس، فإنه قدم لنا تورية جديدة ومستوى دلاليًا جديدًا للعيد بوصفه مفرد «الأعياد»، ولعل ما هو أهم من ذلك تلك الصلة بين مطلع دالية المتنبي ومطلع قافية تأبط شرا التي تشبه قصيدة المتنبي في بنية شكلية مبتورة، وافتقار إلى توجه معين... قال تأبط شرا:

يا عيد مالك من شوق وإيراق — ومر طيفٌ على الأهوال طراق

وتقف عند تأثير هذا المعنى الثاني للعيد (فالمقصود به الإشارة إلى الدائرة المحكمة للأسى والحزن المعتادين، تلك الدائرة التي تكون الأساس الشكلي والدلالي للقصيدة، وبذلك تشير إلى أن من بين المعنيين للعيد بوصفه «واحد الأعياد» أي التكرار والتجديد، سترفع كفة المعنى الاشتقاقي في صالح التكرار والأسى، ولعلنا سوف نفهم هذا البيت على نحو أفضل بوصفه مفتاحًا للقصيدة كلها عندما نقارنه ببيت الشاعر «كفى بك داء» الذي تقوم فيه عبارة «كفى بك» معادلة الإعراض عن الحزن والأسى موجهة القصيدة والشاعر لتجاوزهما، والشروع في البحث عن الضالة المنشودة المتضمنة في الرحيل»[2]

وتشير الباحثة إلى أن حلول العيد واحتفالاته المتاحة لا تسعد الشاعر؛ بل تصيبه بأسى متفاقم لبعده عن أحبته «لأن حبيب نفسه غير متاح، وبرغم أنني أفضل قراءة هذا المحبوب غير المتاح بمعناه النسيبي التقليدي، فإن قراءة ابن جني لـ (حبيب النفس) على أنه المجد.. وهي ترجع بنا إلى استبدال مضاجعة السيف بمضاجعة الجواري الناعمات في

---

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥٥، وينظر جاستر ١٩٧٧: ص٢٦

(٢) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥٦

البيت ٤ تضيف بعدا طريفا شيقا، أي أن الخمر والنساء والغناء لا أثر لها على الشاعر عندما تتاح في موقف خزي وفقد للهمة، ومن ثم يصبح البيتان ٤-٨ مترادفين مع البيت ٣ من قصيدة «كفى بك داء» أي:

إذا كنت ترضى أن تعيش بذلة		فلا تستعدن الحسام اليمانيا»[(١)]

وتقف عند الأبيات ٩-١١:

ماذا لقيت من الدنيا وأعجبها		أني بما أنا باك منه محسود

أمسيت أروح مثر خازنا ويدا		أنا الغني وأموالي المواعيد

إني نزلت بكذابين ضيفهم		عن القرى وعن الترحال محدود

ترى الباحثة أنه «كما يحدث- غالبًا- في النسيب تتغير النغمة من الإحساس بالأسى إلى الإحساس بالغدر مستشهدة بقصيدة كعب بن زهير المشهورة «بانت سعاد» التي انتقل فيها الشاعر من الحزن على سعاد الراحلة إلى اتهامها بالخيانة والمواعيد الباطلة، أما في قصيدة المتنبي، فإن الشاعر وإن لم يكن بعيدًا عمن يحب إلا أنه لا يتهمهم بالخيانة وإخلاف الوعود، أما الخيانة والآمال الكذوبة والوعود المطولة في الأبيات (٩-١١) فمن الواضح أنها من قبل كافور»[(٢)] مما يدل على عدم قدرته على استساغة كافور، إنما يتظاهر أمامه بالولاء للحصول على غايته التي ينشدها.

وحينما وقفت على ناحية الشكل الأدبي تعلّق بقولها: «وما يهمنا هو استخدام النسيب التقليدي بما ينطوي عليه من مشاعر الإحساس بالخيانة والغدر لاستثارة الهجاء، ولوصف موقف الشاعر السياسي على نحو ما هو ظاهر من الأخبار». [(٣)]

ويعرض الشاعر في البيتين التاسع والعاشر همومه التقليدية التي تكون المحور الأساس للانتقال من النسيب إلى الرحيل، وبروز نغمة الحزن والسخرية التي يسخر فيهما الشاعر من عدم معاناته وقلقه في حفظ أمواله مثل الأغنياء؛ لأن أمواله ليست إلا مواعيد كافور الباطلة.

وترى أن البيت (١١) انتقال مفاجئ ودرامي انتقل فيه الشاعر من حالة الحزن ليحل محله هجاء قوي للكذابين الذين يوصمون برذيلة البخل، وتورد رأي ابن رشيق بخصوص وضع المتنبي السياسي في مصر إذ يرى أنه يتطابق مع مفهوم الهجاء الكلاسيكي عند العرب ذلك أن: «ما يقتضيه الكرم التقليدي هو إطعام الضيف - ويفضل ذبح ناقة - وإهداء مطية للركوب، فإن هذا البيت ينفي حدوث ذلك، كما لو كان تصديقًا للقاعدة - مستعينة بمقولة ابن رشيق - التي تقول: الشعر كله في ثلاث لفظات، ... فإذا مدحت قلت أنت، وإذا هجوت قلت لست، وإذا رثيت قلت كنت»[(٤)]

وفي البيت (١٢):

جود الرجال من الأيدي وجودهم		من اللسان فلا كانوا ولا الجود

---

(١) المرجع السابق: ١٥٧

(٢) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥٧

(٣) المرجع السابق: ص ١٥٧

(٤) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٥٨، وينظر ابن رشيق ١٩٧٢م، ج١، ص١٢٣، ١٧٥

تعرض هنا القوة البلاغية لقدرة المتنبي ومهارته في الجمع بين رذيلتي الكذب والبخل في التضاد بين جود اليد وجود اللسان وترى أنه يستمد قوته: «حلة الموازاة إلى طباق - أي جود اليد / جود اللسان - وبهذا الحل يؤكد الشاعر التطابق بين رذيلتي البخل والكذب، كما يبرز ويحل كذلك التناقض الظاهري أو اللغز في الرجال الذين ليسوا برجال، والجود الذي ليس بجود أي الكذابون والوعود الباطلة»(١).

وأما البيت (١٣):

ما يقبض الموت نفسًا من نفوسهم	إلا وفي يـــــده من نتنهـا عـود

فترى أنه يبدو غير منسجم مع ما سبقه، تقول: «ولكن بمعاودة القراءة، فإنه قد ولد هذا البيت من خلال استخدامه لمفردة «نتن» التي تعني بالإضافة إلى الرائحة العفنة البخل والشح والكذب... وهكذا -كما ذكرت- فإن تقابل القيم بين الشحيح - العفن الرائحة، والكريم الطيب الرائحة تكرار للتقابل بين القيم في البيت:

جود الرجال من الأيدي وجودهم	من اللســـان فلا كـانوا ولا الجود

وفي الأبيات (١٣- ١٩):

ما يقبض الموت نفسًا من نفوسهم	إلا وفي يـــــده من نتنهـا عـود
من كـل رخو وكـان البطن منفتق	لا في الرجال ولا النسـوان معدود
أكلما اعتـال عبـد السـوء سـيده	أو خــانه فله في مصـــر تمهــيد
صار الخــصي إمــام الآبــقين بهــا	فالحر مستعـــبد والعبد معبـــود
نامت نواظـير مـصر عـن ثعالبها	فقد بشــمن وما تفنى العناقيــــد
العبـد ليس لحر صــــالح بـأخ	لو أنـه في ثيـابي الحــــر مولود
لا تشـــتر العبد إلا والعصــا معه	إن الـعـبـيـد لأنـجـاس مـنـاكـيـد

تقف المستعربة ستيتكيفيتش عند انتقال المعنى من الدائرة الأخلاقية إلى الدائرة الخلقية، فترى أن «التمركز حول مفردة «نتن» حيث تصبح الرائحة العفنة متطابقة مع امتلاء البطن بالغازات الناتجة مع رخاوة البطن والتعلق بين الذكورة والأنوثة ذلك التعلق الناشئ من كون المهجو خصيًّا، ويستمر المتنبي في التشويه الأخلاقي لكافور وتعريضه بقتله سيده الإخشيد مما جعله مثالا للغدر والخيانة؛ والخيانة -كما تعلق- تؤدي إلى قلب النظام الديني السياسي أو الانحراف به، فيصبح كافورا إمام الآبقين أي الهاربين من أسيادهم، ويصبح الأحرار من خلال استخدام الجناس في كلمة «عبد» وكلمة «معبود» عبيدا، ويصبح العبيد معبودين، ويلقي باللائمة في هذا الوضع المزري على الإخشيديين وأنوجور بخاصة مستعينة بما قال الشراح في البيت (١٧):

نامت نواطير مصر عن ثعالبها	فقد بشـمن وما تفنى العناقيد

(١) المرجع السابق: ص ١٥٨

فصورة النواطير الذين يغفلون عن الأراذل والعبيد «الثعالب» الذين أكلوا حتى أتخموا من عنب مصر، وترى أن «البيتين (١٨- ١٩) حكمة يحذر فيهما الشاعر من مؤاخاة العبيد، ويحث على معاملتهم بكل شدة «لا تشتر العبد إلا والعصا معه»»، كما يشير البيتان (١٧- ١٨) إلى موقف الشاعر من نفسه، ويعبران عن لومه لنفسه على دخوله في تلك العلاقة مع كافور.

وتشير إلى أنه من بداية البيت (٢٠-٢٢):

ما كنت أحسبني أحيا إلى زمن   يسيء بي فيه كلب وهو محمود

ولا توهمت أن الناس قد فقدوا   وأن مثل أبي البيضـاء موجود

وأن ذا الأسود المثقوب مشفره   تطيعه ذي العضاريط الرعاديد

يبدأ الشاعر قسمًا ختاميًّا هجائيًا لقصيدة في صورة الشكوى- كما ترى سوزان ستيتكيفيتش- وترى أن نتيجة هذا من الناحية الشكلية هو ربط عودة الشاعرة إلى موضوع الهموم الذي عالجه في النسيب بغرض القصيدة، وفي عبارة أخرى تصبح القصيدة سكونية أو على الأكثر دائرية وتكرارية أكثر منها متجهة في اتجاه غاية معينة، وقد ننظر إليها- حسب قراءتها- بوصفها قصيدة مقلوبة ذات اتجاه سلبي، من الخسارة أو غياب أحباء الشاعر إلى حضور من يكرههم (البيت ٢١)، وحتى لو افترضنا مثل هذه الحركة في القصيدة، فإن الحالة النفسية للهموم لاتزال تستدعي العنصر النسبي في الجزء الأخير منها.

وتبين الباحثة أن الهجاء في البيت (٢٢) اتخذ صورة السخرية الكاريكاتورية العنصرية والطبقية:

وأن ذا الأسود المثقوب مشفره   تطيعه ذي العضاريط الرعاديد

وتستعين بشرح العكبري ج٢ أحد الشروحات العربية لهذه القصيدة لتوضيح هذه الصورة حتى تبرز موضوعيتها في الحكم على نظرة المتنبي المتعالية للسود: «فالمشفر يعني شفة الناقة، وقد وصف بها الشاعر كافورا ليسخر منه، مشيرًا في الوقت نفسه إلى الملامح النمطية للسود، وبعد أن حط الشاعر من قدر مهجوه إلى منزلة البعير يصور في صورة الأتباع الأذلة الذين يطيعون عبدًا أسود انقلاب النظام الاجتماعي، ذلك الانقلاب الذ ي يبدو له علامة على فساد الزمان»[1]

وفي البيت (٢٣):

جوعان يأكل من زادي ويمسكني   لكي يقال عظيم القدر مقصـود

تشير إلى أنه «مبني على عكس العلاقة بين الشاعر والممدوح، فالعادة أن يثبت الممدوح مكانته من خلال اجتذاب مادحه وإغنائه بالعطايا، ليكتسب سمعة منتشرة في الآفاق بوصفه مقصد الشعراء وقبلتهم، أما المهجو الجشع - كما ترى - فيحاول أن يحقق هذا الغرض، ولكن على حساب الشاعر، من خلاله منعه الكرم ونهيه عن الرحيل؛ بل يحتجزه عنده ضد رغبته لكي يقال إنه عظيم القدر إذا قصده المتنبي مادحًا، وتقف عند بعض الشراح عند عبارة «يأكل من زادي» تعني اجبار كافور للمتنبي أن يأكل من مال نفسه، وقد تكون كذلك إشارة - وفق رأي المعري - إلى استنزاف كافور ذخيرة المتنبي الشعرية، ومرة أخرى تمثل عبارة «جوعان» / بخيل ولئيم، يأكل علامة على عكس قيم الكرم والضيافة الواجبة في الممدوح.

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٦٠

وفي الأبيات ٢٤- ٢٥:

إن امرأ أمة حبلى تدبره	لمستضام سخين العين مفؤود
ويلمها خطة ويلم قابلها	لمثلها خلق المهرية القود

تستمر في تصوير الشاعر لكافور في صورة كاريكاتورية لجارية عبدة حامل، وذلك: «بالنظر إلى سواد لونه وما نتج من خصيه من ملاسة وجهه، وعظم بطنه، نجد وراء هذه الصورة أيضًا قلبًا للنظام التقليدي الاجتماعي (والشعري) المتجذر في المفاهيم القبلية الجاهلية عن الشرف والنقاء المعبر عنها من خلال سلم السيطرة والخضوع الجنسيين والعنصريين، يضع السيد الحاكم الذكر (العربي) على قمة السلم الاجتماعي والجارية العبدة (السوداء) في قاعه، ولهذا يثير حكم كافور المقت في نفس الشاعر»[1]

وفي ٢٦- ٢٨:

وعندها لذ طعم الموت شاربه	إن المنية عند الذل قنديد
من علم الأسود المخصي مكرمة	أقومه البيض أم آباؤه الصيد
أم أذنه في يد النخاس دامية	أم قدره وهو بالفلسين مردود

تبين الباحثة أن هذه الأبيات يمكن أن يطلق عليها «الانتقال الزائف من النسيب إلى الرحيل، والسخرية المصاغة في أسلوب استفهامي بلاغي مستعينة بشرح المعري ج، والعكبري ج٢، «من أين تعلم هذا الخصي الأسود المكارم؟! وتضيف رأي المعري بأن الشاعر يلوم نفسه لطلبه الغنى عنده مع لؤم أصله، ويسخر من المهجو لوضاعة أصله إذ كان يدمي النخاس أذنه عركا، وثمنه قليل لو زيد على قدر فلسين لم يشتر لخسته وسوء خلقه وقبح منظره، وتؤكد على أنه: «كما تكاملت معاني المديح في «كفى بك داء» في أداء موضوع القصيدة ووظيفتها، من حيث تأكيد شرعية حكم الممدوح، ففي هذه القصيدة تتكاتف عناصر الهجاء حول تأكيد عدم حكم المهجو من حيث نسبه ووظيفته وجنسه وأخلاقه»[2]

وفي الأبيات ٢٩-٣٠:

أولى اللئام كويفير بمعذرة	في كل لؤم وبعض العذر تفنيد
وذاك أن الفحول البيض عاجزة	عن الجميل فكيف الخصية السود

وتشير إلى أن البيتين السابقين يؤكدان «إحساس اليأس واللاجدوى الذي افتتحت به القصيدة، كما تكمل هذه النهاية بنية القصيدة المبتورة شكليًّا بقوة بلاغية رائعة، وتشرح أيضًا ذلك اليأس، وتلك النية، وتحل التناقض الظاهري في القصيدة، فالبيت الختامي يبين وجود حافز إلى الرحيل والجائزة (الأبيات ٣-٤-٢٥)، وفي الوقت نفسه عدم القدرة

(١) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٦١

(٢) سوزان ستيتكيفتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٦١

على الهروب من دائرة النسيب المقيدة بالهموم، فالشاعر يعرف أن روحه النبيلة تتطلب منه أن يهرب من ذل بلاط الإخشيديين، ولكنه يعرف كذلك أن رحيله عنه لن يقوده إلى أي مكان أفضل»[1]

وتضيف الباحثة بأنه من خلال تطبيق النماذج الشعائرية المقترحة على قصيدة هجاء المتنبي لكافور «عيد» نستطيع أن نقرر أنه «كما أن استخدام البنية الشعرية الكاملة - في قصيدة كفى بك داء على سبيل المثال - يعكس الإقامة الكاملة لتلك الوظائف الشعائرية، فإن بنية هذه القصيدة المبتورة المنطوية على نفسها أو الدائرية تعكس فشل تلك المؤسسات الشعائرية وانهيارها، وهكذا يفسخ الشاعر ولاءه لكافور مما يعد تراجعا شعائريا أو تخليًا عن بيعته وقصيدته الأوليين.

وتستعين ستيتكيفيتش بعبارة جاستر عن النمط الموسمي، فتقول: «إن هذه القصيدة تعرض مرحلة الفراغ (الإماتة والطهارة) لكن كما يتضح جليًّا من خلال عجز الفحول البيض، ليس ثمة أمل في العثور على ممدوح كريم في مكان آخر، ومن ثم لا أمل في الوصول إلى مرحلة الملء (الإحياء والابتهاج)، فلا نجد تجديدًا لـ «عقد الحياة القديمة»، ولا التحول إلى عقد جديد»[2]

وترى أنه في ضوء طقس العبور فإن قصيدة «عيد»: «تعرض مرحلة الانفصال والدخول إلى عتبة أرض مجهولة ليس للشاعر فيها ولاء أو ولي نعمة، وليس لديه أي احساس بالتوجه أو أي محطة وصول وتجمع، وأخيرًا، تعد البنية المبتورة لقصيدة الهجاء هذه في سياق الأخبار التي تحيط بها من قبيل التخلي عن تبادل العقود شعائريًّا بين الشاعر والممدوح، وبالتالي تعد قطعًا لكل الروابط الاجتماعية والاقتصادية والمكونة للمجتمع التي أظهر ماوس احتواء التبادل الشعائري عليها»[3]

وتشير إلى أن قصيدة المدح بوصفها هدية في تبادل شعائري، فإن: «قصيدة الهجاء تعد تخليًّا عن الهدية، أو على نحو أدق استبدال التحريض على الفتنة بالبيعة والخضوع، وفوق كل شيء، فإذا كانت قصيدة المدح -كما زعمنا- تشكل قسمًا بالولاء والمبايعة، فإن قصيدة الهجاء عبارة عن الفتنة والحث على التمرد»[4]

كما ترى أن روح الفخر المريرة هذه بالإضافة إلى بنية مبتورة ورجع صدى لقافية تأبط شرا في بيتها الأول، قصيدة تشبه شعر صعاليك الجاهلية من الناحية التي صاغ المتنبي عليها شخصيته الشعرية، كما تشبه وضعية الشاعر هنا وضعية زعيم الصعاليك الشنفرى، وهو يفخر بنفسه قائلا:

ولكن نفسا مرة لا تقيم بي   على الـذأم إلا ريثما أتحوّل

وعليه، فبعد هذا العرض والمراجعة لدراسة المستعربة ستيتكيفيتش لقصائد المتنبي في مدح كافور الإخشيدي، يمكن استنتاج ما يلي:

---

(١) المرجع السابق: ص ١٦٢

(٢) سوزان ستيتكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين: ص ١٦٢

(٣) المرجع السابق: ص ١٦٢

(٤) المرجع السابق: ص ١٦٣

- استعانت الناقدة بخطابات منهجية تنتمي إلى حقول معرفية متعددة مثل: طقس العبور، الأنثروبولوجي، التاريخي، وعلم النفس.... الخ من أجل تحليل المحتوى المدحي لكافور الإخشيدي، وهذا المنهج أبرز أبعادًا دلالية وفنية لهذه القصائد لم تكن واضحة من قبل، مما أدى إلى إثراء هذه النصوص ووسع من دائرة مقروئيتها خارج نطاق الثقافة العربية الإسلامية.
- استعانت الباحثة بنظرية ماوس في طقوس تبادل الهدايا بين الشاعر والممدوح ؛ لتقريب رؤيتها للمتلقي الغربي الذي هو المستهدف بالدرجة الأولى من هذه القراءة التحليلية، وكذلك لإثراء القصائد المدحية العربية من خلال تحليلها.
- اعتمدت الباحثة على بعض المصادر العربية القديمة مثل شرح العكبري، وشرح البرقوقي لديوان المتنبي، واستعانت بملحوظات ابن جني، وكان اعتمادها على الدراسات النقدية العربية قليلا أو نادرًا ربما لعدم اطلاعها الكافي على كل ما نشر بالعربية في هذا الموضوع، أو لعدم قناعتها بما كتب، أو لعدم الرغبة في الإثقال على المتلقي الغربي.
- وسعت المستعربة الحقل الدلالي للمفردات في هذه القراءات استنادًا إلى كل الدلالات حيث اهتدت بعلوم البلاغة العربية كعلم البديع لتأويل المعنى، ولكن تغلب الانتقائية في اختيار دلالات الألفاظ التي تسند فرضياتها.
- استعانت الباحثة بالشعر العربي نحو قصائد زهير بن أبي سلمى، وتأبط شرا وغيرهم ؛ لتوسيع معانيها، وتعميق فكرتها، ومحاولة إثبات قدرتها على قراءة الأدب العربي وتحليله.
- وقفت الباحثة عند البعد النفسي لوصف الحقائق النفسية التي مر بها الشاعر من أجل تقوية مقاربتها.
- استطاعت كذلك أن تكشف عن العناصر التي تعكس نمط التبادل الطقوسي وخاصة طقس العبور المتضمن في القصيدة، ولكن تبدو قلقة في عرض مقاربتها بسبب الانتقال المفاجئ من فكرة لأخرى.
- حاولت الباحثة بصفة عامة أن تستنبط المعاني الخفية التي تستبطنها لغة الشاعر وربطها بنفسية الشاعر، كون اللغة تحمل شحنات نفسية وربطتها- أيضًا- بالمنظومة العربية الاجتماعية التي تنفر من الأسود، وهي بذلك تريد أن تثبت للقارئ العربي مكبوتات العالم العربي من خلال نظرتهم إلى الآخر والتمييز العنصري، وقد ركزت الباحثة على فكرة العبد والسيد، وبينت من خلال تحليلها لقصيدة مدح المتنبي لكافور الاخشيدي، أن منطق الاستعلاء قابع في الذات العربية، مهما تظاهرت بالتواضع، والدليل أن المتنبي أراد مدح كافور الاخشيدي ولما لم يجد الهبات التي يريدها، انقلب عليه، مع أنه حتى في مدحه كان يحمل منطق الاستعلاء.

المصادر والمراجع

١- - أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط٢، د ت .

٢- بارت، رولان، المعنى الثالث ومقالات أخرى، ترجمة: عزيز يوسف مطلبي، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠١١م.

٣- بروب فلاديمير، مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر أحمد وأحمد عبد الرحيم ناصر، النادي الأدبي بجدة، ط١، ١٩٨٩م.

٤- البستاني، المعلم بطرس، قاموس محيط المحيط، مطبعة تبيويرس، ط٢، ١٩٨٧م.

٥- ستيتكيفيتش بينكنى سوزان، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن البنا عز الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

٦- سعود الرحيلي، قراءات في نصوص الشعر العباسي وظواهره الفنية، دار المفردات، الرياض، ٢٠١٣م.

٧- السواح فراس، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثيو لوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق- سوريا، ط٢، ٢٠٠١م.

٨- الصباح، عصام لطفي، التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦.

٩- غالب عبد الرحيم طه، جدلية العلاقة بين المثقف والسلطة في الخطاب الأدبي - المتنبي ومحمود درويش نموذجًا- رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية الهاشمية.

١٠- طوالبي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.

١١- عزيز عارف، الاتجاه الباطني في شعر المتنبي، مجل المورد، مجلد ٦، ع٣، ١٩٧٧م.

١٢- الفيرو زبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، الجزء الثالث، مادة طقس، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، دار الجليل- لبنان، د ط، د ت.

١٣- نادر كاظم، تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م.

Suzanne Stetkevych and the Arabic Praise Poem

Abstract

This study is a systematic review of the fourth chapter of the book of the ArabistSuzanne Pinckney Stetkevych, entitled: «Literature of Politics and Politics of Literature, the liturgical interpretation of the poem of praise in classical Arabic poetry», which was translated and introduced by Hasan al-Banna Izz al-Din, where Stetkevych analyzed in this chapter al-Mutanabbi's praise of Kafur al-Ikhshidi. This study belongs to «criticism of criticism», and is based on the following hypotheses that can be formulated in the form of questions, we will try to answer in the body of this research:

- What is the methodology used by the critic in analyzing of the poems of al-Mutanabb**i** in praise of Kafur al-Ikhshidi?
- Has she been able to expand the semantic field of vocabulary in these readings, and what are the results that she came up with in this regard?
- Who are the readers to whom her critical analysis was directed?
- What are the Arabic sources that she utilized to analyze the poems?
- What are the Western sources or theories on which the analysis was based?
- What is the main objective of this analysis? And other questions related to that in the context of this analysis.

الجلسة السابعة

تفاوت المقاربات النحوية واللغوية: تحليل المنظور المعرفي

- **التحليل النقدي للاستعارة في الخطاب القرآني:
مراجعات في دراسة جوناثان كارتريز**

عبد بليع

- **كتاب سيبويه بين المقتضى المعرفي والمقتضى الكوديكولوجي في الدراسات الغربية: مقاربة لأعمال الباحثة الفرنسية جنيفييف هامبير**

البشير بن الحسين النهالي

- **تناظر العلة النحوية عند سيبويه -مقالة (عشرون درهما في كتاب سيبويه) لـ م. كارتر أنموذجًا**

عائشة خضر أحمد هزاع

- **علم الدلالة العربي في منظور المستشرق الهولندي كيس فرستيخ**

كبان أحمد يحيى

- **منجز العلامة عبد العزيز الميمني اللغوي والأدبي**

ناصر الرشيد

- **محاولة ألسنة النحو العربي: جوناثان أوينز أنموذجًا**

يحيى اللثيني

التحليل النقدي للاستعارة في الخطاب القرآني
مراجعات في دراسة جواناثان كارتريز

عيد علي مهدي بلبع

أستاذ البلاغة، كلية الآداب، جامعة المنوفية

مقرر لجنة ترقية الأساتذة المساعدين بالمجلس الأعلى للجامعات بمصر

ملخص

هذا البحث مراجعة لمبحث التحليل النقدي للاستعارة في القرآن الذي جاء ضمن كتاب الاتجاهات الشاملة للتحليل النقدي للخطاب، ينطلق البحث من حقيقة أن التحليل النقدي للخطاب يتطلب العلم بالسياق الثقافي والمعرفي العربي تجنبا لإغفال قضايا مهمة لا يُنكر أثرها في المعرفة العربية الإسلامية، ونتج عن خفائها رؤى تحتاج إلى مراجعة منها حصر القرآن في قضايا الذوق والجمال والأدب التي تنحصر في أداء وظيفة جمالية تهدف إلى تحقيق غاية إمتاعية، الترجمة التي اعتمدتها الدراسة، غياب المستوى التركيبي والتداولي عن التحليل.

وقد خلص البحث إلى أن خصوصية لغة القرآن حقيقة تتعذر معها ترجمته، ومن ثم يعسر قيام دراسة بهذه الدقة على ترجمة المعاني المجردة، وتؤكد الدراسة نفسها قصورها في إشارتها إلى ضرورة الدراسة التداولية المسبوقة بالمستويين الدلالي والنحوي، وهما الأساس الذي ينبنى البحث التداولي عليه، وقد غاب عن الدراسة أكثر الاستعارات التي تتعلق بالسبيل، ضرورة أن يتوجه الباحثون العرب إلى قراءات ناقدة فاحصة للمفاهيم الغربية.

كلمات المفتاحية

التحليل النقدي - الخطاب- الاستعارة- السياق - الدرس التداولي - التراكيب - الدلالة

تمهيد[(١)]

تمثل الاستعارات القرآنية حَمْلا على تصور استشرافي[(٢)] من وظيفته أن يُمَكِّن لحقائق غيبية لا يمكن تصورها بالاستعمال الحرفي للغة أي بلغة الحقيقة، فلا يكون / خلف هذه المجازات أغراض سياسية أو اجتماعية أو ما شابهها، ولكنها تمكين لحالة ليس لها تصور ذهني محدد في الواقع الدنيوي. ومواقف دنيوية بينية لا يفي بها الاستعمال الحرفي للغة، أي لغة الحقيقة المباشرة، ومن ثم تتحدد مقاصدها في أنها تهدف في جلاء إلى التمكين لمفاهيم توعوية يُستهدَف بها من يؤمن بالقرآن ومن لا يؤمن به، يظللها خطاب الاستغناء الصريح المباشر الذي يتضمن حفز المتلقي لتمثُّل المعرفة بالتفكر والتدبر، فجاء الشرط الاحتمالي مقرونا بصفة الله تعالى الغني في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدٗا﴾(النساء ١٣١)، وقوله تعالى: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ﴾ (الزمر ٧)، كما جاء خطاب الاستغناء في سياق التحذير والوعيد: ﴿ قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْۚ ﴾ (الإسراء ١٠٧)، وجاء التخيير التحذيري في قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ (الكهف ٢٩)، وتؤكِّد هذه التهيئة بالدعوة المتكررة للمعارضة والإغراء بالتحدي، ففي الوقت الذي يُغري فيه بالدعوة إلى محاولة المعارضة، يثبت أنه قد امتحنه أعلى الناس تمكنا من ناصية اللغة، حاولوا أو لم يحاولوا، أضف إلى هذا أن الحقائق التاريخية تثبت ازدياد التواصل مع النص القرآني واستقرار هذا التواصل على مدى قرون، وهذه حقيقة تاريخية لا يمكن الغض منها يثبتها الاعتبار الكمِّي للدراسات التي قامت على القرآن أيا كانت مواقفها وتوجهاتها الأيديولوجية.

فهذه الاستعارات القرآنية لا تنتمي إلى محركات أيديولوجية خفية أو متوارية عن القائل بوعي أو بغير وعي، ولكنها استعارات الوجود الموازي للواقع على مستوى التحفيز على إعادة الوعي البشري، أو خلق وعي بديل: يتجاوز الحدود المستقرة على مستوى الوعي أو اللاوعي البشريين.

وربما قاد جوناثان افتراضُه أنه في التحليل النقدي للخطاب Critical Discourse Analysis يكون وراء كل فعل خطابي نيات واعية محتملة تعكس الأوضاع الاجتماعية النسبية لمنتج النص وكذلك للمستقبل، وعلى الرغم من إعلان جوناثان منهجية دراسته في التحليل النقدي للخطاب بصيغة محايدة أو توحي بالحياد، فإنه بدا

---

(١) صدر كتاب الاتجاهات الشاملة للتحليل النقدي للخطاب عام ٢٠٠٤م، Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, 2004 لمؤلفه جواناثان كارتريز بلاك Jonathan Charteris-Black، أستاذ اللغويات، كلية الآداب والصناعات الإبداعية والتربية جامعة غرب إنجلترا بريستول UWE Bristol، وقد اشتمل الكتاب على مقدمة وخمسة فصول بدأها بفصل نظري عن الاستعارة والفكر، وتناول الفصل الثاني الاستعارة في الخطاب السياسي، وتناول الفصل الثالث الاستعارة في التقارير الصحفية، وتناول الفصل الرابع الاستعارة في الخطاب الديني، فعرض الاستعارة في الإنجيل والاستعارة في العهد القديم، ثم الاستعارة في القرآن، أما الفصل الخامس فقد جاء تعقيبا في نظرية خطاب الاستعارة والتحليل النقدي للاستعارة، وقد وقفنا في دراستنا هذه عند مبحث الاستعارة في القرآن الذي جاء ضمن الفصل الرابع، وقد استعنت في الترجمة بالأستاذ محمود ريان المترجم الخبير، حاصل على الليسانس في اللغة الإنجليزية، والليسانس في اللغة العربية.

(٢) يُراجع في الرؤية الاستشرافية للاستعارة د. عيد بلبع، الاستعارة، دراسة في السياقات ثقافية، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل ٢٠١٨م ص ١٣، ١٤

في غير موضع منطلقا، لا نقول، من افتراض أن القرآن نص بشري ولكن من محاولة إثبات أن القرآن كتاب بشري، وخطورة هذا المسلك في أنه قد ينال من المحايدة في التحليل، وقد اعتمد في تحقيق هذه الغاية على التحليل المفاهيمي الإدراكي للمجاز في القرآن، إذ يفترض بداية أن «تحليل المجاز في لغة معينة يستلزم دراسةً للعلاقة بين المعنى اللغوي السطحي والمعنى المفاهيمي العميق، كما أنه يتضمن «ترجمةً» من المعنى اللغوي السطحي إلى المعاني التداولية والإدراكية الأكثر عمقًا.»[1]

وكأن إرجاع المعنى المفاهيمي العميق إلى بُعد بشري يمثل أحد أهداف الدراسة وغاياتها التي يقوم بها، ولكن مما غاب عن رؤيته أن هناك فرقا هائلا بين أن تُبين الاستعارة عن أبعاد مفاهيمية إدراكية تتحكم في وجودها، وتنشأ الاستعارات من خلالها، وأن تكون الاستعارة موجَّهة وأن تكون موجِّهة، بل حاملة على مستوى إدراكي مواجه مواجهة صريحة لمعتقدات ورؤى مستقرة لا يتسرب لها عبر الاستعارة ولكنه يواجهها مواجهة واعية.

وأن تأتي الاستعارة موجِّهة فهذا مستوى إرادي يعني أنها ترسخ مفاهيم تتعلق بالمعتقدات، وتُقَرِّب مفاهيم عميقة، وتحمِل عقول المتلقين (المخاطبين) على أبعاد إدراكية وتصورات تعجز عن إيصالها اللغة المباشرة الحقيقية في الغالب.

وبهذا تأتي هذه الاستعارات تأسيسية في تغيير مفاهيم بإيجاد نمط استشرافي من الإدراك، وهو الذي يتراوح بين المادي الحسي والمعنوي، تُتَلمَّس خصائصه من الاستعارات في ذاتها بأخذ النفس بتدبر مستويات التراكيب والعناصر التداولية المختلفة، وحملها على استكشاف خصوصيات الخطاب، وفي حالة مناقشة الظواهر القرآنية يأتي خطاب التحدي والإبهار بظواهر لغوية شديدة الخصوصية والاستثنائية.

الاستعارة القرآنية لا تلتمس الخفاء، ولا تتصنع التحريك الإدراكي المخبوء عبر خداعات المجاز، ولكنها مواجهة صريحة واضحة إلى حد التحدِّي بوصفه منظومة استثنائيات لا تعرف النسبية في الأداء اللغوي، ولا تعرف النسبية في منعطفات الزمن فهي مطلقة فوق التاريخ الإنساني.

ومن تجليات التحدي والاستثناء والتفرد ما يشهد به الواقع من مخالفة الدعوة القرآنية لمقتضيات أية دعوة بشرية؛ ذلك بأن الدعوة البشرية تعتمد على خطاب المواءمة، وتحاول أن تستميل إليها النفوس:

١- بالبدء من نقاط الاتفاق، أو من النقاط التي ليس من شأنها أن يقوم عليها اختلاف، أو من أقل نقاط الاختلاف حساسية عند المخاطَبين بهذه الدعوة، مثلما يكون الشأن في الخطاب السياسي مثلا.

٢- تجنب الصدام والتحدي بالتخفي المخادع المراوغ عبر الاستعارات وغيرها من تقنيات اللغة.

فلم تبدأ الدعوة القرآنية من مكارم الأخلاق التي كانت أهم نقاط الاتفاق بين محمد صلى الله عليه وسلم وأهل مكة، فقد كان بينهم «الصادق الأمين»، واحتكموا إليه في جاهليتهم وارتضوا حكمه، وكان يصل

(1) Jonathan Charteris-Black, Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, London, 2004

الرحم ويعين الكَلّ، ويعين على نوائب الدهر، وقد كان من الممكن أن يكون هذا هو المدخل المناسب لو أن الخطاب هنا كان خطابا بشريا.

إن خطاب الاستمالة والمواءمة يقدر مقتضيات القوم ويراعي مقتضيات أحوالهم، فيبدأ - كما يقول كل إنسان عاقل- من السائد المستقر في نقاط الاتفاق محققا قدرا من التواصل بحيل التخفِّي ومنها الاستعارة، ثم يتدرج متى استوثق من إيجابية استقبالهم وتواصلهم إلى تصعيد ما يرمي إليه، متجنبا - بمعايير العقل البشري - مناطق الاصطدام العنيفة، وبخاصة إذا كانت لن تؤدي له غاية نفعية أو تعينه على قضاء حاجة، وهذه الحقيقة لا تغيب عن عقل عامة الناس وخاصتهم.

ولا ينطبق هذا على الخطاب القرآني لأن القصد هنا يؤكد دلالة التحدي، فلقد بدأ الخطاب القرآني بدعوتهم إلى ترك أكثر الأشياء المتمسك بها وهي عبادة الأصنام، آلهتهم التي هي دين الآباء والأجداد، وبدعوتهم إلى الإقرار والإيمان بأبعد الأشياء عن تصوراتهم: التوحيد واليوم الآخر، ثم تكون آية النبوة هي القرآن ليس غيرها، فكان هذا الوجه للتحدي من أشد الوجوه وقعا وأعنفها موقعا على نفس المكذبين المعاندين، فقد بدأ القرآن الكريم بأكثر المواقف إثارة للاختلاف مع الدعوة وهي دعوة التوحيد، وما صاحبها من تسفيه معتقدات المكذبين المعاندين، يؤكد خطاب الاستغناء؛ فهو من أكثر الأمور إثارة للعداء وما يترتب عليه من التكذيب، بل ترتب عليه دعوته إلى أن يأتي بقرآن غير هذا: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ (يونس١٥)، فربما يقول قائل: ربما كان يرضيهم تغيير الخطاب أو التخفيف من حدته، وهنا نستبين بجلاء هذا الوجه من التحدي، إنه التحدي بألذع القضايا وأعنفها وقعا، ثم إنه التحدي بعدم المطاوعة ورفض الاستجابة لما يريدون، وهذا يؤكد أن التحدي ليس شأنا بشريا بحال من الأحوال.

ولنتأمل الإبعاد التامة للمسئولية البشرية للرسول صلى الله عليه وسلم عن القرآن في الأمر بفعل القول في الآية السابقة، وتكراره في الآية التالية: ﴿ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ (يونس)، ليتأكد أن القرآن شأن إلهي خالص.

إنها مواجهة التحدي الصريحة الصادمة، فلا هي مواجهة اللين والرفق والمواءمة والاستمالة الطافية على سطح الوعي، ولا هي مواجهة أيديولوجية تعتمد على التماس الخفاء لتمرِّرَ فكرة أو تحقق موقفا.

ومن ثم نرى أن مراعاة مقتضيات النفس البشرية - من هذه الوجهة - شأن بشري خالص، قد يناسبها الاعتماد على الحيلة الحجاجية المخادعة الخفية التي تصلح في الخطابات البشرية، وتصلح بها الخطابات البشرية، ولكن الخطاب القرآني خطاب التحدِّي بمستويات تواصله وآلياتها الخاصة.

المبحث الأول: التحليل النقدي للخطاب Critical Discourse Analysis

التحليل النقدي للخطاب Critical Discourse Analysis هو بحث في الدوافع والمحركات التي تتفاوت بين الوضوح والخفاء، كما تتفاوت في مستويات خفائها تبعا للمقاصد من ناحية، ولمقتضيات حال المخاطب/ المستهدف من ناحية أخرى، إذ قد تكون الدوافع خفية عن الوعي الكامل لأصحابها، وقد تمثل أبعادٌ لاشعورية أو أسطورية بعضَ أسباب هذا الخفاء غير المتعمد أو قل غير الواعي، أما المقاصد المخفية فهي ناتجة عن مواقف إرادية تستهدف المخاطبين بتوجيه إدراكهم، مع محاولات التعتيم على هذه المقاصد قصد إخفائها.

وإذا كان التحليل النقدي للخطاب هو في النهاية بحث في المقاصد فإنه - وفق جوناثان - لا ينبني على محاولات اكتشاف سوء النية دائما[1]؛ لأن المقاصد لا تتوجه دائما نحو صناعة المغالطات، ولهذا تأتي المحددات السياقية بمستوياتها من السياق اللغوي إلى سياق الموقف وما يشتمل عليه من الدوافع والمؤثرات والمقاصد وغيرها من عناصر كاشفة عن النيات ضوابط للتحليل النقدي للخطاب تأخذ به إلى رؤى ونتائج أقرب للحياد.

وقد لا يكون ضروريًا التطرقُ إلى دوافع مستعملي اللغة في التحليل الموصوف بالتقليدي أو العرفي للخطاب، الذي لا ينطلق استعمال اللغة فيه من دوافع أيديولوجية، واعية أو خفية، فلا تحمل فيه اللغة وظائف مضاعفة، ولا تحتمل معانيَ مضمنة، إذ يُفترض أن تتسم هذه الدوافع - في الغالب - بالحيادية، إذ لا يتعدى المقصودُ المعنى الحرفيَّ literal meaning أو المعنى النحويَّ grammatical meaning.

وقد يغيب المحرك الأيديولوجي أيضا عن الاستعارات التي ينطبق عليها منظور التحليل النفسي للاستعارة على أنها عملية إحلال تتحول فيها الدلالة من صورة إلى صورة أخرى - على حد تعبير جاك لاكان - فى تفسيره نظرية فرويد للإحلال، إذ ذهب إلى أن رؤية الاستعارة بوصفها شفرة تكتسب تكثيفاً خاصاً، تدل دلالة واضحة على غياب الرقابة الصارمة للعقل[2]، فهي هنا لا ترجع إلى دوافع أو مقاصد أيديولوجية، ولكنها ترجع إلى دوافع نفسية ذاتية في الغالب تختلط فيها عوامل لا شعورية.

أما التحليل النقدي للاستعارة - وفق رؤية جوناثان - بوصفها خيارا لغويا واعيا - في الغالب - يخفي دوافع ومقاصد ومنطلقات مواقفية، فيهتم بالتمييز بين الاستعارات المفاهيمية والمفاتيح المفاهيمية، ومن ثم يكون بإمكانه أن يساعد في الوقوف على الهوية الأيديولوجية والثقافية للمحتوى النصي المضمن.

ثم ينفي جوناثان أن تكون «كل الخيارات الاستعارية التي نلجأ إليها تعكس بصورة محتملة اختلافات سلطوية اجتماعية. فهذا من شأنه فرض رؤية شديدة الجبرية على اللغة واستخداماتها، وهي فرضية ترفض احتمال وجود أي استخدام عارٍ عن الأيديولوجيا. كما أنني لا أزعم استلزام وجود تفسير للخيارات الاستعارية»[3].

---

(1) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page 30

(٢) **رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة** ت. د. جابر عصفور ط الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة ١٩٩٥م، **ص ١٦٠**

(3) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page 30

وإذا كان جوناثان قد انتهى إلى أن نيات مرسل الرسالة لا تفرض نفسها دومًا على تفسيرات مستقبل الرسالة، فإنه يحق لنا أن نقول إن افتراضات مفسر الرسالة ينبغي ألا تفرض نفسها على الرسالة في مسلك تفسيري تعسفي يُسقط مفاهيم مؤسسة على مواقف أيديولوجية للمؤول - مستقبل الرسالة - على ظواهر استعارية تدخل ضمن التأويل المفرط.

عائقان: وتأسيسا على هذا نرى من مقتضيات الأمانة أن نعترف بوجود عائقين للمحايدة في التحليل النقدي للخطاب خصوصا في النصوص التي تتسم بسمة عقائدية:

يتمثل العائق الأول في أن المحلل إما أن يكون مؤمنا بقدسية النص موضوع التحليل أو غير مؤمن به، وفي الحالين يتوجه إلى التحليل بقناعات سابقة وكأنه يلتمس مؤكدات لما وقر في نفسه من اعتقاد، أو أنه على أقل تقدير لا يستطيع التخلص من ثنائية: (التعاطف / التحامُل)، فكلاهما ينال من الحيادية.

أما العائق الثاني فيتمثل في غياب السياقات الثقافية والمعرفية للنص موضوع التحليل، وتأتي لغة النص أهم وأخطر عناصر هذه السياقات على الإطلاق، فهي الحاملة لكل الحمولات، وهي البداية لتواصل المحلل، فغياب خصوصيتها وأسرارها عائق شديد الصلابة والجمود للتحليل النقدي للخطاب.

وفي حالة محاولة تحليل ظواهر لغوية في القرآن تتأكد هذه العوائق وتتضاعف لأننا لا نناقش أفكارا مجردة ولكننا نناقش في الأساس لغة شديدة الخصوصية؛ لأن اللغة هي نفسها الرسالة الدينية بأبعادها التشريعية والعقائدية.

نخلص من هذا إلى أن الدخول لدراسة القرآن من مدخل الاقتناع بأنه خطاب بشري يتضمن في ذاته حكما على القراءة بغياب المحايدة والموضوعية، لأن هذا الاقتناع يمثل في الحقيقة حكما سابقا على الدراسة، وليس معنى هذا أنني أُملي على من يدرس القرآن الاقتناع بأنه نص إلهي، ولكن فقط أؤكد على ضرورة الامتثال لأقصى ما يمكن من الحياد، والحياد يقتضي أن يضع المحللُ المعتنقُ نفسَه موضع غير المعتنق بغية تمثُّل المحايدة، كما يضع غيرُ المعتنق نفسَه موضعَ المعتنق، ليتمثَّل الاثنان أقصى ما يمكن من درجات المحايدة.

إن بُعدا شديد الرهافة يكمن في تواصلية القرآن مع التلقي البشري على مستوى الاعتناق والإيمان، هذا المستوى هو عند المسلمين مستوى مراعاة الإلهي للتلقي البشري، بما يضمه التلقي البشري من عناصر ثقافية، وفق المقولة البلاغية الذائعة في السياق المعرفي العربي: مراعاة مقتضى الحال، وهذا البُعد التواصلي ينطوي على عناصر ومفاهيم بشرية ضرورية لتحقيق التواصل؛ وقد يُغري هذا أصحاب المواقف المتحاملة بالقول ببشرية القرآن استنادا على العناصر البشرية التي يراعي فيها القرآن أحوال المخاطبين من العناصر الثقافية التي تُعين على تحقيق التواصل، ولكن ثَمَّ فرق هائل بين مراعاة ثقافة المتلقي والانبثاق من ثقافته.

لعله من المسلمات المنهجية أن السياقات الثقافية والمعرفية تمثل ضرورة لدراسة المنجزات المعرفية في مختلف العصور والأماكن، وتتأكد هذه الضرورة في الدراسات التي تهتم بأبعاد أيديولوجية وثقافية؛ لأن غياب هذه السياقات يسبب ضبابية الرؤية التي قد ينتج عنها قصور واضطراب.

نستحضر هذه الحقائق هنا لأن غياب السياق الثقافي والمعرفي العربي عن الدراسة التي بين أيدينا كان سببا في خفاء بعض القضايا المهمة التي لا يُنكر أثرها في المعرفة العربية الإسلامية، ونتج عن خفائها رؤى تحتاج إلى مراجعات نحاول تحديدها فيما يلي:

أولا: القرآن والأدب (سؤال الوعي)

تنطلق رؤية جوناثان من النظر للقرآن على أنه كتاب أدبي، إذ يشير إلى أن القرآن هو الذي «أرسى معايير الذوق الجمالي والأدبي في العربية التقليدية (الكلاسيكية)، والتي اتصفت بمعاني التوازن والتناسق الإيقاعي»[١]، فمفردات: الذوق والجمال والأدب غارقة في الأبعاد الفنية التي تتناسب مع الأدب بوصفه فنا قوليا، في مقامات احتفالية، ويؤدي في الأساس وظيفة جمالية، إذ يهدف إلى تحقيق غاية إمتاعية.

والحقيقة تغاير هذه النظرة للقرآن، لأن القرآن كان صادما للذوق الجمالي الأدبي الذي تأسس على الشعر العربي قبل الإسلام الذي عُرف بالشعر الجاهلي، ويستوقفنا بداية أن الكاتب لم يُعِر هذا الشعرُ العربي اهتماما، على الرغم من أن وجود الشعر الجاهلي يمتد على مدى قرنين قبل الإسلام، «فالمعروف أن أقدم ما وصل إليه علمنا من ذلك الشعر لا يرقى عهده إلى أكثر من قرنين عن الهجرة، وقد أشار الجاحظ إلى قضية قدم الشعر العربي فقال: وأما الشعر فحديث الميلاد، صغير السن.. فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له - إلى أن جاء الإسلام خمسين ومئة عام. وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمئتي عام»[٢] وهذه الحقيقة تؤكد أن معايير الذوق الجمالي والأدبي كانت مستقرة بتأثير الشعر العربي قبل الإسلام تمام الاستقرار.

ويؤكد على أثر هذه الحقيقة التاريخية التي تؤكد وجود الشعر العربي قبل الإسلام ما استقر في النقد الأدبي العربي من المعايير التي أطلقوا عليها «عمود الشعر»، ووصفوها بأنها مذهب الأوائل؛ لأنها قد استُخلِصت من خصائص هذا الشعر في مرحلته الأولى.

وتأسيسا على هذا نقول إن محاولة ادعاء تأثير الذوق الجمالي والأدبي الذي هو من خصائص الشعر ووظيفته ونسبته للقرآن بحاجة إلى مراجعة، فالحقيقة التاريخية تؤكد أن الشعر باستغراقه في الأبعاد الذوقية الجمالية لم يُفلح في توجيه العقل العربي نحو العلمية، ومن ثم لم يُفلح في التأسيس لعلوم عربية، ولكنه أفلح في تأسيس الإحساس باللغة، وبهذا يظل الشعر العربي هو الذي أسس للإبلاس (التوقف والانقطاع) في استقبال العرب للقرآن العظيم فأكد خصوصيته، وأكد عجزهم وانقطاعهم عن أن يأتوا بسورة من مثله، وهذا يعني أن أعلى مستويات القدرة الإبداعية اللغوية المتمثلة في الشعر قد مكنت العرب من الإحساس بالعجز والإبلاس والانقطاع في تلقي القرآن.

وعلى الرغم من تصريح الدراسة برقي القرآن فإنه قد غاب عنه تراث الشعر الجاهلي، فقد جاء في مستهل الدراسة أن «القرآن هو أقدم وأرقى عمل نثري عربي كلاسيكي»[٣]، ونقف هنا عند صفتين:

---

(1) ibid, Page 218

(٢) طه حسين، الأدب الجاهلي

(3) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page 218

صفة القدم وصفة الرقي، ومع أن إيمان الناثرين العرب وإيمان الشعراء العرب بالقرآن – كتابا منزلا من عند الله – شاهد على استثنائية القرآن وخصوصيته التي تترفع به فوق أن يكون مجرد عمل نثري راق، فإن صفة الرقي تدخل في نطاق الخطأ المعرفي بإضافتها إلى العمل النثري الكلاسيكي، فالكلاسيكية التي تحمل معنى التقليدية هنا خطأ معرفي وليست مجرد موقف أيديولوجي؛ لأن التقليدية (الكلاسيكية) تقتضي أن يكون النص قائما على أصول نصوص سابقة، ممتدا بخصائصه في نصوص تالية، وهذا من شأنه أن ينفي التفرُّد والخصوصية عن القرآن بقصد أو بغير قصد، والحقيقة التاريخية تشهد بموقف التحدي تأسيسا على انتفاء احتمال المثلية ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة ٢٤) ولسنا بحاجة إلى أن نقيم الحجة على أن انتفاء المثلية هو انتفاء التقليدية (الكلاسيكية)، وهذه بلا شك حقيقة تاريخية غابت عن الدراسة، ولا يذهلنا عنها الوصف بالرقي والقدم.

وعلى الرغم من أن الوصف بالقدم حقيقة باستثناء التراث الشعري الجاهلي فإن الخصائص المائزة للقرآن أظهر من أن تنكر، والحقائق الواقعية التاريخية كلها تشهد بأن القرآن كان صادما للذوق الجمالي والأدبي السابق عليه شعرا والتالي له نثرا وشعرا، «ولست بحاجة إلى أن أقيم الحجة على أن القرآن العظيم حوَّل العقل العربي من رهافة الإحساس وهشاشته الانطباعية الارتجالية إلى رصانة العقل وصلابة الرَّوِيَّة، ومن قيمة الجمال والمبالغة إلى قيمة الحقيقة والصدق، فقد كان العرب أمة شعرية تأنس للقول الجميل، وتقيم للمبالغات التي تعلم أنها مغايرة للحقيقة شأنا عظيما يتحدد معه تفوق شاعر وإخفاق آخر، فقد احتفظ بخطاب المواءمة والتزلف في المديح وبخطاب المغالبة والمنافرة في الهجاء، كما احتفظ بسياقات البوح والمفاخرة، وغير هذا مما يحمل معنى المغالبة القولية التي تتكئ على الجميل من القول وتغض الطرف عما قد يتخلى عنه من الحقيقة أو ما قد يتحلى به من الكذب، فتغيب الحقيقة لصالح الجمال، وتغيب الرويَّة لصالح الارتجال.»[1]

نخلص من هذه الحقائق إلى أن للقرآن خصوصيته التي لم تتأسس على إبداع لغوي بشري، ولم تمتد في أعمال لغوية أخرى، انتفى عنه أن يكون خطاب مواءمة، فلم يقر القوم على بعض مذاهبهم بغرض التواصل، ولكنه من لحظة نزوله الأولى صادم للوعي، متعالٍ فوق التقليد، لم يؤسس لاتجاه أدبي أو ذوق أدبي، ولكنه يحتفظ دائما بخصوصيته واستثنائيته الصادمة لكل التقاليد الأدبية.

ثانيا: الاستعارة وسؤال البُعد البشري

يؤسس جوناثان على اعتقاده رؤيتَه في تحليل الجذور المفاهيمية لاستعارة الطريق، وهو ما أطلق عليه الرحلة، إذ ينطلق تحليله من قناعات خارج النص موضوع التحليل، فهو ينطلق من اعتقاده في أن القرآن خطاب بشري إذ يقول:

(١) د. عيد بلبع، مركزية النص وأثرها في توجيه منهجيات القراءات نحو الممارسة النصية، بحث ألقي في مؤتمر الممارسات النصية في المدونات التراثية بجامعة المدية بالجزائر، ٢٧ فبراير ٢٠١٩م

«وينبغي أن نتذكر أن محمدًا قد قضى شبابه مسافرًا بقوافل التجارة من مكة إلى سوريا وأن هذه الأسفار كانت أساسية في الحياة التجارية لهذه المنطقة. ينبغي كذلك أن نتذكر العواقب الوخيمة التي يتعرض لها من يضل طريقه في البيئة الصحراوية. فالتوجيه والإرشاد الجغرافي كان أمرًا حيويًا لضمان النجاة المادية، ومن ثم ففكرة التوجيه والإرشاد تمثل نطاقًا مصدريًا مهمًا منتجًا للاستعارة بغرض تصوير التوجيه الروحي.»[1]

ومع هذا يعود جوناثان إلى نقض هذا الربط البشري وخصوصيته بعوامل بيئية عند محمد بقوله: «ومن ثم فإننا نجد أدلة في القرآن على وجود الاستعارات المفاهيمية نفسها التي تشابه الموجودة في الإنجيل»[2]، فهل صدَرَ الإنجيل عن الأسباب نفسها في وجود هذه الاستعارات؟

ثم يعود مرة أخرى إلى الربط الأول بين استعارة الرحلة والظروف الحياتية عند المسلمين الأوائل بقوله: «بوضعنا في الاعتبار أهمية قواعد التوجيهات الأخلاقية والإرشادات في القرآن، فليس من الغريب رؤية أن الرحلات تعتبر من أهم نطاقات الاستعارة. فالإسلام يظهر على أنه مصدر توجيه وإرشاد، وهؤلاء الذين يتبعون توجيهاته يعتبرون مسافرين يقطعون مراحل سفرهم على الصراط المستقيم، بينما الآخرون الذين حادوا عن الصراط، فهم أيضًا مسافرون ولكنهم ضلوا الطريق.»[3]

وما نراه أن الأمر لا يرتبط بخصوصية القرآن ولا بخصوصية الإنجيل فيما يتعلق باستعارة الطريق أو الرحلة كما ذهب جوناثان، ولكنه يتعلق بالتجربة البشرية على مر الزمن، فالطرق موجودة قبل الإنجيل وقبل القرآن، ولا يغيب الطريق عن تفاعله مع التجربة البشرية مهما اختلفت الأجناس وتباينت اللغات واللهجات وتفاوتت الثقافات، فمفردات الطريق والسبيل شديدة التواصل مع التجربة البشرية ومع أسباب الإدراك البشري في كل زمان ومكان، فالطريق وما في معناه وما يتعلق به من الانفتاح والانغلاق، أو من الضلال والهداية، أو من الطول والقصر، أو من الوعورة والسهولة، أو من الاستقامة والاعوجاج مرتبط بالتجربة الإنسانية في كل زمان ومكان وفي كل مستويات الحضارة والبداوة.

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى زخم الاستعارات الإدراكية للطريق التي خرجت به عن النطاق المادي، إذ نقول في كل المجتمعات وكافة اللغات: طريق المجد وطريق النبوغ والتفوق وطريق الحرب وطريق السلام، ونقول حين تصطدم الفكرة بعوائق التنفيذ: دخلت في طريق مسدود، فالطريق من مصادر الاستعارة المفاهيمية في التجربة الإنسانية، نخلص من هذا إلى أن استعارة الطريق إحدى مقومات التواصل في الخطاب القرآني مع التجربة البشرية.

فهي استعارة مفاهيمية ممتدة في الإدراك الإنساني في مختلف اللغات والثقافات، وبرجوع يسير غير حصري وجدنا هذه الاستعارات في القاموس الإنجليزي لكلمة الطريق:

غير مألوف بمعنى غير مطروق: out of the way

---

(1) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page 225
(2) ibid Page 225
(3) ibid, Page 224-25

غريب، غير عادي: out way

قادر على التعامل مع: ... have a way with

لو كان الأمر بيدي، لو كنت صاحب القرار: if I had my way

ليس هذا بالأسلوب المناسب (للتعامل مع المرأة): that is no way

إطلاقا، بأية حال، بتاتا، على الإطلاق، قطعا، البتة: in no way

وغير هذا كثير، فاستعارة الطريق في التجربة الإنسانية لا تحد ولا تنتهي مادامت التجربة الإنسانية قائمة، فهي أساس مفاهيمي بعيد العمق واسع الانتشار بحيث لا ينحصر في لغة بشرية واحدة، ولا يُحد في كيان إنساني.

إن القصور قد انتاب هذه الرؤية التحليلية في ربط هذه الدائرة المفاهيمية بالرحلة بسبب محاولة ربط استعارة الرحلة بأسباب بشرية خالصة امتدادا لمحاولة التدليل على أن القرآن نص أدبي بشري، إذ يُرجع الكاتب استعارة الرحلة إلى الواقع الذي عاشه المسلمون الأوائل بقوله: «إن غلبة استعارات الرحلات في القرآن قد تعكس كمية الأسفار التي فُرضت على المسلمين الأوائل نتيجة للاضطهاد - ولا شك أن الرحلات تمثل نطاقًا مصدريًا ثريًا للاستعارة في القرآن»[1]، على الرغم من أن تحليله لهذه الاستعارات لا يؤدي إلى هذه النتيجة؛ لأن الاستعارات نفسها لا تتسم بالسمات والخصائص التي ذكرها في تحليله، فلا نجد أثرا قريبا أو بعيدا يتعلق بالاضطهاد، ولا يعني هذا أننا ننفي الاضطهاد ومظاهره آنذاك، فقد وقفنا عنده وقفة متأنية في الحديث عن العناء والصد ومحاولات الإضلال عن سبيل الله في المبحث الثاني.

ولعل في هذا ما يكفي لبيان أن مقولة جوناثان: «ومن وجهة نظر المسلمين، فإن الحياة الروحية عبارة عن رحلة في الواقع، وعلى الأرجح فإن أصل هذا المفهوم ربما يكون بسبب أن المسلمين الأوائل قاموا برحلات طويلة هربًا من الاضطهاد»[2]، ليس لها ما يسوغها منهجيا أو معرفيا، بل إن ربط الاستعارة المفاهيمية هذه بالرحلة بحاجة إلى إعادة النظر كما سنبين في الملاحظة التالية.

ثالثا: الاستعارة بين الرحلة والطريق

تأتي هذه الملاحظة مراجعة لمنهجية الدراسة التي قام بها جوناثان، وبالتحديد تهتم بمراجعة ما أطلق عليه استعارة الرحلة، وقد جاء ذكر الرحلة على سبيل التأويل الذي قام به جوناثان تأسيسا على دلالات الهدى والضلال مرتبطة بذكر الطريق:

«there is the conceptualisation here of SPIRITUAL LIFE IS A JOURNEY and the moral and spiritual dilemmas faced by man are represented as choices of a route for a journey.» [3]

يتوفر تجسيد مفهوم أن «الحياة الروحية عبارة عن رحلة» وأن الصعاب الأخلاقية والروحية التي يواجهها الإنسان تتمثل على هيئة خيارات لسلوك مسار محدد في الرحلة

(1) ibid, Page 226
(2) ibid, Page 226,227
(3) ibid, Page 226

إن إيثار اختيار الرحلة لتصنيف البُعد المفاهيمي للاستعارة على اختيار الطريق في حد ذاته دليل على إملاءات مواقف ثقافية خاصة بالمحلل (جوناثان) سابقة على التحليل، وقد سبقت الإشارة إلى أن تصنيف الاستعارات التي اختارها وانتقاها جوناثان على أنها استعارات الرحلة، وربْطها بظروف بيئية محدودة النطاق أمرٌ لا يستند إلى دليل، فالناس يسيرون كل يوم في الطرق، ولكن لا يمكن أن يقوم الناس جميعهم كل يوم برحلات، ومن ثم يكون من الأنسب ارتباط الاستعارة المفاهيمية بالطريق، فالطريق أكثر شيوعا وعمومية في التجربة الإنسانية بينما الرحلة سلوك استثنائي انبنى حضوره في تحليل جوناثان على المستوى التأويلي لحضور بعض متعلقات الطريق.

وبمزيد من التأمل في مسارات استعمال الطريق في النص القرآني نجد أن المفاهيم المتجددة المتنوعة المرتبطة بالطريق لا يكون حضورها ضروريا في الإطار المفاهيمي للرحلة، فمن هذه المفاهيم الاعوجاج والميل في مقابل الاعتدال والاستقامة بوصفها صفات للطريق في ذاته، ومفاهيم الضلال والصد في مقابل الهداية والتبيين، فليست هناك طرق تخلو من أن تكون هذه الصفات دائرة في دائرتها المفاهيمية، وهي أمور لا تستحضرها الرحلة عادة بقدر ما يستحضرها الطريق، أضف إلى هذا أن شيوع استعمال الطريق يحقق له الحضور الطاغي الأغزر في حياة الإنسان بشكل عام، فالسائد أن الإنسان بشكل عام مطلق يستعمل الطرق كل يوم.

ولعل الأَوْلَى والأنسب وهو الأقرب إلى الصواب أن ما يتعلق بالرحلة من مفاهيم هو جزء يشتمل عليه الجهاز المفاهيمي للطريق، فالرحلة بعضٌ من السلوك الإنساني المرتبط بالطريق، ومن التعسف في التأويل أن يجعل فعل الهداية سببا في ضرورة استدعاء الرحلة، فالهداية في القرآن - غالبا - فعل ابتدائي، ونقصد بالفعل الابتدائي أنه فعل متعلق بالدعوة البريئة من الصراعات إلى الدين وما يتعلق به من التوحيد والالتزام بتعاليمه، كاستعارة الصراط للدِّين في قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٥)، و ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ (الشورى: ٢٥) ففعل الهداية لا يشير إلى أي بُعد من مفاهيم الصراع، ودلالته على مطلق السير في الطريق أعم وأولى من حصره حصرا إقصائيا في الرحلة.

رابعا: الترجمة التي اعتمدتها الدراسة (سؤال مسئولية الاختيار)

تأتي مسئولية الاختيار هنا من ضرورة تحرِّي الدقة في انتقاء الترجمة، نظرا لخطورة النص المترجم وما يرتبط به من أبعاد دينية ومعرفية لغوية، وما يرتبط به أيضا - واقعيا - من إيمان عدد هائل من سكان الأرض به كتابا منزلا من عند الله تعالى، وما يترتب على هذا من حضوره ثقافيا في العالم مهما كان هذا الحضور نسبيا متفاوتا.

ولعله من البديهي أن الدقة في الترجمة تتطلب ثلاثة أسس رئيسية: التمكن من معرفة اللغة الأصل التي ينقل منها، والتمكن من معرفة اللغة التي ينقل إليها، والفهم الدقيق للنص المنقول، وفيما يتعلق بالنص القرآني فإنه نص شديد الخصوصية متفردٌ في استثنائية، وهذا حكم واقع أقره غير المؤمنين به ممن عاندوا وأعلنوا كفرهم به، ولكنهم لم ينكروا تفوقه اللغوي؛ ولهذا يستعصي على الترجمة، فكانت المحاولات المبذولة إنما هي محاولات لنقل معانيه إلى لغات أخرى، فيما أُطلق عليه: ترجمة معاني القرآن.

وأظهر ما تقتضيه الأمانة والدقة أن يقف الناقل لمعاني القرآن على أقصى ما يمكن للعقل البشري من فهم هذه المعاني، ومن ثم يكون العالم اللغوي المترجم المسلم أكثر تمكنا من هذه المعاني لأنه أقدر على تمثُّل هذه المعاني نتيجة تمكنه من السياق الثقافي والمعرفي لتلقي القرآن الذي يتشعب في الرؤية النحوية والصرفية وما تتضمنه من احتمالات الإعراب التي ترتبط بها المعاني، والرؤية الفقهية والأصولية وجهودها المبذولة في محاولات الوقوف على المراد في الأحكام، والسياقات المختلفة للتفسير واتجاهاته، والرؤى البلاغية وما ينتج فيها من إدراك المعاني الثواني المضمنة التي تدخل في بحث المقاصد.

وعلى الرغم من أن كثيرا من هذه الأسس والضوابط قد غابت عن الترجمة التي اعتمدت عليها الدراسة، فإننا لا نستطيع أن ننسب كل الملاحظات السلبية إلى قصور في الترجمة، ولكنها تتراوح بين أسباب متعددة من بينها ما يتعلق أحيانا بالترجمة.

وقد صرح جوناثان بوجود عدة ترجمات للقرآن إلى الإنجليزية؛ وأنه قد اختار بغرض إجراء عملية التحليل في هذا الفصل الطبعة الخامسة من ترجمة داود التي نشرت لأول مرة عام ١٩٥٦م، والمترجم هو نعيم جوزيف داوود، ولد في ١٩٢٧م، وهو يهودي عراقي، هاجر إلى إنجلترا في ١٩٤٥م، وقد طُبعت ترجمته أكثر من خمس وخمسين طبعة في خمسة عقود.[١]

ولا يخفى ما لهذه الترجمة من أثر في تلقي القرآن في أوربا؛ فعدد الطبعات يدل دلالة واضحة على حجم التأثير الذي مارسته هذه الطبعة بما فيها من أخطاء على القارئ الأوربي.

ولكننا مع هذا لا ندَّعي أن أوجه القصور التي لاحظناها ترجع جميعها إلى سلبيات الترجمة، فبعضها ليس للترجمة مسئولية فيه.

لقد غاب عن الدراسة عدد كبير من الأبعاد المفاهيمية لاستعارات الطريق، بل إنها لم تتطرق للقدر الأكبر من هذه الاستعارات من قريب أو بعيد، فلقد انحصرت الدراسة في حدود كلمة الصراط، يقول: «وعلى الرغم من شيوع استعارات الرحلة، فهي تدور بشكل أساسي حول كلمتين مفتاحيتين فقط: «الصراط» و «العبء»، وبخصوص كلمة الصراط فقد ظهرت ستا وعشرين مرة في عبارة «الصراط المستقيم» Right path»[٢]

والحقيقة أن استعارة الصراط قد ظهرت إحدى وثلاثين مرة مرتبطة بالاستقامة وما في معناها، فجاءت في ثلاث وعشرين موضعا (صراط مستقيم)، وفي موضعين جاءت (الصراط المستقيم)، وفي أربعة مواضع جاءت (صراطًا مستقيما)، وجاءت في موضع واحد (صراطي مستقيمًا)، وكذا (صراط ربك مستقيمًا)، وجاءت في أربع مرات بصيغة «الصراط السوي «Straight path» فظهرت مرتين فقط: صراطًا سويًا، وسواء الصراط، وجاءت خمس عشرة مرة غير مرتبطة بالاستقامة ارتباطا حرفيا، لتكون جملة ورودها في القرآن خمسا وأربعين مرة.

(١) رابط الترجمة http://www.alukah.net/sharia/0/8550/#ixzz5NBUIdyH3

(2) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page: 226.

وقد غاب عن الدراسة بُعدٌ مفاهيمي تام لم تتطرق إليه على الإطلاق وهو بُعد استعارة السبيل (الطريق)، على الرغم من كثرة وروده في القرآن بأساليب مختلفة لعل أكثرها التركيب الإضافي (سبيل الله) وما يرتبط به من استعارات قد تأتي منفردة في سياقات قرآنية لا يرد فيها ذكر السبيل أو ما في معناه، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ (يونس ١٠٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ (الأنعام ٩٤)، وقد جاء الفعل (ضلّ) وبنياته الصرفية المختلفة في مائة وثلاثة وثمانين موضعا في القرآن.

وقد جاءت كلمة هُدى في ثمان وتسعين موضعا، وبصيغة الفعل يهدي الفعل المضارع في ثلاث وسبعين موضعا، وقد تشكل في تراكيب متعددة، إذ جاء واقعا من الله تعالى مثبتا وواقعا على بعض الناس، كما جاء ممتنعا بالنفي عن بعضهم من الكافرين الفاسقين والظالمين وغيرهم، كما جاء في عشرين موضعا بصيغة المضارع (يهدي) من يشاء، أو من يريد، وجاء واقعا على مطلق مخصص بفعل الهدى في ثلاثين موضعا.

ولا يرجع غياب المجازات المرتبطة بكلمة السبيل إلى اختلاف الترجمة بين الصراط والسبيل، فإن الترجمة التي اعتمد عليها لم تفرق بينهما، إذ ترجمت قول الله تعالى: ﴿ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (البقرة ١٠٨) إلى (has surely strayed from the right path.)، وترجمة قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ (الأنعام ١١٦) إلى: (,If you obeyed the greater part of those on earth they would lead you away from God's path.)، فلم تختلف كلمة الصراط عن كلمة السبيل في الترجمة التي اعتمدت عليها الدراسة، ومن ثم لا نجد مسوغا يتعلق بالترجمة لغياب كلمة السبيل وما يتعلق بها من معان، وهي نسخة داود لترجمة معاني القرآن إذ جاءت فيها عبارة right path في الآية السابقة ترجمة لعبارة «صراطًا سويًا» واستخدم العبارة نفسها Right path لترجمة آية سورة القصص «سواء السبيل» وقد استخدمها المترجم أيضًا لترجمة عبارة الصراط المستقيم وصراطًا مستقيمًا، ومن ثم فلا فرق في وجهة نظره بين Right path وبين Straight path، ومن ثم فكان لا معنى للتفرقة في الإحصاء بين كلا المصطلحين فهما مرادفان لمعنى واحد من وجهة نظر الترجمة التي اعتمد عليها؛ ولهذا يظل السؤال مطروحا عن إغفال كلمة السبيل في الدراسة على الرغم من أنها جاءت في مائة وست وستين موضعا، كما جاءت جمعا في صيغة سُبُل في عشر مواضع (١٠)، وقد جاء ذكر الطريق ببُعده الاستعاري في ثلاثة مواضع مرتبطة بالضلال والهدى والسبيل، كما جاءت في سورة الأحقاف في مقول القول المحكي عن الجن: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَـٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (الأحقاف ٣٠) مرتبطة بالهداية والاستقامة، وجاءت مفردة الطريقة قريبة من مفهوم الطريق في قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴾ (الجن ١٦) مرتبطة بالاستقامة أيضا.

وهناك إلى جانب ما ذكرنا قصور في الدراسة يرجع إلى غياب مفاهيم تتعلق بالترجمة التي اعتمد عليها، وقد جاء هذا القصور من غياب الدقة في الفروق اللغوية بين معاني المفردات والتراكيب، يتضح هذا بتأمل النموذج الآتي:

جمعت آيات سورة النساء بين السبيل والطريق، كما جمعت الضلال والصدّ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٦٧ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴾ (النساء ١٦٩).

فقد أغفلت الترجمة الفعل ضلَّ وتوكيده ببيان النوع ﴿ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ ولم تعبأ به، ونقصد بالتأكيد ببيان النوع أن المفعول المطلق المبين للنوع لا يتخلى عن إفادة التأكيد، فبيان النوع يتضمن مستوى من التأكيد على سبيل التضمن لأن المصدر المؤكد موجود في الحالين، بينما يخلص المفعول المطلق المؤكد للفعل لإفادة التأكيد إذ لا وجود إلا للمصدر المؤكد، ومع هذا كله لم نجد في الترجمة أثرا لفعل الضلال.

وليس من الصواب تبرير غياب كلمة السبيل أيضا بأن معنى العبء والعناء قد غاب عنها؛ لأنها جاءت أكثر ارتباطا بالعناء من كلمة الصراط، بل إننا نلاحظ أن ذكر الصراط لم يرتبط بالعناء الذي أشار إليه الكاتب، كما أنه لم يرتبط بالصراع بين الحق والباطل، ولا يرتبط بالاضطهاد أو الصراع بين الهداية والضلال، فذكر الصراط ارتبط غالبا بوصفه بالسويّ. والمستقيم. وصراط الله والاستواء والاستقامة ضد الاعوجاج والالتواء، فهو لا يبين عن صراع ولكن يبين عن رغبة أو دعوة إلى اتباع نهج الاستواء والاستقامة، ومن التكلف ادِّعاء علاقة لها بالاضطهاد.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الكاتب عندما يقرر الربط بين الجهد المبذول في الانتقال الروحي للإيمان والجهد المبذول في الرحلات الحقيقية فإنه في الوقت نفسه يشير إلى التوافق بين الإنجيل والقرآن في هذه الملاحظة: «نجد أدلة في القرآن على وجود الاستعارات المفاهيمية نفسها التي تشابه الموجودة في الإنجيل: (الحياة الروحية هي كفاح يفضي إلى النجاة وجهد مبذول لتحقيق هدف روحي ذي شأن)، وهذا يتناغم مع ذكر الصراع (السياسة عبارة عن صراع والرياضة هي حرب) الذي تتسم به النطاقات الدنيوية.»[1]، وبهذا يعترف بالتوافق بين القرآن والإنجيل في وجود الاستعارات المفاهيمية التي تتعلق بالرحلة بوصفها انتقالا وتحولا يتطلب جهدا مبذولا يتناسب مع المجاهدة النفسية والانتقال الروحي إلى الإيمان.

وهذا لا يعني بشرية النص ولا يعني أنه وليد عوامل ثقافية قابعة في خفاياه، ولكنه يعني أنه يحمل الآليات اللغوية التي من شأنها أن تحقق التواصل مع المخاطَب البشري بوصفه الطرف المستهدف بالتنبيه والدعوة إلى الهدى، والمستهدف بالتحذير من الضلال، وتبلغ أقصى مستويات التواصل مع المخاطب البشري في التمكين للحقائق بأن تحمل اللغة ما أطلق عليه جوناثان: آليات التواصل بما فيها «النطاقات الدنيوية»، فهي جزء من عناصر التواصل تعين على التمكين للغرض الإرشادي التوجيهي التعليمي.

(1) ibid, **Page: 226.**

خامسا: غياب المستوى التركيبي والتداولي عن التحليل

ننبه بداية إلى أن هذه القضية ترتبط بسابقتها في كونهما تناقشان أسباب التواصل في مراجعة ما عدَّه جوناثان بشريا خالصا تقودنا النظرة المحايدة إلى إقرار أن القرآن ليس خطابا كهنوتيا منعزلا ولكنه كتاب جامع بين أمرين يقوم عليهما الدين:

الأمر الأول يتعلق بالعقيدة والإيمان وينبني على أن القرآن حجة الرسول التي تثبت أنه كلام الله وأنه فوق طاقة البشر، والأمر الثاني أنه هو نفسه المنهج التشريعي بتعاليمه التي يقوم عليها الدين في العبادات والمعاملات؛ ولهذا فهو نمط من القول شديد الخصوصية والتفرد، إذ يحقق بُعدَيْن يبدوان متضادين في تواصله واستعلائه على طبيعة البشر في خصوصيته اللغوية؛ لأنه يجمع بين الخصوصية المتفردة التي لا يمكن تحقق المثلية لها، كما يحقق أسباب التواصل مع البشري عقلا وروحا وعاطفة ومقتضيات دنيوية حياتية؛ ولهذا فهو يحقق أعلى درجات الخصوصية اللغوية المتسمة بالفوقية والتفرد، كما يحقق أقصى مستويات التواصل مع البشري على مر الزمن، وعلى تفاوت المستويات الثقافية والمعرفية، وبأخذ هذين البُعدين في حسابنا ندرك أنه من الطبيعي أن يكون النص في علويته مشتملا على أسباب التواصل مع البشري المستهدف، ومن بينها أن تكون الاستعارات مشتملة على أسباب التواصل، إذ تقودنا النظرة الموضوعية الواقعية إلى الوقوف على خصوصية التلقي البشري للقرآن، ولا مناص من الانتباه إلى خصوصية التلقي العربي الأول؛ لأنه التجربة الأولى للتلقي البشري لخصوصية لغوية تحققت فيها مقتضيات ثنائية: (التواصل/ العجز).

ولهذا نرى أن غياب خصوصية اللغة عن صاحب هذه الدراسة كان له أثره الواضح في غياب رؤى متعددة تتعلق باستعارة الطريق (ما أسماه الرحلة) في القرآن، ومن بين هذه الأسرار غياب المستوى التركيبي.

ترجع أقصى درجات الطواعية وأعلى درجات الاستثناء والخصوصية إلى النظم (Syntax) المستوى النحوي الأسلوبي، وقد غاب هذا البُعد غيابا تاما عن الدراسة وعن الترجمة التي اعتمدت عليها؛ لأن الدراسة قد انحصرت انحصارا تاما في المستوى الدلالي.

إن الاقتصار في دراسة الاستعارة على المستوى الدلالي فقط من القضايا التي ثبت عجزها وقصورها، وقد أقر جوناثان نفسه بهذه الحقيقة في الفصل الخالص بالاستعارة والتداولية ٢/١ حيث أقر بأن «ويرى بعض أصحاب النظريات (المنظرين) بأن علم الدلالة لا يمكن أن يفسر بشكل كاف لاستعارة لأننا لسنا معنيين بمعنى الكلمات دلاليًا عند إخراجها من سياق ما بل ما يعنيه المتحدث عمليًا عند استخدام الكلمات في سياقاتها. على سبيل المثال، يقول(1979) Sadock بأن الاستعارة تقع أبعد من نطاق علم الدلالة Semantics؛ لأنها غير مباشرة بطبيعتها وتعتمد على تعارض بين ما يقال وما يقصد. أما سيرل (١٩٧٩) فيرى أن الاستعارة يُنظر إليها بشكل أفضل على أنها معنى لكلام منطوق (بمعنى أنه يختلف عن الكلمة أو الجملة)، ولذلك من الأفضل فهمها بالإشارة إلى نظرية التداولية. وهذا الرأي يدعمه ليفنسون (١٩٨٣: ١٥٦): فالمنهج التداولي سوف يستند إلى فرضية أن المحتوى المجازي للألفاظ لن يستمد من مبادئ التفسير الدلالي؛ بل إن

علم الدلالة سيوفر فقط توصيفًا للمعنى الحرفي أو المحتوى التقليدي للتعبيرات المعنية، ومن هذا، وبالإضافة إلى تفاصيل السياق، سيتعين على التداولية تقديم التفسير المجازي.»[١]

والحقيقة أن ما غاب عن الدراسة لا ينحصر في رؤى تتعلق بالمستوى التداولي فقط ولكن أخطر وأهم ما غاب عن الدراسة هو المستوى التركيبي النحوي في أبعاده الأسلوبية التي تتعلق بخصوصيات اللغات وأسرار تراكيبها، وهذا المستوى التركيبي الأسلوبي هو أحد مستويات التداولية، إذ تقوم التداولية على مخطط موريس Charles Morris (١٩٣٨م) الذى يرى فيه ثلاثة أبعاد للسيميوطيقا هي: الدلالة Semantics (دراسة علاقة العلامة بالمرجع الذى تحيل إليه)، والنحو Syntactic (Syntax) (دراسة علاقة العلامات فيما بينها في التراكيب النحوية)، والتداولية Pragmatics (علاقة العلامات بمؤوليها)[٢].

ومن العسير تفسير المجاز تفسيرا تداوليا في غياب المستوى التركيبي، ويتأكد هذا التعذر أيضا إذا تعلق الأمر بنحو اللغة العربية لما فيه من تعقيد تركيبي، وما ينشأ عنه من احتمالات نحوية متعددة، إذ يختلف المعنى من تركيب إلى آخر، ومن ثم قام علم المعاني على أن أي تغيير في البناء النحوي يصاحبه حتما تغيير في المعنى.

وليس ثم من شك في أن تفسير الاستعارة القرآنية عند جوناثان قد اقتصر اقتصارا تاما على المستوى الدلالي، فالمستوى الدلالي فقط هو الذي يمكن أن تُدرك به الاستعارة عن طريق الترجمة، حيث تغيب خصوصيات نحو اللغة الأصل، وبعيدا عن خطاب الإدانة والعذر، فإننا فقط نقر حقيقة معرفية لا تستقيم الدراسة في غيابها، وسيتضح هذا في تحليل ما غاب عن دراسة جوناثان من استعارت الطريق المتداخلة مع مفهوم الرحلة أحيانا في المبحث الثاني

المبحث الثاني: المستوى التركيبي والتداولي والتحليل المفاهيمي لاستعارة نطاق السبيل

نهدف في هذا المبحث إلى توضيح نماذج مما غاب عن رؤية جوناثان من سياقات حضور أفعال الضلال والهداية وارتباطها بالسبيل وما في معناه، وتوضيح اختلاف المعاني تبعا لاختلاف علاقاتها في التراكيب النحوية؛ لأن الاستعارة ليست علاقات معزولة عن سياقاتها اللغوية والتراكيب النحوية التي انتظمت فيها، فالعلاقة الواحدة يختلف معناها بتغير النظام النحوي للجمل التي ترد فيها.

تتحدد مجازية السبيل في انتقاله من الدلالة المادية إلى الدلالة المعنوية، وقد تعددت الدلالات المعنوية واختلفت وتباينت فيما بينها، وقد ذكرنا من قبل عدد ورود كلمة سبيل في القرآن، كما أشرنا إلى اختفاء كلمة سبيل من إحصاءات جوناثان ومن دراسته، وكان غياب السبيل من أوجه القصور في دراسته إلى جانب غياب النظر في النظم والتراكيب النحوية على الرغم من أنها من أسس تكوين الاستعارة؛ فلا وجود للاستعارة خارج التركيب النحوي.

ولا يتحكم التركيب في وجود الاستعارة فقط بل يتحكم في تغير معانيها بتغيره مهما كانت العلاقة واحدة، ومع هذا يظل التركيب النحوي غير كافٍ لأداء إجراء تحليل ناجح، إذ يأتي المستوى التداولي بأبعاده السياقية اللغوية وسياقات المواقف، وسنبدأ بتأمل وقفة المعاجم عند هذه الأبعاد المجازية المرتبطة بكلمة السبيل ودلالة التركيب

(1) ibid, Page: 10.
(2) Morris, C.S: Foundations of the theory of signs, Chicago, 1972, P 59.

السائد: (في سبيل الله) على الرحلة بين الحقيقة والمجاز، فالسبيل أكثر الكلمات حضورا في هذا النطاق المفاهيمي للاستعارة، ونستهل هذا المبحث بالنظر في مستويات وجود الاستعارة من خلال التراكيب النحوية.

لعل الانطلاقة الأولى لدلالة السبيل هي مرادفته للطريق في المستوى المادي، ثم تشعبت الدلالات بين المادية والمعنوية، ففي سبيل الشيء يعني من أجلِه أو من أجل الحصول عليه، وأنفق أمواله في سبيل الله أي بذلها ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ أَعۡظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴾ (التوبة٢٠)، وتأتي سبيل بمعنى العتاب و الذم و الإثم والحرج ﴿ ۞ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗاۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ (آل عمران ٧٥)، والسبيل الحيلة والطريقة: لم يجد سبيلاً للخروج من مأزقه، ﴿ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن سَبِيلٍ ﴾ (الشورى ٤٦)، ومن الحيل ما هو عقلي لغوي يتمثل في الحجة، وليس لك عليّ سبيل: أي حجّة تعتلّ بها، فالحجة حيلة وطريقة للخلاص أو للإدانة وتذعين الخصم، والسبيل: الحجة ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (النساء ١٤١)، ويمكن أن يكون السبيل هنا بمعنى الطريقة والوسيلة والأداة التي يظهرون بها عليهم.

والسبيل الطريقة بمعنى المنهج كما في قوله تعالى: ﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (يوسف ١٠٨)، والسبيل الطريق الموصل إلى الهدف ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلٗا ﴾ (الإنسان ٢٩)، والسبيل تأتي بمعنى النهج الجزئي الذي يصف أعمالا محددة ويصنفها: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ (النساء ٢٢)، والسبيل هو المخرج والخلاص ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ (النساء ١٥).

والسبيل الوسيلة والآليات التي يتم بها العمل، ليس إلى عمل كذا سبيل: لا يمكن عملُه، والسبيل أيضا اللوم والعتاب: ﴿ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ ﴾ (آل عمران ٧٥)، والسبيل السَبب والوُصْلَة، قال تعالى: ﴿ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا ﴾ (الفرقان ٢٧)، والسبيل معارضة ولوم وحرج ومسئولية: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ۝٤١ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ۝٤٢ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴾ (الشورى٤٣). والسبيل العقاب في سياق ﴿يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ﴾ فتتضمن المسئولية والتبعة العقاب الذي يترتب على التفريط في مقتضياتها.[1]

(١) الحسين بن محمد بن مفضل (الراغب الأصفهاني)، مفردات ألفاظ القرآن، ط دار القلم، دمشق، د.ت، جـ١ ص ٨٧.

وترتبط كلمة السبيل بالمعنى الحرفي بارتباطها بالضلال من ناحية، ومن ناحية أخرى بالمَخْرَج من المأزق والضيق في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ ۗ وَتَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ لَمَّا رَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ ﴾(الشورى٤٤)، ويرتبط معنى السبيل في المشهد نفسه من السورة بانقطاع المُعين وما يمكن أن يحقق لهم الخلاص من المأزق والضيق المتمثل في العذاب المحيط بهم: ﴿ وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ ۗ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِى عَذَابٍ مُّقِيمٍ ﴿٤٥﴾ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنْ أَوْلِيَآءَ يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن سَبِيلٍ ﴾ (الشورى ٤٦)

ومن التعبيرات التي تتأسس على مفهوم استعاري التعبير المصاغ في التركيب الإضافي: «إخلاء السبيل»، وهو يعني إطلاق السراح وإعطاء الحرية في الحركة والسير فلا يعاق طريقه، وهذا التركيب يقابل الإحصار، ويتأسس البُعد المجازي لهذا التركيب على ربط الحرية بالطريق، فكل ما يعوق الحركة ويقيد الحرية مرتبط بمفهوم السبيل ارتباطا ممتدا على مر الزمن، ومن هذا تعبير: خلوا سبيلهم في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة ٥)

وقد جاء السبيل في معنى استعاري بإضافة البنوَّة إلى السبيل في تركيب: (ابن السبيل) إذ يأتي المجاز هنا من علاقة البنوة في اصطلاح (ابن السبيل)، إذ يُطلق مصطلح ابن السبيل وعابر السبيل على المسافر المنقطع يريد الرجوع إلى بلده ولا يجد ما يتبلغ به[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة ٢١٥)، وقوله تعالى: ﴿ ۞إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة ٦٠)

والبنوة تعني الارتباط بشكل عام، وتعني هنا الارتباط بالطريق وقد جاء التركيب الإضافي بنسبة البنوة إلى السبيل مجازا استعاريا، فهو غير المقيم أي غير المرتبط بمسكن، ومن هنا تنتفي عنه صفة الثبات المرتبطة بالإقامة وما يترتب عليها من استقرار العيش وتحصيل أسبابه؛ ولهذا استحق الصدقة والإعانة، وتأْويله الذي قُطِع عليه الطريقُ فلا يستطيع الوصول إلى مستقر.[2]

ولا يخفى ارتباط هذا المعنى بالعناء الذي كان الأساس في توجُّه (جوناثان)، فغياب الاستقرار واستحقاق الشفقة والعطاء يؤكد العناء والمشقة، وبهذا يلتقي مع فكرة جوناثان، ويؤكدها ويزيد عما تحمله وتوحي به كلمة الصراط.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب مادة (سبل).

(٢) د. محمد زكي محمد خضر، معجم كلمات القرآن الكريم، ط ٢٠١٢م، مادة السبيل.

ولم تتوقف كلمة السبيل عند حد معين في دلالتها على العناء، إذ تتجاوز هذا البُعد المادي المرتبط بالطريق الحقيقي إلى كلّ ما أمر الله به من خير واسْتِعْمالُهُ في الجِهادِ أكثَرُ، للذي يريد الغَزْو ولا يجد ما يُبَلِّغُه مَغْزاه، وقد كثر ارتباطه بالجهاد فإذا جاء مطلقا غير مقيد فهو في الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه.

وابن السبيل وسبيل الله: سهمان من مصارف الزكاة في آية سورة التوبة، وهو كل المصارف العامة في الخير، وفي سبيل الله تقربا إليه، وكلُّ ما أمر الله به من خير، واستعماله في الجهاد لنصرة دينه أكثر.(١)

وهذا التقارب الشديد في الدلالات المجازية يبين مدى التقارب والتداخل في المفاهيم التي تنتجها الاستعارة، ودقة الحدود الفاصلة وشفافيتها التي ترسم ملامح متداخلة تنتج تكثيف العلاقات، ومن هنا نقول بالرؤية الاستشرافية التي لا تنحصر في التحديد الصارم لحدود المفاهيم التي تتوزع بين أبعاد وغايات تتغير وفق تغير سياقات الوجود والتلقي، وتتوزع الاستعارة بحسب الغاية بين ثلاثة سياقات: السياق الاحتفالي بغايته الجمالية، والسياق الجاد الذي يتراوح بين وجودها الحجاجي، الذي يهدف إلى تحقيق الإقناع أو الاستمالة على أقل تقدير، والسياق الجاد المفاهيمي التي تحقق فيه الاستعارة غاية تواصلية بإسهامها في ترسيخ مفاهيم والتمكين لحقائق تتكشف فيها تداخلات دلالية تصل إلى التصورات الغيبية الممعنة في بعدها عن إدراك عقل المتلقي، فتأتي الاستعارة حملا للمتلقي على تصورات استشرافية طامحة إلى تكوين تصورات ذهنية تتجاوز الواقع ولكنها تنبع فيه وتتجاوز الحقيقة ولكنها تنبع منها، وفي حالة الاستعارات القرآنية تأتي الاستعارة حفزا للعقل البشري على التواصل بمستوى إدراكي استشرافي مقصود لإرساء مفاهيم دين بأقصى درجة من الإحكام الخالد فوق حدود الزمن.(٢)

ونحاول في هذا المبحث الولوج إلى النطاقات المفاهيمية القرآنية لاستعارة السبيل (الطريق) وما يتعلق به من عناصر تُكَوِّن مجموعة من العلاقات المفاهيمية تأسيسا على مراجعات جوناثان كارتريز بلاك في قراءاته التي أطلق عليها: التحليل النقدي للاستعارة القرآنية.

أولا: ارتباط السبيل بالعناء وبذل الجهد

ذكر جوناثان أنه على الرغم من شيوع استعارات الرحلة، فهي تدور بشكل أساسي حول كلمتين مفتاحيتين فقط: «الصراط» و«العبء»، وقد ارتبط مفهوم العناء عنده بالجهد المبذول في عبور طريق بهدف الوصول إلى النجاة، وقد حدده في إشارته إلى هذا المفهوم في الإنجيل: «الحياة الروحية هي كفاح يفضي إلى النجاة وجهد مبذول لتحقيق هدف روحي ذي شأن»، فهذا - من وجهة نظره - يوحي بوجود إطار مفاهيمي مشابه لما تم العثور عليه في الإنجيل، ويبني على هذا أن استعارة الرحلة / الطريق تجسيد مفهوم أن «الحياة الروحية عبارة عن رحلة» وأن الصعاب الأخلاقية والروحية التي يواجهها الإنسان تتمثل على هيئة خيارات لسلوك مسار محدد في الرحلة. وعلى النقيض، فالوجه الآخر

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) د. عيد بلبع، الاستعارة، دراسة في السياقات ثقافية، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل ٢٠١٨م، ص ١٣، ١٤.

لاستعارة الرحلة يتمثل في المسافر الذي يحمل أعباء ثقيلة. وقد يرمز هذا إلى صعاب الحياة والشواغل – كالمرض وتقدم السن والمعاناة والإغواءات وغيرها. – ولكن بصورة نموذجية فالعبء المحمول هو الشر.

ولكنه يعود إلى «أن هذه المفاهيم تتناغم مع ذكر الصراع (السياسة عبارة عن صراع والرياضة هي حرب) الذي تتسم به النطاقات الدنيوية»(١)، ليؤكد ما ذهبنا إليه من أن هذه المفاهيم مستقرة في النشاط الإنساني، وأن ذكرها يحقق تواصلا وترسيخ مفاهيم دعوية للإنسان.

وعلى الرغم من هذا كله فإن حضور هذه المفاهيم يظل حضورا نسبيا؛ لأن استعارة السبيل وما يتعلق بها من أبعاد تتعدَّى هذا النطاق إلى نطاقات صراعية أخرى تحمل أبعادا أوسع وأكثر تشعبا من معاني المعاناة.

كما نلاحظ أن الاستعارات التي ذكرها جوناثان لا تمثل العناء إلا على سبيل التأويلات المفرطة، فاستعارة الطريق لا تتضمن بُعد الرحلة والجهد المبذول فيما ذكر، ولكن هذه الأبعاد حاضرة في مفاهيم صريحة في القرآن، منها: القتال، القتل، الجهاد، الهجرة، وهذه الاستعارات تمثل بُعدا دعويا صريحا يؤكده دائما حضور الاستعارة في الأفعال التقريرية التي تحدد الجزاء لمن يقوم بهذه الأفعال السابقة ويضاف إليها بذل المال في سبيل الله.

ومن الضرورات المعرفية أن نشير إلى القصور المخل للرصد الإحصائي الذي قامت به دراسة جوناثان، وقد عرضنا فيما سبق إلى أن الدراسة قد أغفلت تماما استعارة السبيل على الرغم من أن استعارة السبيل هي التي انبنت على معاني الاضطهاد والمقاومة، وعلى الرغم أيضا من أنه لم يفرق بين الصراط والسبيل في الآية: ﴿ وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَآءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يَهْدِيَنِي سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (القصص ٢٨ الآية ٢٢)، فإنه لم يهتم بذكر السبيل على الإطلاق في غير هذه الآية، وجاءت ترجمتها:

And when he turned his face towards Madyan, he said: Maybe my Lord will guide me in the right path. (The Narratives 28: 22)

وهي نفسها ترجمة صراطا سويا في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدْ جَآءَنِي مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِيٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴾ (مريم ١٩ آية٤٣)(٢)، وجاءت «سواء السبيل» في ترجمة الملك فهد:

«It may be that my Lord guides me to the Right Way».

وفي ترجمة محمد محمود غالي:

«It may be that my Lord will guide me on the level way».

---

(1) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page28

(٢) في النسخة التي اعتمدها الكاتب وهي نسخة داود لترجمة معان القرآن نرى المترجم استخدم عبارة right path في الآية السابقة كترجمة لعبارة **"صراطًا سويًا"** واستخدم العبارة نفسها Right path لترجمة آية سورة القصص **"سواء السبيل"** وقد استخدمها المترجم أيضًا لترجمة عبارة الصراط المستقيم وصراطًا مستقيمًا، ومن ثم فلا فرق في وجهة نظره بين Right path وبين Straight path، ومن ثم فكان لا معنى للتفرقة في الإحصاء بين كلا المصطلحين كما فعل الباحث فكلاهما مرادفان لمعنى واحد.

وقد جاء إحصاؤه شديد الخلل واضح القصور في تصريحه بأن الكلمات الأكثر ترددًا التي تدل على استعارة الرحلة هي على سبيل المثال: «الهداية» ظهرت ٧٣ مرة و«الصراط» ظهرت ٦٨ مرة؛ وعبارة «الصراط المستقيم» ظهرت ٣١ مرة وعبارة «الهداية» مع «الصراط» ظهرتا متقاربتين بشكل كبير ٢٣ مرة. وهذا يوحي بوجود إطار مفاهيمي مشابه لما تم العثور عليه في الإنجيل والذي يرمز إلى الاستعارة المفاهيمية التي مفادها أن «النشاط الروحي عبارة عن سفر على طريق باتجاه الهدف» وكذلك المفتاح المفاهيمي المشابه «الحياة الروحية عبارة عن رحلة». ولذلك فالسفر يعتبر مصدرًا مفاهيميًا منتجًا بصورة كبيرة للاستعارة في القرآن».(١)

والحقيقة أن بذلك الجهد والعناء كان مرتبطا دائما بالسبيل وما يتعلق به من مفاهيم القتل والجهاد والهجرة، فهذه المفاهيم الدلة على العناء قد ارتبطت بكلمة السبيل ولم ترتبط بكلمة الصراط، لأنه - كما كررنا كثيرا - أن الصراط ارتبط الاعتدال الذي اقترن بصفات المستقيم والسوي اللذين هما ضد الاعوجاج، وصفة التوحد التي هي ضد التفرق.

وتأسيسا على ما سبق لا نجد مبررا منهجيا استقرائيا فيما أشرنا إليه سابقا من رؤيته التي ذهب فيها إلى أن أحد وجوه استعارة الرحلة يتمثل في المسافر الذي يحمل أعباء ثقيلة، ويرى أن هذا قد يرمز إلى صعاب الحياة والشواغل: كالمرض وتقدم السن والمعاناة والإغواءات وغيرها، ثم يخلص من هذا الافتراض باستنتاج أن نموذج العبء المحمول يتحدد في الشر(٢)، ليأتي الخلل واضحا في غياب المناسبة بين ما ذهب إليه من استنتاج وما استشهد به من الآيات، استشهد بقوله تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ (الأنعام ٣١) فالأوزار هنا الذنوب وما ارتكبوه من معاصٍ وما فرّطوا فيه من أمانات، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ (النحل ٢٥)، وهي الآية الثانية التي استشهد بالحمل فيها على العناء الدنيوي.

والحقيقة أن العناء في الآخرة يرتبط بالمستوى التكليفي في الحياة الدنيا والتهاون في الامتثال لما أمر الله به والانتهاء عما نهى الله عنه، فالتهاون الدنيوي ليس عبئا دنيويا ولكنه يترتب عليه عبء في الآخرة، وقد وصفه القرآن وصفا صريحا بأنه متاع ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتُهَاۚ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (القصص ٦٠)، ولهذا لا نجد علاقة قريبة أو بعيدة لمعاني الآيتين بما ذهب إليه إذ يرى أنه على النقيض من المسيحية، نرى في القرآن أن هذه الأوزار يتم تقييمها بصورة سلبية وأن الاستعارة المفاهيمية «الحياة الروحية عبارة عن كفاح للخلاص» تكون أقل فاعلية، وقد يكون السبب في أن معنى الإسلام «السلام» يرفض فكرة الصراع الذي تبينت سيادته في اللغة الإنجليزية.

وثمّ سمة أخرى تتخلل في الفكرة القرآنية للوزر وهي تتمثل في المسؤولية الفردية: ففي عدة مواقف يتم التأكيد بشكل صريح على أنه من غير المقبول أن يتحمل أي شخص وزر أي شخص آخر، ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾

(1) Jonathan Charteris-Black, ibid, Page 26.
(2) ibid, Page 30.

(النجم ٣٨)، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ (فاطر ١٨)، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الأنعام ٦ الآية رقم ١٦٤)، ثم يرى في هذا اختلافا اختلافًا بين القرآن والإنجيل، ويذهب إلى وصف القرآن بأنه غامض في هذه النقطة.

وقد غابت عنه المعادلة القرآنية التي جمعت بين العدل والعفو، وقد تأكدت غير مرة في آيات متعددة، فالعدل يقتضي أن يتحمل الفرد مسئولياته بما تتضمنه من عبء، ثم يأتي العفو طلبا دائما محكيا في مقول قول الإنسان، أو في أوامر الله للمؤمنين أن يطلبوا المغفرة، وطلب المغفرة هو طلب التخلص من عبء الذنوب والمعاصي، ولا أدري كيف فهم هذا الدعاء القرآني: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ ﴾ (البقرة ٢٨٦)، وغيره كثير من الدعاء الذي يدل على طلب التخلص من الأوزار.

أشرنا في نهاية المبحث الأول إلى أن الأبعاد المجازية قد جاءت في القرآن الكريم من طرق متعددة بتعدد التراكيب النحوية التي وردت فيها، ومن ثم يأتي التحليل النحوي للمجاز أساسا منهجيا يعسر إدراك أبعاده في النصوص المترجمة إلى لغة أخرى، وليس هذا من قصور عند المترجم أو الدارس المحلل، ولكن هذا العسر يرجع إلى خصائص اللغة وما تحمله من فروق بين تركيب نحوي وآخر، وتتضح هذه الحقيقة هنا في اختلاف الأبعاد المجازية لتفاعلات كلمة السبيل مع دوالّ العناء وبذل الجهد من سياق قرآني إلى آخر، ومن هنا تُحتم علينا الضرورة المنهجية النظر في بُعدين غابا عن الكتاب موضوع الدراسة، هما:

- اختلاف التركيب النحوي للمجاز الاستعاري.

- اختلاف السياق اللغوي الداخلي الذي ورد فيه تركيب المجاز الاستعاري.

وهنا يكون النظر في النظم الذي وردت فيه كلمة السبيل ضرورة منهجية إجرائية لا يستقيم البحث بغيابها، ولعل أهم ما يستوجب الإشارة إليه هنا في هذا البُعد البلاغي للنظم هو مجيء كلمة سبيل نكرة مضافة إلى لفظ الجلالة في تركيب الجار والمجرور (في سبيل الله) أو مضافة إلى الضمير على الله تعالى: (في سبيله)، ومجيء الجار والمجرور متعلقا بأفعال متعددة متنوعة، وهذا يعني - في الوقت نفسه - مجيء هذه الأفعال مقيدة بالجار والمجرور، ولكنها مع تنوعها وتعددها لا تفارق معنى العناء، الجهاد والمجاهدة والضرب والإنفاق والهجرة والمهاجرة، والرابط في هذه المعاني كلها تعلق الجار والمجرور (في سبيل الله) بها.

ونقف وقفة متأنية عند قضايا المعاناة المرتبطة باستعارة (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) لنجد أن التركيب (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) قد جاء في تسعة وستين موضعا، وقد ارتبط هذا التركيب في الغالب الأعم بدلالات المشقة والعناء، وغابت عنه ملفوظات الهداية والضلال والصد ومشتقاتها من أبعاد الإعاقة الواقعة دائما من العدو المواجِه للمسلمين، وارتبط بصنفين من المفاهيم:

جاء الصنف الأول في الأفعال التي أُمرَ المسلمون بها على سبيل مقاومة الصد والإضلال وما في معانيها، وأكثرها حضورا القتل والقتال والجهاد الذي جاء مطلقا أو مقيدا بالجار والمجرور (بالنفس والمال)، والهجرة

والإنفاق والنفور، وبهذا ارتبط بأحداث حقيقية وفيها يعني الطاعة المطلقة لله خصوصا فيما يتعلق بالتضحية بالنفس من القتال والجهاد والنفور، وقد جاءت هذه الأفعال في الغالب مرتبطة بالجزاء، وما يتعلق به من الثواب والعقاب، وما يرتبط بهذا من الحث والتشويق أو التهديد حسب خصوصية السياق، فالهجرة ترك الموطن والمال وكل الروابط الاجتماعية، والجهاد ترك الأمان والملذات والتعرض طواعية للمخاطر، وربما يكون من مقتضياته القتال، وربما يكون من نتائجه القتل، أما الجهاد بالمال فهو من أوجه الإنفاق المرتبطة بالجهاد، إلى جانب الإنفاق في سياقات غير مرتبطة بالجهاد.

القتل واقعا على المفعول به المسلم ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾ (البقرة ١٥٤)، ومثلها (آل عمران ١٥٧و ١٦٩)، والقتال واقعا من الفاعلين المسلمين دفاعا عن النفس في مواجهة الذين يعتدون عليهم بالقتال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة ١٩٠)، ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة ٢٤٤)، والإيذاء بالجمع بين القتل والقتال واقعا على المؤمنين ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾ (آل عمران ١٩٥)

وتأتي استعارة السبيل في هذه الأحداث إخبارًا أو طلبًا صريحًا، وعلى الرغم من أن الجمل الخبرية تأتي واصفة لموقف جزائي (وعد أو وعيد) فإنها تحمل وظيفة إنجازية دائما، تدعمها مجموعة من الإنجازات الحقيقية الدنيوية منها الامتثال وابتغاء الأجر والرضا من الله.

ومن هنا ندرك حقيقة أن اختزال استعارة السبيل في الرحلة والهجرة اختزال مخل مخالف لواقع الحضور الغزير لاستعارة السبيل وما يتعلق بها من أبعاد مفاهيمية.

أما الصنف الثاني فقد جاء في أفعال واقعة عليهم تمثل دائرة مفاهيم ترتبط بالعناء، فمنها: الإيذاء والإصابة والإحصار والظمأ والنَّصَب والمخمصة، وقد تعددت مظاهر هذا الارتباط بشكل خاص في سورة التوبة، إذ تجمع أشتاتا من الجهود المبذولة في السبيل بدلالته المجازية التي جاءت في التركيب الإضافي المعتاد (سبيل الله)، وهذه الجهود ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناء الحقيقي الذي يتناسب مع الرحلة والسفر والسعي المرتبط بالطريق الحقيقي، ليبقى المجاز ملقيا بظلاله على تركيب (سبيل الله) الذي تعلق به: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (التوبة ١٢٠).

وهنا يأتي دال السبيل متوسطا بين بين دوال العناء وتقييدها بالجار والمجرور والتركيب الإضافي (فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، لتأتي مظاهر العناء محددة في الإصابة والظمأ والنَّصَب والمخمصة، ووطء الموطئ الذي يغيظ الكفار، والنيل من العدو نيلا مهما كان يسيرا، ولتأتي النتيجة الحتمية مؤكدة بأسلوب القصر الدال على وقوع الجزاء، ثم لينسحب هذا كله على النفي المُشبع بالنهي ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ﴾، فجاء الخبر بدون تعلق بملفوظ، إذ تعلق بمحذوف تقديره كائن، وقد جاء الإحصار في سورة البقرة دالا غير متكرر فيما يقع على المسلمين ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة ٢٧٣).

ثانيا: الفعل ضل وتقييده بالتركيب النحوي (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)

- جاء هذا التركيب (سَبِيلِ اللَّهِ) مقيّدا للفعل ضلَّ ومشتقاته خمس مرات وجاء الفعل فيها مزيدا بالهمزة متعديا لمفعول به في أربع مواضع، منها: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (الأنعام ١١٦)، وجاء في موضع واحد واصفا الذين استجابوا للإضلال فاتصفوا به: ﴿ إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴾ (ص ٢٦).

وجاء التركيب الإضافي (سَبِيلِهِ) مع فعل الإضلال ست مرات، إما أن يكون واقعا من الفاعل على غيره ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِۦ قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ﴾ (إبراهيم ٣٠) المتعدي بالهمزة، أو واقعا من الفاعل مسندا إليه متعديا للجار والمجرور، وجاء متعديا بالجار والمجرور واقعا من الفاعل المتصف بالضلال: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل ١٢٥ والقلم٧).

ومعنى الضلال الغياب الذي يعسر الاهتداء إليه، فيقال ضَلَّ الماءُ في اللبن إذا غاب، وفي التنزيل العزيز: ﴿ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (السجدة ١٠)، معناه أَإِذا مِتْنا وصِرْنا تراباً وعِظَاماً فَضَلَلْنا في الأَرض فلم يتبين شيء من خَلقنا، وقد انتقل الفعل إلى المعاني المجازية التي تجاوزت المعنى المادي وأسست للأبعاد المجازية، فتعددت دلالاتها المجازية في القرآن ومنها وصف الكافر بالضلال الذي يتأسس على غياب الحجة عنه، وضَلَّ الناسي إذا غابَ عنه حِفْظه، وأَضْلَلْت بَعيري وغيرَه إِذا ذهَب منك، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَيْدُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾ (غافر ٢٥)؛ أَي يَذْهب كيدُهم باطلاً ويَحِيق بهم ما يريده الله تعالى، وضَلَّ الشيءُ يَضِلُّ ضَلالاً: ضاع أو هلك، وضل الناسي: غاب عنه حفظ الشيء، وضل سعيه: خاب، لم ينجح ولم يدرك الهدف، وقوله في التنزيل العزيز: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾ (طه ٥٢)؛ أَي لا يَضِلُّه ربي ولا ينساه، أو لا يَغِيب عن شيء ولا يَغِيب عنه شيء، وقوله تعالى: ضَلَّ سَعْيُهم في الحياة الدنيا . بُطْلانَ العمل وضَياعَه، وفي التنزيل العزيز: إِنَّ المجرمين في ضَلالٍ وسُعُرٍ؛ أَي في هلاك، والضَّلال: النِّسْيان، ومنه قوله تعالى: ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (البقرة ٢٨٢) أَي تَغِيب عن حِفْظها أَو يَغيب حِفْظها عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (طه٢٠)، وضَلَلْت الشيءَ: أُنْسِيتُه.

وقد ارتبط بمعنى الضلال والهداية أيضا الانحرافُ والعدول عن الطريق المستقيم، ضلّ الشّخص: زلَّ عن الشّيء وانحرف عن الطريق الصحيح ولم يهتدِ إليه عمدًا أَو سهوًا، كثيرًا أو قليلا، والضَّلالة سلوك طريق لا يوصل إِلى المطلوب[1]، ومنه البُعد الديني الذي يربط الفعل بالسبيل والطريق، فضلَّ السبيل أي حاد عن طريق الحق، فالضلال انحراف واعوجاج في مقابل الاستواء والاستقامة والاعتدال، ويختلف الإضلال عن الإحصار والصد فهما أكثر دخولا في أسباب القوة المادية والمواجهة الحقيقية، أما الإضلال فيمكن أن تكون أدواته الحيلة والدهاء والاحتيال، أما الضلال فهو انحراف إرادي ذاتي، والإضلال حملٌ على الانحراف.

ولنا أن نسجل هنا في مستهل هذا العرض للفعل (ضلَّ) ومشتقاته في السياقات القرآنية إغفال الدراسة التي نقوم بمناقشتها استعارة الفعل (ضلَّ)، على الرغم من أن الرحلة التي جعلتها الدراسة مركز الاستعارة المفاهيمية قد ارتبطت بالسير في الطرق الطويلة التي يكون السير فيها معرضا للهداية والضلال اللذين هما من احتمالات الرحلة في الحقيقة والواقع، ومع هذا لم تتعرض الدراسة إلى بُعد الضلال والهداية المعنوي من خلال مفهوم السبيل في مقابل المادي والحسي الحقيقي.

وإن لم يحمل السبيل - بين الهداية والضلال - معنى المشقة التي حصر جوناثان بلاك فيها البُعد المجازي وأوقفه عليها، فالسبيل وارتباطه بالهداية والضلال يدخل أيضا في الاستعارة المفاهيمية، ويتحدد المجاز هنا في الانتقال من المادي إلى المعنوي، وسنعرض فيما يلي نماذج من استعارة الفعل (ضلَّ) المقترن بالتركيب النحوي (عن سبيل).

جاء الفعل المتعدي بالهمزة: أضلَّ بمعنى إيقاع الغير في الضلال حيلة أو عنوة أو دعوة، فالإضلال من الفعل المتعدي بالهمزة (أَضَلَّ)، أي حاول إضلاله الطريق أي إضاعته بتحويل اتجاهه، ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (الأنعام ١١٧) في سياق الإخبار التحذيري، وقد بينت الآية أن سعيهم إلى الإضلال ناتج عن التوهم والظن الذي أوقعهم هم في الضلال عن السبيل، ثم دفعهم إلى الدعوة للإضلال، ونلاحظ أن الاستعارة إنما جاءت من إضافة لفظ الجلالة إلى السبيل، فأنْ يضل الإنسان الطريق أو السبيل فهذه علاقة حقيقية، فالسائر في طريق قد يهتدي على الحقيقة وقد يضل على الحقيقة أيضا، أما التركيب الإضافي (سَبِيلِ اللَّهِ) هو الذي خرج بالدلالة عن الحقيقة إلى المجاز، فالإضلال إنما هو الإيقاع في الخطأ والمعصية وأعلاها الشرك والكفر، في مقابل الهداية التي هي الامتثال لما يقتضيه الإيمان.

وجاء ذكر الضلال مقترنا بالسبيل في سورة الحج بعد ذكر الضلال وحده في مستهل السورة: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ (الحج٤) فجاء الإضلال هنا واقعا على البشر ممن استسلموا لاتباع الشيطان والمجادلة بغير علم، ونظرا لاتباعهم الشيطان فهم موصوفون بأنهم مغيبون لا يمتلكون الإرادة، فهم يجادلون بغير علم، ويتبعون الشيطان الفاعل في الإضلال ليس لهؤلاء فقط ولكن لكل أوليائه.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة ضلَّ.

وقد جاء الفعل متعديا بالجار والمجرور، مطلقا في غياب المفعول به، ثم يتحول الأمر إلى الفاعلين في الإضلال عن سبيل الله في الآية التالية ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۝٨ ثَانِيَ عِطۡفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۖ لَهُۥ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ﴾ (الحج ٩)، فجاءت صفات الذين يُضلون عن سبيل الله وأفعالهم متمثلة في المجادلة بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ولكنهم لا ينطلقون من الاتباع التام شأن النموذج السابق، ولكنهم هنا بغير ﴿ هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴾، ليأتي انتفاء الحجة العقلية المتمثلة في الهدى والحجة النقلية المتمثلة في الكتاب المنير، معتمدا على الإشارة الجسدية وكأنه يعوض بها انقطاع الحجة فيعمد إلى التأثير بالحركة الجسدية (ثَانِيَ عِطْفِهِ) ليعضد دعواه ويعوض هشاشتها، فحاله في إتيانه هذه الأفعال أنه يكون معرِضا بحركته الجسدية الدالة على الاستكبار والالتواء، وهي ثني العِطف، أي ليّ العُنُق إعراضا يتحاشى به الإقبال والمواجهة.

وسواء أكان الإضلال نتيجة وعاقبة لفعل المُضِلّ وتكون اللام (لام العاقبة)، أم كانت أقواله وأفعاله سببا وعلة في الإضلال[1] فإنه في الحالين صرفٌ عن سبيل وليس الإضلال داخل السبيل.

وقريب من هذه الأفعال المصاحبة للإضلال أن يأتي الفعل مقترنا بالاستهزاء كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴾ (لقمان ٦).

وتتداخل استعارة الإضلال عن السبيل مع استعارة اشتراء لهو لحديث، فاللهو لا يُشترى ولكنه يُتَطلَّب ويُسعى إليه بحرص عندما يكون له غاية، وتتمثل الغاية هنا في فعل الإضلال المطلق، وإطلاقه في غياب المفعول به المستهدف في الإضلال، فالمستهدفون ليسوا محددين، ولكنَّ المحدد هنا هو المستهدف في الإضلال عنه، وهو سبيل الله. ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴾ (لقمان ٦).

ولعل هذا الإطلاق يتضمن الإيحاء بشيوع الإضلال في كل من يمكن أن يستجيب ويتفاعل مع لهو الحديث، ليصبح لهو الحديث عرضا مغريا موازيا لسبيل الله ليُغري الناس مطلقا بأن يحيدوا عن سبيل الله، فيجتذب إليه من يتوافق معه أو يضعف أمام إغراءاته.

وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ﴾ (ص ٢٦).

جاء فعل الإضلال الأول مسندا إلى الهوى، كما جاء متعديا للمفعول به (الضمير العائد على المخاطب، داود عليه السلام)، كما جاء متعديا للجار والمجرور: (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)، ليتحول الفاعل في الجملة السابقة (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى) مفعولا به، ويتحول المفعول به في الجملة نفسها فاعلا، فالامتناع عن اتباع الهوى ينفي الوقوع تحت المفعولية في فاعلية إضلال الهوى.

(١) ابن كثير أبو الفداء اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار الحديث ج ٣ ص ٤٨٠.

وعلى الرغم من عموم دال السبيل المضاف إلى الله تعالى، فإن التركيب النحوي يخصص السبيل في الجور والشطط في الحكم بين الناس، وهذا يخصص الإضلال في سلوك جزئي ولا يعني الانحراف التام الذي يعني الكفر، فالفعل الثاني (يَضِلُّونَ) قد التزم بفاعله الضمير العائد على الاسم الموصول ليكون معرَّفا بالموصولية، التي تعرِّف بدورها بجملة الصلة التي تحددت في فعل الإضلال المُطلَق في الفاعلية على كل من يقوم به.

ونلاحظ أن دال السبيل هنا هو سبيلٌ داخل السبيل، إذ يُحدَّد فيما يقتضيه الأمر: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ﴾، فالسبيل الأكبر العام هو الإيمان، وأما السبيل الداخل فيه فهو يتعلق بالحكم بالحق الذي يقتضي الانتهاء عن اتباع الهوى.

وهذه من الخصوصيات التي ترتبط بالتراكيب النحوية، والتي تجعل الإحصاء العام بحاجة إلى مراجعة وإعادة تصنيف يراعي التفاوتات في المعني تبعا للتراكيب النحوية.

وقد جاء الضلال مقيدا بالمفعول به الضمير العائد على الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، ومقيدا أيضا بالمفعول المطلق في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ (النساء ٦٠) فوصِفَ الضلال بالبُعد، ودلالة البُعد على المكان تستحضر الطريق ضمنيا، ليرتبط الضلال بالطريق، في الاستعارة التصوُّريَّة التي تحمل على تصَوُّر الاحتكام للطاغوت انحرافا عن الطريق المستقيم، ثم يستغرق المعنى في استعارة الطريق (المكان) بأنْ تجعل هذا الانحراف ليس انحرافا يسيرا بوصف الضلال بالبُعد، لتحمل الاستعارة المكانية على تصور الضلال المعنوي باستشراف مسافة البُعد.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ (الأحزاب ٣٦) فلا يخفى ارتباط الفعل (ضلَّ) بالبُعد المادي الذي يعني الانحراف في السير عن الطريق الصحيح، والفعل هنا جاء مطلقا غير مقيد بالمفعول به أو الجار والمجرور.

ويأتي الحق مركزا مكانيا على سبيل الاستعارة المستوحاة من ثنائية الهدى والضلال في قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾ (يونس ١٠٨) وترتكز هذه الاستعارة على مجازية الاهتداء والضلال الذي يحمل على استشراف الحق في هذا البُعد التصوُّري، الذي يصوِّر القرب منه أو البُعد عنه على أنه مسافة مكانية، ليكون الحق مركزا يقاس عليه الهدى والضلال، وقد جاء حضور السبيل هنا على مستوى التضمين والاستلزام مع ذكر الضلالة والهداية.

ويأتي دالّ الضلال فعلا واقعا من أسباب الإضلال نفسها في مشهد غيبي محكي من العالم الآخر في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمۡ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُمۡ أَنَّهُمۡ فِيكُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ (الأنعام ٩٤) إذ تنفي الآية الوجود عن الشركاء المزعومين لله، فتنقل في هذا المشهد الغيبي الضلال مسندا إلى هؤلاء الشركاء، إذ غابوا غياب انعدام الوجود؛ لأن وجودهم كان في حدود الوهم والزعم الباطل، فدلالة التيه والغياب وانتفاء الاهتداء تستحضر دالّ السبيل وفق ما يُطلق عليه ذاكرة العلامة، فالضلال والاهتداء يستدعيان السبيل.

وقد تجرد الفعل من التعدي بالجار والمجرور (في سبيل الله)، واكتفى بالتعدي للمفعول به ليأتي الضلال مُطلقا في قوله تعالى: ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (آل عمران ٦٩)، لتأتي الاستعارة هنا بانتقال الفعل (ضل) من الدلالة المادية التي تستحضر الطريق ضمنيا إلى الدلالة المعنوية المضمنة في فعل الإضلال.

وجاء السبيل النكرة مفعولا به للفعل ضل في قوله تعالى: ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء ٤٨ والفرقان ٩)، والسبيل النكرة هنا لا ينحصر في الطريق المادي، فوقوع الفعل يستطيع عليه (لَا يَسْتَطِيعُونَ) ينفتح لأبعاد معنوية ذاتية بنفي الاستطاعة عنهم، فقد يكون انتفاء هذه الاستطاعة لأسباب غياب الحكمة والعقل والرشد والصواب، وهذا ناتج من الضلال، فأن يعمهم الضلال يمكن أن يعني انخراطهم التام في التيه بحيث فقدوا القدرة على الرجوع إلى الصواب، ومن ثم جاء التعبير بفقدان الاستطاعة على السبيل (الاهتداء للسبيل)، وهو ليس ضلالا في الطريق ولكنه ضلال عن الطريق، وهذا يعني فقدانه تماما، فمجرد وجود السبيل يمثل خروجا من الضلال.

وقد اجتمع حضور الضلال والهدى في سياق المحاجة: ﴿ ۞ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (سبأ ٢٤)، فنلاحظ هنا اختلاف الكينونة بين الهدى والضلال، وبين الكينونة على والكينونة في، فالكينونة على تحمل إيحاءات العلوية، أما الكينونة في فتحمل معنى الاستغراق؛ لأن إشارة (في) إلى الحيز المكاني تعني الدخول والاستحواذ الكامل التام، أما إشارة (على) فتحمل معنى استقلال الطريق ونحوه، فعلى الهدى كأن الهدى طريق أو سبيل يستقله المسافر أو السائر استقلالا ماديا، فتأتي (على هدى) كأنه وضع القدم على الطريق الصحيح، أضف إلى هذا أن المهتدي يظل على وجل في مراقبة ومتابعة في حركيته على الهدى، أما (فِي ضَلَالٍ) فتدل على تمكن الضلال من الموصوف به استغراقا وثباتا، ولأن الموقف هنا موقف حوار ومجادلة مع منكرين مكذبين فقد جاء الطرح احتماليا مناسبا لموقف الجدال.

ونجد بُعدا آخر للإضلال والهداية في قوله تعالى: ﴿ مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (الأعراف ١٨٦) أن الله تعالى هو فاعل الإضلال بما استحق الذي يُضَلُّون من أسباب الإضلال الواقع عليهم، وهذه الأسباب وردت في عدة آيات في سياق سورة الأعراف، من هذه الصفات: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴿١٧٧﴾ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾ مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾، فهذه الجملة الهائلة كمًّا ونوعا من الخطايا استحقت وقوع الإضلال على من ارتكبوها.

وقد جاءت الصيغة الصرفية اسم الفاعل في موضعين آخرين: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾ (الفرقان ٣١)، إذ جاء الله تعالى الفاعل المطلق في تحقيق الهداية والنصر، أما في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِهَـٰدِى ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَـٰلَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَـٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (النمل ٨١) فقد جاء اسم الفاعل مضافا إلى صفات استحقاق انتفاء الهداية، حاملا دلالة نفي فاعلية الهداية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن استحقوا ذلك.

والإِضْلالُ هنا ضِدُّ الهداية التي هي بمعني الإرشاد، فنفي الهداية هو نفي لفاعلية الهداية التي هي بمعنى الإرشاد والدعوة للهداية، وقد جاء هذا المعنى مطلقا غير مقيد بالسبيل في قوله تعالى: ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴾ (النحل ٣٧) كما جاء مسندا إلى الله تعالى، ومن مقتضيات المنهجية السياقية أن يؤخذ الحُكم في ضوابطه السياقية، وبتأمل السياق السابق على هذه الآية بقليل نجد أن الفعل (يُضِلُّ) مُبرَّر بأفعال وردت سابقة على هذه الآية، وقد تضمنت أفعالًا استحقوا بها البقاء في الضلال وسنجتزئ منها ما يرتبط ارتباطًا مباشرًا بأفعالهم التي استحقوا بها هذا الحكم:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿٢٢﴾ لَا جَرَمَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ ﴿٢٣﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓا۟ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾ قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تُشَـٰٓقُّونَ فِيهِمْ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ فَأَلْقَوُا۟ ٱلسَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوٓءٍۭ ۚ بَلَىٰٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢٩﴾ ۞ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۚ قَالُوا۟ خَيْرًا ۗ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۚ وَلَدَارُ ٱلْـَٔاخِرَةِ خَيْرٌ ۚ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣٠﴾ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ۖ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَ ۚ كَذَٰلِكَ

يَجْزِي ٱللَّهُ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣١﴾ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٣٣﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾ (سورة النحل)

فجملة ﴿ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ تشير في وضوح إلى استحقاقهم بمواقفهم العنادية وما عملوا.

وقد يُنسب الإضلال للسبب وإن كان هذا السبب غير واع وقوله في التنزيل العزيز: ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (إبراهيم ٣٦) أي كانت الأصنام السبب في ضلالهم؛ لأَن الأَصنام لا تفعل شيئاً ولا تَعْقِل.

وترتبط استعارة وصف الطريق بالهدى والضلال بوصفه بالجور والاعتدال (التوسط)، فقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (النحل ٩)، فقد جاء في تفسيره أن طريق الحق على الله، وعلى الله بيانه بين الهدى والضلالة؛ لأنه تعالى أخبر أن ثم طرقاً تسلك إليه. فليس يصل إليه منها إلا طريق الحق وهي الطريق التي شرعها ورضيها وما عداها الذي وُصِفَ بأنه جائر، مائل حائد زائغ معوج منحرف وهذه الصفات كلها متماسة مع الضلال، أما القصد فيحمل دلالات الاستواء والاعتدال والاستقامة التي تدخل جميعها في دائرة استعارة الهدى والضلال.[1]

ويتحدد الجور والضلال بالتركيب الإضافي الذي يُضاف فيه السبيل إلى المفسدين في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (الأعراف١٤٢)

فنلاحظ أن الإصلاح مقابل فعل ذاتي يقع من فاعله أما الإفساد فلا يقع من فاعله على مستوى الإرادة والقصد، ولكنه يقع من الاتباع، ففي هذا نفيٌ لأنْ يكون الإفساد ناشئا من هارون عليه السلام، وتنزيها له - عليه السلام - عن ذلك، ومن ثم فهو لا يُنهَى عن الإفساد بل يُنهَى عن الاتباع، ثم جاء الاتباع المنهي عنه مقيدا بالمفعول به السبيل المضاف إلى المفسدين، وهذه الإضافة تثير ما تثيره من معاني الإفساد وما يثيره السبيل من معاني الاستقامة والاعوجاج والضلال والهداية وغيرها من الثنائيات المرتبطة باستعارة السبيل في السياق القرآني.

كما نجد ثنائية الضلال والهداية حاضرة في ثنائية (الرُّشد والْغَيِّ)، فإضافة السبيل إلى الرُّشد تتوافق مع الهدى وإضافة السبيل إلى الغي تتوافق مع الضلال في قوله تعالى: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة سبل.

ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف١٤٦) سبيل الرّشد هو طريق الهدى والسّداد وسبيل الغيّ هو طريق الضّلال والفساد، والرُّشد والْغَيِّ ببُعديهما المعنويين يحققان للسبيل وجها من أوجه مجازيته.

فقد اقترن الضلال بالسبيل في سياق التحذير بالوصف بالجملة التقريرية في قوله تعالى: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (البقرة ١٠٨)، فكلمة السبيل تستدعي البُعد المادي للانحراف، الذي يغذي الأبعاد المعنوية للثنائية الحادة: الكفر والإيمان، فالتبدل المحذَّر منه هو خروج عن الطريق المستقيم إلى الجهل والضلال، فالطريق المستقيم وجود مادي خالص، أما الجهل والضلال والكفر الذي وصف بهما فوجود معنوي روحي خالص.

وقد جاء ذكر السبيل في سياق الحقيقة متعلقا بالمهاجرة والمجاهدة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة ٢١٨) غير أن كلمة السبيل نفسها فارقت البُعد المادي المرتبط بمعنى الطريق لتشير إلى البُعد المعنوي المرتبط بالعقيدة والإيمان.

ثالثا: تقييد الفعل صد بالتركيب النحوي (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)

١ - ارتبط تركيب الجار والمجرور (عن سبيل) بالتحدي البشري الواقع من فئة معاندة رافضة، وواقع على السبيل، أما المفعول به للفعلين (صدَّ وضلَّ) ومشتقاتهما فهو متروك في أغلب المواضع، ومن ثم يُعد الفعل مطلقا من هذه الوجهة؛ ليأتي التبئير على المصدود عنه ونسبته إلى الله تعالى بالتركيب الإضافي أساسا للموقف، وأساسا للغرض الإنجازي المستهدف به فاعلو الصد والإضلال.

إن التركيب النحوي الجار والمجرور: (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) قد جاء في ثلاثة وثلاثين موضعا، وجاء في عشرين موضعا مسبوقا بفعل الصدِّ ومشتقاته، ومضافا إلى لفظ الجلالة (الله) تسع عشرة مرة ومضافا إلى الضمير العائد على لفظ الجلالة مرة واحدة (عن سبيله)، وقد جاء هذا التركيب مقيدا للفعل صَدَّ ومشتقاته، ليكون الصد دائما مقيدا بالجار والمجرور.

وجاء الصد مقترنا بالضلال في اثني عشر موضعا منها، وجاء هذا التركيب مقيِّدا للفعل ضلَّ ومشتقاته خمس مرات، وسنعرض لما جاء منفردا من الصد والضلال، ثم نعرض للمواضع التي اقترن فيها الصد بالضلال.

وقد ارتبطت استعارة السبيل في غير موضع من القرآن بكلمة (الصراط) التي حصر جوناثان استعارة الرحلة فيه أو كاد، ومن الآيات التي جمعت بين السبيل والصراط قول الله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام ١٥٣)، فالصراط المضاف إلى ياء المتكلم (صِرَاطِي) المفرد الأوحد، والسبيل المضاف إلى ضمير الهاء (سَبِيلِهِ) المفرد الأوحد أيضا يتطابقان في

مقابل (السُّبُلَ) المتعددة التي تؤدي إلى التفرق حتما، والصراط والسبيل والسُّبل تتجاوز البُعد المادي للطريق لتخلص إلى الاستعارة التي تستحضر البُعد المادي للتفرق والتشتت، وبهذا نرى ارتباط التفرق بُعْد الضلال والهداية المرتبطين بالسبيل والطريق، فاقترن الصراط بالاستقامة، وتوزع السبيل بين التفرق والتوحد، إذ جاء بصيغة الجمع (السُّبُل) المجردة من الإضافة الدالة على التفرق إذ جاءت في سياق النهي عن التفرق والتحذير منه، وجاءت مضفرة بالفاعلية والمفعولية، فالمفعولية في اتباعها والفاعلية في إحداثها للتفرُّق بعد اتباعها، وجاء فعل التفرق في التركيب النحوي (تَفَرَّقَ بِكُمْ) التي تشير إلى فقدان الإرادة بغياب الفاعلية أي ليس هم من يتفرقون إراديًا، ولكن اتِّباعهم يسلبهم الإرادة، فالفاعل الذي اتبعوه هو الذي يتفرق بهم تأسيسا على أنهم أصبحوا محمولين على أفعال، فالنهي هنا عن اتخاذ الخطوات الأولى للاتباع.

الصد من الدوال التي يحمل اقترانها بالسبيل دلالة العناء والمشقة، وقد تأتي دلالات الضلال في مقابل الهداية صريحة بأساليب متعددة في مواضع، وقد تأتي ضمنية بكون الصد عن السبيل المضاف إلى الله تعالى في مواضع أخرى، أما الدوال التي يتضمنها الصد فهي المنع وما يتعلق به من الصرف والردع والمحاربة والهجران لما يُرضي الله من عباده وما يرضاه الله لهم.

وجاءت البنيات الصرفية للصد المقترن بالتركيب (عن سبيل الله) غالبا في الفعل الماضي والمضارع، كما جاءت في صيغة المصدر المضاف إلى فاعله: ﴿ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ (النساء ١٦٠)، أو المصدر المطلق (غير المقيد بفاعل)، المتعدي بالجار والمجرور: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ ﴾ (البقرة ٢١٧)، إذ تضافرت دلالات المواجهة والصدام والمعاناة الناتجة عن الصد وما يصاحبه من أفعال، فاقتران الصد عن سبيل الله بالكفر وبإخراج أهله منه التي جاءت في سياق المواجهات العنيفة التي تدل عليها كلمة القتال دلالة صريحة، يستحضر محاولات الإضلال المتعمدة والمنع بالقوة.

وتأتي معاني المنع هذه من (صَدَّ يصُد) المتعدي للمفعول، فالصد ببنياته الصرفية المختلفة لا بد له من مصدود (مفعول به)، وهذا المفعول قد يأتي ملفوظا صريحا، وقد يكون ضمنيا على مستوى المفهوم غير الملفوظ (متروكا على مستوى اللفظ)؛ فترك المفعول به يصرف الاهتمام كاملا لتعلق الفعل بالجار والمجرور، وهذا يدل على أن الخطورة تتحدد في المصدود عنه وليس فقط في المصدود نفسه، فالملاحظ أن المصدود - المفعول به - ولا يكون مصرحا به دائما، بل يكثر أن يكون ضمنيا غير ملفوظ أو مضمر، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ (النساء ١٦٠)، فارتبط الصد (المصدر) بالظلم لتأتي الاستعارة في تجسيد المنع، وهذا المنع يتواءم مع كلمة السبيل، وبهذا يتناسب التكوين المجازي للرحلة بالصد والسبيل، ونلاحظ هنا غياب المصدود (المفعول به)، إذ تعدى المصدر (وَبِصَدِّهِمْ) والفعل (وَصَدُّوا) للجار والمجرور (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)، فليس انتصارا للمصدودين ولكنه انتصار للمصدود عنه، وبهذا تتعلق كل مواقف العقاب بنسبة السبيل إلى الله تعالى، فهو عقاب للصد عن طاعة الله والنهج الذي اختاره.

وعلى الرغم من أن الفعل يتعدى في الغالب للجار والمجرور (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)، فإنه قد تعدى في مواضع للجار والمجرور (عَنِ السَّبِيلِ) بلا إضافة، ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴾ (النمل ٢٤)، وفي قوله تعالى: ﴿ وَعَادًا وَثَمُودَاْ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمْۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُواْ مُسْتَبْصِرِينَ ﴾ (العنكبوت ٣٨)، ثم في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴾ (غافر ٣٧)، وعلى حين جاءت كلمة السبيل هنا بغير إضافة إلى لفظ الجلالة، فإنها جاءت معرفة بأل العهدية التي تحيل إلى سبيل الله، وهو يتضمن الخير والهدى، ويجوز أن يكون التعريف للدلالة على الكمال في النوع، أي صد عن السبيل الكامل الصالح.

ونلاحظ أن الفعل في الآيات الثلاثة جاء مقترنا بفعل التزيين المبني للمفاعل المعلوم: (وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ) أو المبني للمجهول (زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ)، ولعل تغييب فاعل الفعل (صُدَّ) في الآية سورة غافر يرجع إلى أن الفاعل في التزيين عدة أمور متعددة متشعبة وأن التزيين من أخطر أسباب الإغراء والغرور واستخفاف قومه وما إلى هذا من أسباب فاعله يبينها قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًاۚ ﴾ فالفاعل في التزيين والصد نابع من عوامل متشعبة، ولا يتعارض هذا مع أن يكون الغرض صرفَ الانتباه والتركيز إلى المفعول (التزيين) لا الفاعل، أي حصل له تزيين سوء عمله في نفسه فحسب الباطل حقا والضلال اهتداء، والقول في (صُدَّ) كالقول في زين.

إذا كان الإضلال لا يحمل دلالة القوة في المنع والمواجهة فإن الصد أكثر دخولا في أسباب القوة المادية والمواجهة الحقيقية، فقد ارتبطت مجازية كلمة السبيل أيضا بالصدِّ الذي ينشأ في مواجهة وينتج عنه دلالة ضمنية للمقاومة، فالصد مواجهة تعكس صراعا بين طرفين، ومن ثَمَّ تتولد منه المقاومة التي تدخل الجهاد والمجاهدة ومن ثم تدخل في نطاق العناء باستحضار المقاومة الاحتمالية للمصدود نتيجة الصد الحقيقي المصرح به، ولكنه هنا يأتي بالمواجهة للمصدود عنه الجار والمجرور (سَبِيلِ اللَّهِ)، فيتوافق البُعد المجازي للسبيل مع البُعد المجازي للصد، وإن كان الصد لا يخلص دائما للبُعد المجازي، إذ قد يكون صدا ماديا حقيقيا على حين يخلص السبيل دائما للبُعد المجازي.

وجاء دال الصد في سياق بيان أدواته وآلياته والأفعال المرتبطة به، ومنها الإشارة القرآنية إلى الحلف الكاذب بوصفه وسيلة من وسائل الصد والإضلال في موضعين، الأول في سورة المجادلة، فبعد قول الله تعالى: ﴿ ۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مَّا هُم مِّنكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝١٤ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًاۖ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝١٥ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (المجادلة ١٦) فجاءت الأيمان الكاذبة وسيلة للصد الذي هو في النهاية وسيلة للغاية الكبرى التي تتحدد في الإضلال، ونلاحظ النتيجة والجزاء المحدد في (عَذَابٌ مُهِينٌ).

وقد جاء صنيعهم هذا في سورة (المنافقون): ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (المنافقون ٢)، وبهذا يتفق صنيع المنافقين مع صنيع الذين كفروا في اتخاذ الأيمان الكاذبة وسيلة للصد. وهنا أيضا وصف يتضمن حكما على فعل الصد بالسوء.

وتأتي وسائل الصد الحقيقية كاشفة عن عنف المواجهة بما يحمله الإعداد المالي من معاني الاستعداد والتضحية في سبيل الصد عن سبيل الله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾ (الأنفال ٣٦)، لتأتي استعارة السبيل متضافرة مع الأبعاد الحقيقة للمواجهة التي تتحدد في فعل الصد، ثم نجد في السورة نفسها بُعدا ماديا حقيقيا آخر يتمثل في حركة الخروج وما تحمله من دلالات الاستعداد والمبادرة للمواجهة: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بَطَرٗا وَرِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾ (الأنفال ٤٧)

وجاء الصد عن الطاعة والعبادة نمطا من المعاندة والاستعلاء العدائي الذي يعكس حالة من المشاغبات التي قد تجمع بين المادية والمعنوية في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ ٱلَّذِي جَعَلۡنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِۚ وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾ (الحج ٢٥)، فالصد تضمن شعيرة من شعائر العبادة، وهذا يعني أن الصد تحول من مجرد المواجهة الإنكارية بالدعوة الكلامية إلى محاولات مادية سلوكية للمنع، يبدو هذا بتأمل عطف الحقيقي على المجازي، أي عطف المسجد الحرام (بوجوده المادي الحقيقي) على سبيل الله ببُعده الاستعاري الذي يتسع لاستيعاب كل ما أمر الله به.

وقد جاء الصد في سياق آخر واقعا من الشيطان على أتباعه في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ ٣٦ وَإِنَّهُمۡ لَيَصُدُّونَهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾ (الزخرف ٣٧) فالصد هنا عن السبيل المعهودة، ولكنه من الشياطين على أتباعه، فالشيطان «فى مذهب جمع، وإن كان قد لفظ به واحدا يقول: وإن الشياطين ليصدونهم عن السبيل ويحسبون هم أنهم مهتدون»(١)

ارتبط الصد بوجوده المادي والمعنوي بأفعال أخرى منها (والعِوَج)، فقد جاءت استعارة الصد عن سبيل الله مقترنة باستعارة تبغونها أو يبغونها عوجا في خمسة مواضع بالقرآن، والصد ببعده المادي قد يكون حقيقيا ولكنه يكتسب البُعد المجازي من تقييده بالجار والمجرور (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)، وتأتي كلمة العِوَج باستحضار البُعد المادي للانحراف الحاد في الطريق أو عن الطريق، ومن اقتران العوج بالسبيل قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ (آل عمران٩٩)، والكلام هنا عن أهل الكتاب فلم يقترن بالكفر ولكنه اقترن بتذكيرهم بالإيمان في وصف المستهدفين بالصد من قِبَلهم، فلم يأت الصد مطلقًا غير مقيد بمفعول به، بل جاء مقيدًا بالمفعول الاسم الموصول (مَنْ آمَنَ) الدال بجملة الصلة على تحقق حدوث الإيمان منه.

---

(١) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة، جـ ٣ ص٣٢.

فتضمنت الآية استحقاقين للنهي يستوجبان الانتهاء عن الصد، يتحدد الاستحقاق الأول في تعلق الفعل بالجار والمجرور (عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)، والاستحقاق الآخر في تعلق الفعل بالذين أنهم وقع منهم الإيمان.

وعلى الرغم من أن الأحداث المُخبَر عنها في الآية التالية من الإخبار بالغيب في الآخرة فإننا نجد الأفعال الواقعة من الموصوفين بالظلم مستحقي اللعنة مضارعة في قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُۢ بَيۡنَهُمۡ أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴾ (الأعراف)، فالفعلان المرتبطان بالسبيل أحدهما (يَصُدُّونَ) والآخر (يَبْغُونَهَا عِوَجًا)، وقد بينا الصد أما العوج فمتعلق بانتفاء الاستقامة فيما يبتغون، والعوج قد يكون انحرافا في القول أو الفعل ومن هنا تأتي أبعاده المجازية، باستحضار البُعد المادي له.

ومن الآيات التي جمعت بين الصد والعوج قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبۡغُونَهَا عِوَجٗاۚ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡۖ وَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ (الأعراف٨٦)، جمعت الآية الكريمة بين الصد والإضلال، فجاء الصد فعلا صريحا وجاء الإضلال في فعل الإرادة (يَبْغُونَهَا) المقيد بالمصدر (عِوَجًا)، وانفردت الآية بالاستهلال: ﴿ وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ ﴾، والصراط الطريق، والقعود هو التربص بغرض الصد، وجاء الصد هنا متمثلا في فعلين إجرائيين يترتب عليهما الصد، هما القعود في الطريق والتخويف الذي أفادته كلمة توعدون، ثم جاء العطف بالصد معطوفا على الأفعال المنهي عنها، والقعود يحتمل أن يكون على سبيل الحقيقة الصريحة في المعنى الحرفي، وتحتمل أن تكون كناية عن الإصرار على التربص والمنع بالقعود أو بغيره من آليات التربص والمنع والصد.

٢ - اقتران الصد والضلال

إن ارتباط الطريق بالرحلة وبالإيمان نجده واضحا جليا في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴿١٦٩﴾﴾ (النساء ١٦٩).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾ (النساء ١٦٧) أي كفروا في أنفسهم، فلم يتبعوا الحق، وسعوا في صد الناس عن اتباعه والاقتداء به، قد خرجوا عن الحق وضلوا عنه، وبعدوا منه بعداً عظيماً شاسعاً، ثم أخبر تعالى عن حكمه في الكافرين بآياته وكتابه ورسوله، الظالمين لأنفسهم بذلك وبالصد عن سبيله وارتكاب مآثمه وانتهاك محارمه بأنه لا يغفر لهم ﴿ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ﴾ أي سبيلاً إلى الخير ﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾ وهذا استثناء منقطع ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ﴾ [1]

(١) ابن كثير، **مرجع سابق**، ص ٢٤٢ ج ٢.

وقد اقترن الصد بوصف الصَّادين بالضلال (بالفعل اللازم الذاتي وليس الإضلال) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾ (النساء ١٦٧) فارتبط الصد (الفعل) بفعل الكفر، كما ارتبط بالضلال الذي هو صفة لهؤلاء الصادين بالفعل اللازم (ضَلُّوا)، فاتصافهم بالضلال ناتج عن قيامهم بالفعل (صَدُّوا) المقترن بالفعل (كَفَرُوا)، فالكفر فعل ذاتي معنوي يخصهم، أما الصد فهو الفعل المادي سواء أكان عن طريق التشويه ومحاولة التسفيه أو المنع بالقوة والقتال.

وبهذا نلاحظ الأبعاد المجازية للصد عن السبيل المضاف إلى الله تعالى بتضافر دلالتي: العناء في المواجهة والضلال، إذ يأتي الفعل (ضَلُّوا) اللازم المكتفي بفاعله حاملا على استشراف المعنوي بتصورات المادي (ضَلُّوا)، وتأكيده بالمفعول المطلق المبين للنوع: (ضَلَالًا بَعِيدًا)، ونلاحظ أن الصفة (بَعِيدًا) لا تحدها حدود في التصورات المادية وظلال الأبعاد المجازية.

وقد ارتبط الصد بالكفر والإضلال في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ (محمد ١)، لعل الأنسب في تأويل استعارة السبيل هنا هو الدين، فالصد هو صد عن اعتناق الدين، وهو هنا ليس صرفا عن الدين بل يتعدى هذا إلى أن يكون صرفا عن الأسباب التي قد تؤدي إلى أن يعتنق الناس الدين، واستعارة السبيل وما يناسبه من البُعد المادي للصد يدل على شدة العناد والإصرار الذي لا يقف عند حدود الكفر بل تعداه إلى الإكفار بالصد عن السبيل المضاف إلى الله تعالى، وهذه الإضافة تشير إلى مواجهتهم الله تعالى بالعصيان والكفر والصد، ومن ثم استحقوا: (أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ) الدال على إحباط الأعمال بانحرافها عن الاستقامة ودخولها بغياب الاهتداء في فقدان الهدف والاستواء على طريقه.

وقد جاء الإحباط صريحا في السورة نفسها: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّواْ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾ (محمد ٣٢) والإحباط بمعنى إبطال الأعمال، وقد جاء الإبطال في الآية التالية صريحا: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ (محمد ٣٣) ثم تدور الآيات إلى ما بدأت به السورة من ذكر الذين كفروا: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ مَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ (محمد ٣٤) اقترن الصد هنا بالمشاقَّة التي هي من وسائل الإضلال وأسبابه.

وتتآلف استعارات الظلمات والنور، وصراط العزيز الحميد، ثم استعارة السبيل في جملة صلة الاسم الموصول (الذين) صفة الكافرين لتجمع بين حدث الصد الذي ينتج عنه الحكم عليهم بالضلال في قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝٢ ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ ﴾ (إبراهيم) نجد استعارة الصراط مرتبطة بالاستقامة والاعتدال في مقابل الاعوجاج والانحراف، وقد اقترنت هنا استعارة النور باستعارة

الصراط المضاف إلى (الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) في التركيب المشابه للسبيل المضاف إلى الله تعالى، ليتم استحضار السبيل في الآية الثالثة في متعلّق فعل الصد، مقترنا بالجملة المعطوفة (وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا) المتكررة في السياقات المتشابهة، وإن كانت قد جاءت هنا مقترنة بالعقاب في تذييل الآية بوصفهم بأنهم في ضلال بعيد فإن التذييل يأتي في الآية التالية: ﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ (هود ١٩) بوصف آخر يدخل في سلوك عقائدي متمثل في الكفر المؤكد بالآخرة.

وفي مقابل الضلال والعِوَج تأتي استعارة الاستقامة باستدعاء الضد لضده ليشكل حضوره الخاص في وعي المتلقي، نجد هذا في ارتباط استعارة الطريق ببُعد مفاهيمي آخر اتجاهي هو الاستقامة: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يونس)، فالاستقامة هنا معنوية تتعلق بالعقيدة والشريعة والامتثال للتكاليف الإلهية، وهي بلا شك تستحضر النأي بالنفس عن الاعوجاج والإضلال.

وقد ارتبط فعل الاستقامة ببُعد معنوي للطريق آخر يختلف تماما في مجازيته عن الطريق بمفاهيم الصراط والسبيل والطريق في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾ (الجن١٦) فالطريقة هنا حضور معنوي تشير إلى المنهج بما يستلزم من اعتقاد ومبادئ وقيم وسلوك، والحديث هنا عن الجن وما يعرضه الموقف من الاعتدال والاستقامة في مقابل الاعوجاج، جاء هذا في مقول قولهم المحكي في القرآن: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (الجن ١٥)، فالقاسطون هم الجائرون الذين عدلوا أي انحرفوا وحادوا عن طريق الحق، وبهذا نرى الصد نمطًا من الإضلال ومستوى من مستوياته.

خاتمة

أهم منطلقات هذه الدراسة وحافزها الأساسي هو خصوصية لغة القرآن العظيم التي تحمل سماتها الفريدة في تراكيبها النحوية التي لا تنفصل أصول قواعدها عن الاستعمال العربي البشري، ولكنها مع هذا تنفرد بخصائصها الفريدة التي تفرض الإذعان لها على مر العصور من العرفين العالمين بأسرارها النحوية والبلاغية، ومن ثم تحفز دراسات غير العرب للغة القرآن إلى مراجعات وقراءات فاحصة من منطلق الأمانة العلمية، وقد وقفنا على ملاحظات في دراسة التحليل النقدي للخطاب وخصوصا مبحث التحليل النقدي للاستعارة القرآنية لجوناثان بلاك، وبالتحليل والنظر نتج عن دراستنا هذه بعض النتائج من أهمها:

أولا: ضرورة أن يقوم التحليل النقدي للخطاب على أسس موضوعية، إذ يجانب الصواب إذا انطلق من اعتقاد سابق يحاول المحلل أن يفرضه على النص موضوع الخطاب.

ثانيا: اعتقاد الباحث ببشرية القرآن قاد البحث إلى نتائج لا تستقيم مع الاستقراء الموضوعي المحايد للاستعارة القرآنية.

ثالثا: خلصنا من دراستنا هذه إلى أن استعارة الطريق بوصفها نطاقا مفاهيميا أعم وأشمل من استعارة الرحلة في حياة الإنسان، وفي النص القرآني، وهذا مظهر من المظاهر الدالة على مسارات التواصل القرآني مع وسائل التفاعل البشري في تلقيه.

رابعا: خصوصية لغة القرآن واستثنائيتها من الحقائق التي لا تغيب عن الناطقين بالعربية، ومن ثم يأتي تعذر ترجمته، فالقرآن العظيم لا يحمل أفكارا مجردة عن صياغتها اللغوية، ومن ثم يعسر قيام دراسة بهذه الدقة على ترجمة المعاني المجردة.

خامسا: إن الدراسة نفسها في إشارتها إلى ضرورة الدراسة التداولية التي هي من مستويات الدرس اللغوي المسبوقة بالمستوى الدلالي والنحوي، تشهد بأسباب قصورها لغياب أسرار التراكيب النحوية عنها، وهي الأساس الذي كان من شأن التداولي أن ينبنى عليه.

سادسا: للأسباب السابقة وغيرها غاب عن الدراسة المذكورة أكثر الاستعارات التي تتعلق بالسبيل وما يتعلق به من ثنائية الهداية والضلال، وثنائية الصد والضلال، ومفاهيم العناء وبذل الجهد في أفعال المجاهدة والمهاجرة والقتال والإنفاق، التي تتعلق باستعارة السبيل، وقد أغفلتها تماما دراسة جوناثان بلاك.

سابعا: ضرورة أن يتوجه الباحثون العرب إلى قراءات ناقدة فاحصة للمفاهيم الغربية، وأن تتولى أقسام اللغات غير العربية دورها في تصويب رؤى أصابها القصور ربما لمغايرة اللغة.

المراجع والمصادر

المراجع العربية

١) الرؤية الاستشرافية للاستعارة د. عيد بلبع، الاستعارة، دراسة في السياقات ثقافية، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل ٢٠١٨م.

٢) رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة ت. د. جابر عصفور ط الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة ١٩٩٥م.

٣) طه حسين، الأدب الجاهلي

٤) د. عيد بلبع، مركزية النص وأثرها في توجيه منهجيات القراءات نحو الممارسة النصية، بحث ألقي في مؤتمر الممارسات النصية في المدونات التراثية بجامعة المدية بالجزائر، ٢٧ فبراير ٢٠١٩م.

٥) الحسين بن محمد بن مفضل (الراغب الأصفهاني)، مفردات ألفاظ القرآن، ط دار القلم، دمشق، د.ت

٦) ابن منظور، لسان العرب مادة (سبل).

٧) د. محمد زكي محمد خضر، معجم كلمات القرآن الكريم، ط ٢٠١٢م، مادة السبيل.

٨) ابن كثير أبو الفداء اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار الحديث.

٩) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة.

المراجع الأجنبية

1) Jonathan Charteris-Black, Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis, London, 2004

2) Morris, C.S: Foundations of the theory of signs, Chicago, 1972, P 59.

Critical analysis of metaphor in Quranic Discourse.
Reviews in the study of Jonathan charteris Black

Abstract

This research is a review of the critical analysis of metaphor in the Koran, which came within the book: Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis,The research stems from the fact that critical analysis of discourse requires knowledge of the Arab cultural and knowledge context in order to avoid overlooking important issues whose impact on Arab-Islamic knowledge is not neglected. An interesting objective, the translation adopted by the study, the absence of synthetic and deliberative level of analysis.

The study concluded that the specificity of the language of the Koran is a reality that can not be translated, and thus makes it difficult to study this accuracy on the translation of abstract meanings, and the study itself confirms its shortcomings in reference to the necessity of pragmatics study preceded semantic and syntactic, which is the basis for deliberative research, has been absent Arab researchers should turn to critical readings of Western concepts.

كتاب سيبويه بين المقتضى المعرفي والمقتضى الكوديكولوجي في الدراسات الغربية

مقاربة لأعمال الباحثة الفرنسية جنفييف هامبير[١]

البشير التهالي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير

ملخص

يكتسي عمل الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» صبغة حاسمة في تشكيل الوعي بحاجة كتاب سيبويه إلى تلق جديد يتخذ الكوديكولوجيا مدخلا أساسيا لإعادة بناء النسخة المثلى للكتاب. وقد طوت أعمالها على دراسة كوديكولوجية وباليوغرافية واسعة ودقيقة لكتاب سيبويه، بعدما وقفت على أزيد من سبعين نسخة مخطوطة من الكتاب، من مختلف أنحاء العالم، أخضعتها لتصنيف تاريخي يبين العلائق الجامعة بين هذه النسخ من جهة القرابة النصية والروايات التي حمل بها الكتاب في البيئات العربية الإسلامية المختلفة. وقد كان مسعاها قائما على تتبع الخطوط الممكنة للوصول إلى النسخة التي تستجمع النص الأول لكتاب سيبويه، في درجات مقبولة علميا. وتكمن خطورة عمل «جنفييف همبير» في النتيجة التي انتهت إليها ومفادها أن كتاب سيبويه كما نعرفه اليوم محققا على يد لغوي عربي كبير هو الشيخ عبد السلام هارون، فضلا عن الطبعة الغربية الأولى على يد «هارتفيغ ديرنبورغ»، لا يمثل كتاب سيبويه كما يحتمل أن يكون عليه أول تأليفه، الأمر الذي قد يزري بكل النتائج العلمية التي بنيت على هاتين الطبعتين الرئيسيتين وعلى الطبعات المتفرعة عنهما، في باب الدراسات النحوية العربية. وتتطلب هذه الوضعية حسب نتائج دراسة الباحثة إعادة تحقيق للكتاب تأخذ بالاعتبار المدخل الكوديكولوجي المومأ إليه. على أن هذه المهمة تبدو بعيدة المنال في ظل الغياب الصارخ لهذا المبحث من جملة مباحث دراسة المخطوطات في العالم العربي.

كلمات مفتاحية

كتاب سيبويه، الكوديكولوجيا، الباليوغرافيا، نقد النص، تاريخ النص.

---

(١) أنجز هذا البحث بدعم من مشروع SICLE، بمؤسسة Collège de France بباريس، حيث يشتغل الباحث بإعداد دراسات متصلة بالكتاب العربي المخطوط. وعليه، يتوجه الباحث بالشكر إلى المشرف على المشروع: البروفسور François Déroche أستاذ كرسي تاريخ القرآن الكريم بالكوليج دوفرانس.

تمهيد

يكفي قول أبي عمر صالح بن إسحاق الجرمي (ت. ٢٢٥ هـ): «أنا مذ ثلاثون أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[١] للدلالة على قدر الكتاب من جملة كتب التراث الإسلامي عامة، والتنبيه على حيثيته المتميزة، من جهة استئثاره بهيئة خاصة من التكامل بين العلوم التي أنتجتها الثقافة الإسلامية في مرحلتها التاريخية المبكرة، على اختلاف موضوعاتها ومطلوباتها. كان كتاب سيبويه، بما بثه فيه صاحبه من قضايا واستدلالات ومفاهيم مستوفيا لأصول النظر العقلي في أعلى درجات استوائها واكتمالها، وقد جرى استيحاؤها من بيئة علمية أصيلة المأخذ، مشرعة الأفق، ينتظم تياراتها المتنوعة استئناف بناء العقل العربي الإسلامي الذي أرسى قواعدَه المجملةَ القرآنُ الكريمُ والمعرفةُ التأسيسية الأولى التي دارت حول معانيه وبيانه وعلومه.

ولعل هذا الاعتبار هو الذي فهمه أهل العلم حين سمعوا قول الجرمي الموهم بأن كتاب سيبويه مصنف في الفقه، حسبما أورده الزبيدي مسندا إلى محمد بن يزيد: «وذاك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه، تفقه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش»[٢].

وعلى ذلك فمن الطبيعي ألا تلتمس قيمة كتاب سيبويه من ريادته للتصنيف النحوي فحسب، بل في محله المؤثر والملهم لكل العلوم العربية الإسلامية التي دونت بعده، وكان أسلوبه في البحث والإيراد والتنزيل هاديا لها أحيانا كثيرة. ونحسب أن فيما ذكرناه مقتضباً، ما قد يسعفنا في إدراك بعض البواعث التي قادت الدارسين في الغرب إلى كتاب سيبويه، باعتباره نصّاً مؤسِّساً يستوفي أسباب قوة الفكر العربي الإسلامي، ويستضمر أكثر آلياته الجديرة بالاقتطاف والاستمداد والإعمال في سياقات ثقافية جديدة.

ونحن نحتبس على هذا الباعث، نأْياً عما يُرْمى به، عادة، إقبالُ الدارسين الغربيين على ثمار الحضارة العربية الإسلامية من شُبَهٍ استشراقية لا يعكسها، في مقامنا، اهتمامُهم بكتاب سيبويه، ولا سبيل إلى تبينها، حسب اطلاعنا، فيما أخذوا به الكتاب من صور تقبلٍ كانت سبباً مباشرا لإعادة الوصل بين الثقافة العربية الإسلامية في العصر الحديث وبين كتابٍ جامعٍ لنحو اللسان والعقل كليهما.

ولدى متابعتنا لمأتى كتاب سيبويه في الثقافة الغربية، أمكننا أن نقف على أربع محطات كبرى؛ تمثلت الأولى منها في تحقيق الكتاب وإخراجه إلى الناس مطبوعا أواخر القرن التاسع عشر (١٨٨١-١٨٨٩) على يد الفرنسي «هارتفيغ ديرينبورغ»[٣]، اعتمادا على ست نسخ خطية. والثانية في ترجمته إلى اللغة الألمانية مما نهض به «جوستاف يان» G. Jahn، الذي ظهر عمله بين سنتي ١٨٩٥-١٩٠٠[٤]. وهذه الترجمة من الأعمال العلمية الكبرى التي استندت إلى

(١) الزبيدي، أبو بكر. **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤، ص. ٧٥.

(٢) **نفسه.**

(3) Hartwig Derenbourg. *Le livre de Sībawayhi*. Traité de grammaire arabe, par Sībοūya, dit Sībawayhi. Paris: imprimerie national, Tome 1. 1881, Tome 2. 1889.

(٤) رمضان، عبد التواب. **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٥، ص. ٥٧.

معرفة مكينة بأسرار العربية وتحققٍ بلغة سيبويه ومذهبه في تأدية المعاني النظرية، كما تجليا في المتن الذي حققه «ديرنبورغ» بخبرة وحذق ظاهرين.

والمحطة الثالثة تتمثل في الفهارس العلمية التي صنعها الفرنسي «جيرار تروبو»[1]، محققا نية «ديرنبورغ» التي أعلن عنها في تقديمه للجزء الثاني من كتاب سيبويه، وحالت وفاته دون إنجازها. وكان طبع هذه الفهارس معينا على تقريب مادة الكتاب وتيسير المدخل إليه.

والمحطة الرابعة هي التي عليها مدار هذا البحث، وفيها أصدرت الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» كتابها **طرق نقل كتاب سيبويه**[2]، الذي ساءلت فيه متن كتاب سيبويه، انطلاقا من نسخه المخطوطة المحفوظة في مختلف خزانات العالم، قصد الوقوف على تاريخ حقيقي للنص، تُلْتمس به الحلول للمشكلات التي اقترنت بالطبعات المشهورة للكتاب (ديرنبورغ، كلكوتا، بولاق، هارون)، وجعلت تَمَثُّلَ مواده واستثمارَها بعيدين عن مقتضى النص في صورته المطلوبة.

١. كتاب سيبويه والحاجة إلى تاريخ للنص

١.١. نقد الطبعة الأساسية للكتاب.

انطلقت الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» في اشتغالها بكتاب سيبويه من المقارنة بين طبعاته المنجزة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبين رصيد وافر من النسخ المخطوطة بلغ عددها سبعا وسبعين نسخة موزعة على خزانات عربية وغربية. فكان أن اكتشفت أن النص الذي توهمنا الطبعات بصحته واكتماله ودقته لا يعكس حقيقة كتاب سيبويه كما تعرب عنها نسخه الخطية. وفي هذا المعنى تقول: «إن الكتاب أقل استقرارا كما لا توحي بذلك طبعاته. لقد شهد النص حالات متعاقبة يمكننا، جزئيا، أن نضع لها حدودا زمانية ومكانية. للكتاب تاريخ مُرَكَّب، تشهد عليه نسخُه بحدة، يبتدئ من وفاة سيبويه منذ أزيد من ألف سنة إلى أن جرى طبعه أخيرا»[3].

وللاستدلال على ذلك تضع الباحثة عمل «ديرنبورغ»، وهو أول وأهم طبعة نقدية كاملة للكتاب[4]، موضع اختبار ومراجعة، للوقوف على قيمة القاعدة الخطية التي كان بها اعتداده، وصورة تصريفه لها، في مجرى إقامته للنص. وقد تنبهت إلى أن النسخ التي استند إليها المحقق يمكن تقسيمها أربعة أقسام: يضم الأول أربع نسخ رمز إليها

---

(1) Troupeau Gérard. *Lexique-index du Kitāb de Sībawayhi*, Paris: Editions Klincksieck, 1976.

(2) Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission du Kitāb de Sībawayhi*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

(3) *Ibid*, P. 27.

(٤) يشير "ديرنبورغ"، في مقدمة الجزء الأول من تحقيقه إلى أنه كان مسبوقا في ذلك بعمل جزئي اضطلع به Silvestre de Sacy سنة ١٨٢٩، حين أثبت في كتابه **"الأنطلوجيا النحوية"** ثلاثة عشر بابا من نسخة باريس التي أثار انتباهه إليها تلميذه Étienne Marc Quatremère (ت.١٨٥٧).

Voir : Derenbourg Hartwig. *Le livre de Sībawayhi : Un traité de la grammaire arabe*, Introduction, P. 42.

بالرموز: A, B, C, L. كانت تحت يديه، فأجرى المقارنة بينها بنفسه. ويضم الثاني ثلاث نسخ رمز إليها بالحروف: E, F, G، ذكر المحقق أنه لم يطلع عليها عيانا، وأن محافظ الخزانة الخديوية آنذاك عرفه بها، وبعث إليه أوصافها، مع لائحة جامعة للفوارق بينها، من أول كتاب سيبويه إلى الباب الخامس والأربعين. وقد أثبت «ديرنبورغ» هذه المعلومات المرسلة إليه في محلها من هامش المقابلة. القسم الثالث يستوفي أربع نسخ رمز إليها بالحروف: D. H. M. O، أولاها شرح الرماني على الكتاب، والثانية شرح السيرافي والأخيرتان من شرح الأعلم الشنتمري المسمى: **تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب**. وكونها شروحا يبعدها عن تمثيل النص في هيئته التامة التي اصطفاها سيبويه، وإن كانت «همبير» لا تنكر أهمية الشروح المذكورة في تذليل كثير من عقبات القراءة. أما القسم الرابع فتَمَثُّل فيه نسخة وحيدة رمز إليها بحرف N، قابل بها المحقق بعض أبواب الجزء الثاني من الكتاب، من غير تعريف بهويتها. وقد رجحت «همبير» أن تكون نسخة من أحد شروح الكتاب عثر عليها بعد صدور الجزء الأول.

تستنتج الباحثة من هذا التصنيف أن القاعدة الخطية الحقيقية التي انطلق منها «ديرنبورغ» لا تعدو النسخ الأربع الأولى التي لم يُعْمِل منها بشكل كامل إلا النسختين الحاملتين لحرفي A و B. كانت النسخة A المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم: ٣٩٨٧، هي النسخة الأولى التي أتيحت للمحقق، وهي غير حاملة لتاريخ ومكان النسخ، بيد أن «ديرنبورغ» قدر الأول بالقرن الثامن للهجرة، والثاني ببلاد الشام، اعتمادا على معطيات مادية تتصل بطبيعتي الكتابة والورق، وهي نفس المعطيات التي بنت عليها «جنفييف همبير»، فيما بعد، نفيها لهذا التاريخ، وإثباتها حداثة النسخة التي لم يحسن «ديرنبورغ» استثمار العناصر الكوديكولوجية والنصية المضافة إليها للوصول إلى الأصل الذي انحدرت منه النسخة، وإحلالها في مجرى تاريخي يبين أهميتها وجدارتها بالاعتماد الكلي في إخراج الكتاب.

وفي شأن النسختين B وC المحفوظتين في «سان بيترسبورغ»، فالأولى متأخرة يعود نسخها إلى سنة ١١٣٨ هـ، أسقط منها الناسخ فقرات وأسطراً كثيرة، والثانية نسخت سنة ٥٤٧ هـ، غير أنها لا تضم سوى النصف الأول من الكتاب، وهي منقولة عن أصل مقروء على ابن جني سنة ٣٨٩ هـ. أما النسخة المرموز لها بحرف L فهي من النسخ الأندلسية المحفوظة بمكتبة دير الإسكوريال، مؤرخة بسنة ٦٢٩ هـ[١]، ولم يطلع عليها المحقق إلا بعد إنهائه الجزء الأول من الكتاب. يتضح من خلال ما ذكر أن النسخة التي أسعفت «ديرنبورغ» على نحو قريب من التمام، من غير قطائع مخلة، هي النسخة A، وأن انتفاعه بسائر النسخ المذكورة قد لا يعدو الاستئناس والاستدعاء المرحلي[٢].

تقر «جنفييف» بقيمة طبعة «ديرنبورغ» من طريقين: إقامة المتن، حيث حاول المحقق الوفاء للرواية التي تنحدر منها النسخة التي اعتمدها أصلا؛ وهامش المقابلة الذي جمع فيه قدرا كبيرا من الاختلافات، تشهد على الصعوبة

(١) ينظر وصفها في:

Derenbourg Hartwig. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris : librairie de la société Asiatique, 1884, Tome 1, PP. 1-2.

(2) Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission*, op. Cite. P. 30.

التي واجهها «ديرنبورغ» في سبيل الانتهاء إلى نص يطمأن إليه. ومن أسباب الأهمية القصوى لهذا الهامش، تعتد الباحثة بكونه يمثل صورة مقابلة للرواية التي أثبتها المحقق في متن الكتاب. وعليه فإن العمل يُمَكِّننا من تبين الروايتين الأساسيتين للكتاب: المشرقية والمغربية، عن طريق المقارنة بين المثبت في المتن والمثبت في هامش المقابلة. وتعترف الباحثة أن عمل «ديرنبورغ» يمكن اعتباره قاعدة مرجعية للمقابلة لا بديل عنها لفحص كل نسخة جديدة من كتاب سيبويه[1]. وعلى ذلك فإن جهد الباحثة ينطلق من نتائج هذا العمل، في سبيل بناء تاريخ لنص كتاب سيبويه، تميز فيه بين روايتيه الأساسيتين: المشرقية والأندلسية، وتصنف بناء عليهما النسخ الوفيرة التي استطاعت معاينتها، اعتمادا على إفادات كوديكولوجية وباليوغرافية[2] مفصلة ودقيقة.

وأول نسخة تعرضها للفحص بهذا المنهج هي النسخة الأساسية لديرنبورغ المرموز لها بحرف A، وقد عادت إليها في محل حفظها من المكتبة الوطنية بباريس. وعن طريق المقارنة بينها وبين النسخ المحفوظة في خزانات إسطنبول، وأهمها السليمانية، تبين للباحثة أن تسعا منها يمكن اعتبارها توائم لنسخة باريس؛ ففضلا عن تشابه محتواها، فإن مظاهرها الكوديكولوجية والباليوغرافية تكاد تكون متطابقة؛ ونعني بها أبعاد الكتاب، وعدد صفحاته، وعدد الأسطر في كل صفحة، وطبيعة الورق وعلاماته المائية، وإعداد الصفحة والعلامات الخطية، وطريقة استعمال المداد الأحمر، وسوى ذلك.

وفي قراءة الباحثة لهذه العناصر، تخلص إلى أن نسخة باريس لا يمكن أن تعود إلى الزمن الذي قدره «ديرنبورغ» وهو القرن الثامن للهجرة. فالورق يحمل علامات مائية ذات أسلوب غربي مصحوبة بمميزات اشتهر اقترانها بالعلامات المائية الفرنسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وتعزيزا لهذه النتيجة تلجأ الباحثة إلى عرض النسخة الباريسية على توائمها التركية التسع المشار إليها، وجميعها مؤرخ في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فتجد أنها تشترك في نفس الرواية المتصلة بأبي علي الفارسي عبر الزمخشري، مما يؤكد أن نسخة باريس لا تشذ في تاريخ نسخها عن الفترة الواقعة بين ١١٤٠ هـ و١١٥١ هـ. وفوق ذلك، فقد وجدت الباحثة أن هذه المجموعة المتجانسة في النص

---

(1) *Ibid*. P. 33.

تنظر دراستها المفصلة لطبعات كتاب سيبويه، ومن بينها الطبعتان المصريتان: بولاق وعبد السلام هارون اللتان لم تعدوا عند الباحثة إعادة نشر لعمل "ديرنبورغ" أخلت في كثير من الأحيان بمنطقها ونظامها.

Humbert Geneviève. *Remarques sur les éditions du Kitāb de Sībawayhi et leur base manuscrite*, Studies in history of arabic grammar 2, Amsterdam/Philadelphie, 1990.

(٢) يقصد بالكوديكولوجيا في التقاليد الغربية العلم الذي يهتم بجمع كل المواد التي تمكن من بناء تاريخ للكتاب المخطوط. ويختص علم الباليوغرافيا على وجه التحديد بدراسة الخطوط المستخدمة في الكتب المخطوطة، وتحليلها لغاية رصد أنماطها وتحولاتها التاريخية.

ينظر للتوسع: ديروش، فرانسوا. **المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي**، ترجمة: أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان، ط٢، ٢٠١٠، ص. ٥٣.

Déroche François, *Le livre manuscrit arabe: prélude à une histoire*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2004.

وينظر: جاسك، آدم. **تقاليد المخطوط العربي: معجم ومصطلحات وببليوغرافية**، ترجمة: مراد تدغوت، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ط١، ٢٠١٠.

والشكل والرواية تنحدر من أصل عثرت عليه في محافظة «جوروم» التركية، مؤرخ بسنة ٦٤٧ هـ، جرى اكتشافه في القاهرة حيث كان يتداول في القرن الثامن عشر الميلادي، قبل أن يؤول إلى محله الحالي[١].

كان اكتشاف هذا الأصل، في عرف الباحثة، حدثا كبيرا، ترتبت عليه حركة نسخ واسعة للكتاب، في ورشة خاصة، وكانت النسخة الباريسية إحدى ثمارها، وقد جرى إنضاجها على نحو من السرعة تطلبت تقسيم العمل على أربعة نساخ، تكفل كل منهم بكراسة؛ مما يفسر تفاوت أجزاء نسخة باريس في الشكل وفي عدد التعليقات الخارجية الثابتة في الأصل المنتسخ منه، وإن كان حرصهم على محاكاة خط الأصل موهما بأن العمل قد تم بيد واحدة.

ولعل النتيجة الأساسية لهذه المقارنات أن ما نعرفه اليوم عن كتاب سيبويه سواء في طبعة «ديرنبورغ»، أو في الطبعتين المصريتين التابعتين لها، صادر عن مخطوط متأخر يرجع في الحقيقة إلى القرن الثامن عشر الميلادي، جرى نسخه في وقت وجيز على يد نساخ محترفين. وقد وُجدت النسخة بالصدفة في باريس، مسهمةً في التعريف بالرواية المشرقية للكتاب العائدة إلى أبي علي الفارسي، امتدت إليها من أصل منقول عن خط الزمخشري سنة ٦٤٧ هـ (وهو المحفوظ اليوم في جوروم)، عثر عليه في القاهرة في القرن الثامن عشر للميلاد، وعنه انتسخت جميع النسخ المؤرخة بهذا العهد، واصلة بذلك بين مرحلتين حَيَّتَين من تاريخ كتاب سيبويه فصلت بينهما حسب الباحثة فترة قطيعة دل عليها غياب النسخ المخطوطة المؤرخة بالقرون الثلاثة المحصورة بين القرن الثامن والحادي عشر الهجريين[٢].

١.٢.تاريخ نقل الكتاب وإشكال البدايات

اقتضى الاهتداء إلى تاريخ واضح لكتاب سيبويه من الباحثة اعتماد منهج يجمع بين قراءة المصادر المؤرخة للنحو العربي، وبين تأويل للمعطيات الكوديكولوجية التي تخولها المخطوطات الكثيرة التي عاينتها. ولعله المنهج العلمي الأضمن، في هذا السياق، لإعادة بناء المراحل القريبة التي تلت وفاة سيبويه، خاصة أن المعلومات المصدرية عنها ليست مما يساعد على ترتيب حكم يمكن الاطمئنان إليه لبناء تاريخ للنص يخلو من قطائع قد تزري بتمثل أوضح لانتقالاته في الزمن، ومصائره بين أيدي العلماء الذين تداولوه منذ أول تلقٍّ له من صاحبه. ولقد كان طموح الباحثة أن تقتطف من النسخ الخطية ما تقتدر به على كشف الحجب عن بدايات تاريخ الكتاب، مباشرة بعد تأليفه وإقرائه، لكنها ووجهت بحقيقة ضياع حلقة أساسية من زمن النص، هي الفاصلة بين سيبويه والمبرد، لم تجد لها راتقا من المخطوطات نفسها، ولم يكن لها مناص من الاستعانة الكلية بما تمليه المصادر المؤرخة للنحو في أولياته، حيث يجري الحديث عن تلميذين لسيبويه كان لهما الفضل في نقل الكتاب إلى من بعدهما: قطرب (ت. ٢٠٦ هـ)، وأبو الحسن الأخفش (ت. ٢١١ هـ).

أظهرُهما في هذه المهمة الأخفشُ الذي يعرفه السيرافي في أخباره بالقول: «وأما الأخفش فهو أبو الحسن سعيد بن مسعدة مولى لبني مجاشع بن دارم فهو من مشهوري نحويي البصرة، وهو أحذق أصحاب سيبويه، وهو أسن منه فيما يروى، ولقي من لقيه سيبويه من العلماء. والطريق إلى كتاب سيبويه الأخفش؛ وذلك أن كتاب سيبويه لا نعلم أحداً

(1) Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission*, op. Cite., P. 38.
(2) *Ibid*. P. 40.

قرأه على سيبويه ولا قرأه عليه سيبويه، ولكنه لما مات سيبويه قرئ الكتاب على أبي الحسن الأخفش. وكان ممن قرأه أبو عمر الجرمي: صالح بن إسحاق، وأبو عثمان المازني: بكر بن محمد وغيرهما»[١].

على أن الباحثة لم تجد من الدلائل ما يقنع بأن العَلَمين المذكورين معدودان في تلامذة سيبويه؛ ذلك أن قطرب كان قرينا لسيبويه في التلقي عن عيسى بن عمر[٢]، كما أن الأخفش، حسب كل مصادر تاريخ النحو العربي، كان أَسَنّ من سيبويه. واستكمالا لهذه الحجة تقول «همبير»: «ثمة أدلة كثيرة، فوق حجة المعاصرة والاقتران، لنفي تلمذة الأخفش لسيبويه، فإن عبارة السيرافي (في ترجمته) لا تفيد، فيما أميل إليه، إلا أن الأخفش صار ناقلا للكتاب، من غير أن يتم ذلك باختيار من سيبويه. وبناء عليه، فتفسير قول السيرافي يُنْتِج أن الكتاب قد نُقِل على يد من أسند إلى نفسه حقا لم يأذن له فيه صاحبه (أو أسنِدَ إليه الأمر بأَخَرَة)، لا أن النقل أجراه تلميذ انتدبه المؤلف لمهمة النقل الأمين للكتاب»[٣]. وبهذه الحجة تلحق أخرى آكد وأمكن، التمستها الباحثة من تعليقات الأخفش التي تخللت متن الكتاب، وبعضها ينزع إلى النقد والجدل لا يحتملهما مقام التلمذة. ومحصول ذلك، أن الكتاب لم يُقرِئْه سيبويه أحدا، حتى يتصل سنده به، وأن الكتاب قد تركه صاحبه محررا على هيئة مخصوصة، على خلاف المعهود من تقاليد العلم في القرون الأولى من حضارة الإسلام حيث تروى المصنفات وتتلقى سماعا بطرق مشهورة، قبل أن تحظى بالكتابة في صورتها النهائية[٤].

١.٣. كتاب سيبويه: صوت الرواية وسلطة المكتوب

أوسعت الباحثة هذه المسألة تحليلا في دراسة مفصلة عنونتها بـ«**سيبويه واستقلالية المكتوب**»، أَرْسَت فيها كتاب سيبويه على ضفة من تقاليد التصنيف العلمي في القرون الأولى، لا يقاسمه فيها غيره. ومن حصائلها أن إطلاق تسمية الكتاب عليه يمكن عَدُّها كناية على طبيعته المكتوبة التي تنفي عنه سَمْتَ التحمل المعتبر في نقل العلوم العربية منذ نشأتها الأولى. «إنها سمة غير معتادة؛ ذلك أن قاعدة عامة تقتضي أن النصوص القديمة، كما بلغنا أغلبُها، تبدأ بعبارة افتتاحية تقدم المصنَّف وتسمي، عن طريق سلسلة إسناد، ناقلا انتهى إليه الكتاب على نحو رسمي، وصار يتمتع بسلطة ثابتة عليه»[٥].

ولدفع هذه الغرابة عن وجه النقل المذكور، سلك العلماء طرقا خاصة تعيد كتاب سيبويه إلى جادة الرواية الشفهية، في الموضع الذي تحتمله[٦]. من ذلك أن نسخة دار الكتب المصرية (م١٣٩) استُهِلَّت بعبارة: «الأول من كتاب سيبويه لأبي

---

(١) السيرافي، أبو سعيد. **أخبار النحويين البصريين**، تحقيق: طه الزيني ومحمد خفاجي، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦، ص. ٣٩.

(2) *Les voies de la transmission*, op. Cite., P. 2.

(3) *Ibid*. P. 15.

(٤) بهذه العلة تفسر الباحثة كثرة التعليقات التي مازجت متن الكتاب على نحو ما يجعل أمر استخلاص المتن الأصلي الخالص لسيبويه قرين الاعتياص. ينظر المرجع نفسه، ص. ١٧.

(5) Humbert Geneviève. *Le Kitāb de Sībawayhi et l'autonomie de l'écrit*. Arabica, T. 44, Fasc. 4, Voix et Calame en Islam Médiéval, Oct, 1997, P. 556.

(٦) نقصد الحلقة التي تتجاوز تلاميذ سيبويه المفترضين الذين لم تقع لهم الباحثة على أثر في نقل الكتاب روايةً عنه قبل تقييده بالكتابة. وهي الحقيقة التي واجهتها أثناء بحثها في قاعدتها الخطية الواسعة فجاهرت بالقول: "لا نعرف لسيبويه (ت١٨٠-٧٩٦) تلميذا حقيقيا، يمكن أن يكون قد أسندت إليه العناية بنقل كتابه، والذي يمكن أن يكون قد قرأه عليه إلى الحد الذي ينبغي أن نعتبر، في نظري، أن نقل كتاب سيبويه كان قد انقطع منذ البداية"
Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission*, P. 187.

أحمد بن إسحاق بن محمد، رواية أبي جعفر الطبري، أحمد بن رستم، عن أبي عثمان المازني»[1]. وتقاس عليها المقدمات الدالة على طرق نقل الكتاب، وهي مقدمات ذائعة في كثير من النسخ التي استجمعتها الباحثة، ووجدنا لها مصداقا في نسخة قديمة محفوظة بخزانة الزاوية الحمزاوية بالمملكة المغربية، يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ٥٨٨ هـ[2].

أما الوجه الثالث من هذا الاستعادة الشفوية، فيتمثل حسب الباحثة في تضمن الكتاب مدونة تعليقاتٍ مسندة إلى ثلاثة أعلام هم: أبو الحسن الأخفش، وأبو عمر الجرمي، وأبو عثمان المازني، تحمل آراءَهم الشخصيةَ في قضايا جزئية من متن الكتاب، كثيرا ما تعدو الإضافة والتوضيح إلى النقد والترجيح. وقد جرى تمييز هذه الآراء بردها إلى أصحابها تسميةً أو رمزا، على نحو يوحي بأن النهوض بجمعها كان مقصودا لذاته، وإن كان مجهولَ المُنْجِز.

تعتبر الباحثة أن هيئة إيراد النحاة الثلاثة، تمثل سلسلة رواية حقيقية تنحدر من الأخفش الذي اشتهر في المصادر بكونه الجسر الوحيد إلى الكتاب، وتؤدي إلى شخصية وحيدة هي المبرد (ت. ٢٨٥ هـ). والترتيب المذكور يعادل في الوقت نفسه صلة التلمذة التي ضمت الجرمي والمازني إلى الأخفش، وجمعت المبرد بالجرمي والمازني. وعلى ذلك، فقد صارت السلسلة دالة على رواية رسمية للكتاب، تجلت معالمها في كل النسخ المخطوطة التي وقفت عليها الباحثة، ما عدا في نسخة «الأمبروزيانا» بميلانو التي استدلت على فرادتها وتميزها من وجوه، سنوردها لاحقا.

وبموجب سلسلة الرواية المذكورة، تخلص الباحثة إلى أن المبرد في واقع الأمر هو المسؤول عن إدراج مجموع التعليقات المومأ إليها مقترنة بأسماء أصحابها. والدليل على ذلك، أن المبرد الذي صنف كتابا في الرد على سيبويه، كان ملزما ببيان دافعه إليه، وتسويغ مبادرته إلى توزيع هذا العدد الكبير من التعليقات على مواطن متعددة من النص. تقول الباحثة في شأنها إنها «تشكل مدونة مؤسسة ومعتمدة، يتضمنها المتن في كل النسخ، باستثناء نسخة ميلانو(...) يتعلق الأمر، على ما يظهر، بإجراء دارج، كما تدل عليه عدة مؤشرات، مثل حكاية النسخة الكوفية التي أهداها الجاحظ للوزير محمد بن عبد الملك الزيات، وزير المعتصم، التي تستمد قيمتها في جزء كبير منها، من كونها تحمل تعليقات بخط الفراء[3]، ومنها تعليقات كانت بلا شك خاصة به، وأخرى قد اقتطفها مباشرة من نسخة شيخه الكسائي. والمبرد من جهته، كان قد

---

(1) *Ibid.*

(٢) لم تطلع الباحثة عليها، ويمكن إدراجها في طائفة الرواية الأندلسية للكتاب، وتنسحب عليها، تبعا لذلك، كل الخصائص التي ساقتها الباحثة في شأن هذه الرواية، سواء في إفاداتها النصية أو الكوديكولوجية.

(٣) نص الحكاية كما في **إنباه الرواة**: "كتبت من خط محمد بن عبد الملك: حدّثني المروزيّ عن الجاحظ قال:

«أردت الخروج إلى محمد بن عبد الملك الزيات، ففكّرت في شيء أهديه إليه فلم أجد شيئا أشرف من كتاب سيبويه. فقلت له: أردت أن أهدي إليك شيئا، ففكرت فإذا كل شيء عندك دونه، فلم أر أشرف من **كتاب سيبويه**. وهذا كتاب سيبويه اشتريته من ميراث الفرّاء. فقال: والله ما أهديت إليّ شيئا أحبّ إليّ منه. وشاهدت بخط السلالي النحويّ القرشيّ الكوفيّ الورّاق أن الجاحظ لما قدم من البصرة في بعض قدماته أهدى إلى محمد بن عبد الملك الزيات في وزارته نسخة من كتاب سيبويه، وأعلم بإحضارها صحبته قبل أن يحضرها مجلسه، فقال له ابن الزيات: أو ظننت أن خزائننا خالية من هذا الكتاب؟ فقال: ما ظننت ذاك؛ ولكنها بخط الفرّاء ومقابلة الكسائي وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ. فقال له ابن الزيات: هذه أجلّ نسخة توجد وأغربها. فأحضرها إليه، فسرّ بها، ووقعت منه أجمل موقع". القفطي، جمال الدين. **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤، ٣٥١/٢.

جمع التعليقات مباشرة من شيخيه الجرمي والمازني اللذين كانا بدورهما ينقلان مع الكتاب تعليقات اشتهر صدورها عن أبي الحسن الأخفش. وقد كان المبرد كما يبدو لي أول من نشر هذه التقاييد مع نسخته، حيث كانت في الواقع مدمجة في المتن، كما هو حالها الآن في تسعة وتسعين بالمائة من النسخ الخطية المحفوظة»[١].

وعلى الجملة، فالمبرد، بهذا الصنيع أول نحوي أدرك حاجة الكتاب إلى لبوسه الأصيل الذي كان ينبغي أن يتزيا به، تمكينا لقوته النصية، وهو لبوس الرواية الشفوية التي أوحى المبرد، بإجرائه المذكور، بتلقيه الكتاب وفق قواعدها المشهورة، من شيوخ يمتون إلى الكتاب بصلة رواية أعلى، تقف عند الأخفش. ومن ثمار هذه الاستعادة الشفوية التي حاولها المبرد أن روايته هي التي هيمنت على سائر الروايات المجاورة لها، وقد وجد من شهرته العلمية سندا مكينا للحظوة بهذا التقديم[٢]، الذي لا يزري به ما وجدته الباحثة في أصول قديمة للكتاب من تعليقات تبعد عن المدونة الرسمية التي رسخها المبرد أول الأمر. تقول في ذلك: «تحتفظ جملة من المخطوطات بذكرى أشخاص تتعلق أسماؤهم (لسبب صار اليوم غامضا) بتاريخ النص (مثل أبي جعفر بن رستم الطبري أو ابن الشقير أو القاضي إسماعيل بن إسحاق)، ويمكن التفكير في أن ذكراهم قد استمرت بسبب التعليقات الأصلية التي وجدت في نسخهم. لكن دراسة بعضها، أو على الأقل بعض الشذرات التي استمرت في الوجود تُظهر أنها لا تختلف إلا قليلا عن نص النسخة المرجعية العالية vulgate سواء كان ذلك من الأصل، أو أن الاختلافات التي كانت تحملها بالقياس إليها قد تبددت تدريجيا. ويبدو لي ممكنا كذلك أن ميزتها في أعين المعاصرين، تتمثل بالخصوص في أنها كانت تحتفظ بمدونة أصيلة من التعليقات، أكثر من كونها تحتفظ برواية مختلفة لكتاب سيبويه»[٣].

ورغم هذا الوضع الذي اكتسبته رواية المبرد، فإن النسخ الخطية لا تفصح بنفس الدرجة عن نسخته بوصفها أصلا معتمدا للتحرير والمقابلة؛ تؤكد الباحثة هذه الملاحظة بقولها «تقترن شهرة نسخة المبرد مع التعليقات الواردة فيها بالشهرة الشخصية للمبرد (إن لم تكن السبب فيها)، وستتسبب في إهمال متزايد للروايات الأخرى إلى درجة أنه يمكن القول إن نسخة شيخ بغداد، قد اكتسبت وظيفة النسخة المرجعية العالية Vulgate. بيد أنه، إذا كان أثر

(1) Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission*, P. 188.

(2) *Ibid*, P. 91.

(3) *Les voies de la transmission*, op. Cite. P. 189.

وينظر تحليلها الدقيق للنسخ الخطية الجامعة للآثار المذكورة في الفصل الثامن للكتاب، ص. ١٦٥-١٧٠. يتعلق الأمر بمخطوط دار الكتب بالقاهرة (نحو، م ١٣٩)، يحمل تقييدا استفادت منه الباحثة أنه من القرن الخامس للهجرة، ومخطوط "سان بترسبورغ" المؤرخ بـ ٥٤٧ هـ، ونسخة "الأمبروزيانا" بميلانو. ويعد اكتشاف هذه النسخة أهم إضافة علمية مقترنة بعمل "جنفييف همبير"، تقول في شأنها: " رواية واحدة وصلت إلينا وقد نَأَتْ عن رواية المبرد: ذلك أن المخطوط الأقدم من بين مخطوطي "الأمبرزيانا" بميلانو، يتضمن نصا يختلف عن نص النسخة المرجعية؛ لأنه يخلو كليا من المدونة الرسمية المعتمدة canonique التي تسند إلى الأسماء الثلاثة الوسيطة بين سيبويه والمبرد، وعلى السواء؛ ذلك أن النص فيه أقل إخلالا، ويتضمن معلومات يمكن أن نتحقق عن طريق النقد النصي من أنها أقدم وأجود من تلك التي تتضمنها النسخة المرجعية. يحمل الجزء المحفوظ من هذه النسخة، في صفحة العنوان، اسم شخص (أبو الحسن أحمد بن نصر) يكاد يكون مجهولا بالمرة في الأدبيات النحوية. الشيء الوحيد الذي استطعت الوقوف عليه في شأنه هو أن تلميذا لثعلب، المنافس الكوفي للمبرد في بغداد، قد روى عنه". **نفسه**.

رواية المبرد ذائعا في المخطوطات، فإننا لا نملك إلا القليل من الآثار الواضحة لنسخته، في حين نستطيع أن نجد في المخطوطات تفاصيل أدق حول نسخة المازني، وبالخصوص حول النسخة المنتسبة إلى أقدم تلامذته أبي إسحاق الزجاج (ت٣١١-٩٢٣). والواقع أنه في المخطوطات التي استطعت الرجوع إليها، نادرا ما نجد ناسخا يؤكد أنه نسخ نسخته من كتاب المبرد»[١].

وتلك في رأينا مسألة يمكن أن نستثمر في تفسيرها، نفس الحجة التي عللت بها «همبير» إدراج المبرد لتعليقات الأخفش والجرمي والمازني في متن الكتاب؛ بمعنى إظهار حاجته إلى النقد الذي نهض به في كتاب مستقل. وعليه يمكن القول، من وجه آخر، إن غياب نسخة المبرد عن الأصول الخطية المعروفة لكتاب سيبويه إلى يومنا، إنما يعزى إلى رغبة العلماء عن عمل ليس صاحبه على وفاق تام مع سيبويه، بعد استشعارهم لاحتمال مخالفة نسخته لأصل الكتاب كما حرره صاحبه. وفي كل الأحول، يظل التفسير احتماليا غير قابل للحسم، ما لم تعضده دلائل واضحة، سواء من كتب التراجم أو من المخطوطات ذاتها.

٢. روايات كتاب سيبويه وآثارها في النسخ المخطوطة

أومأنا في السابق إلى أن الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» تمكنت من إحصاء سبع وسبعين نسخة من كتاب سيبويه موزعة على ثمانية عشر بلدا، منها عشرة في الشرق الأوسط[٢]. واستعانت في ذلك بما تضمنه كتاب **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان، و**تاريخ التراث العربي** لفؤاد سيزكين، وهو أشمل من سابقه، من إفادات واسعة حول ما استطاعا الوصول إليه من نسخ الكتاب[٣]، وعددها عند سيزكين ست وستون مخطوطا، أضافت إليها الباحثة إحدى عشرة نسخة جديدة أدركتها بعد فهرسة بعض الخزانات التي لم تفهرس أثناء إنجاز سيزكين لموسوعته. وقد صنفت الباحثة هذه الحصيلة على النحو التالي:

❖ مجموعة المخطوطات المؤرخة أو القابلة للتأريخ: عددها واحد وخمسون مخطوطا، أقدمها يعود إلى سنة ٣٥١ هـ، وهو محفوظ في دار الكتب بالقاهرة، نحو م ١٣٩، وأحدثها مؤرخ بـ ١٣٠٥هـ، من محتويات دار الكتب بالقاهرة، نحو س ١٢.

❖ مجموعة المخطوطات غير المؤرخة: عددها ثلاثة وعشرون مخطوطا، قدرت الباحثة لكل منها تاريخا تقريبيا، اعتمادا على قرائن كوديكولوجية وباليوغرافية مفصلة في الفهرس التفصيلي لمخطوطات الكتاب الذي ذيلت به عملها[٤]. وأقدم ما تضمه المجموعة مخطوط مكتبة «الأمبروزيانا» بميلانو (x 56 sup) الذي انتهت الباحثة من تحليله إلى نتيجة علمية جليلة، تتعلق بنقص النسخ الخطية الموجودة التي تنحدر من رواية المبرد، وتستدعي، تبعا لذلك،

(1) *Ibid*.

(٢) أشارت الباحثة إلى أن عدد النسخ يحتمل الزيادة بمعرفة الموجود من كتاب سيبويه في بعض البلدان التي لم يتح لها الاهتداء فيها إلى جميع نسخ الكتاب من جملة محتويات خزاناتها الخاصة ومؤسساتها الدينية؛ لأسباب مختلفة. ونعد من هذا الصنف نسختين نفيستين محفوظتين في خزانة الزاوية الحمزاوية بالمملكة المغربية، إحداهما كتبت سنة ٥٨٨ هـ.

(٣) ترجع الباحثة أهمية عمل فؤاد سزكين إلى أنه وجه انتباه المختصين إلى ثراء الخزانات التركية في هذا الشأن.

Les voies de la transmission, P. 18.

(4) *Ibid*, P. 199.

وجوب المبادرة إلى إعادة تحقيق كتاب سيبويه، اهتداء بنص النسخة الذي يتجاوز رواية المبرد، ويقترب من المعين الأول للكتاب.

❖ مخطوطات غير مصنفة: وعددها ثلاث نسخ، لم تأت الفهارس بإفادات تستوفي كافة خصائصها، وتعين على إحلالها محلا وظيفيا في مجرى التأريخ لكتاب سيبويه[1].

وانسجاما مع التوجه الذي رسمته الباحثة لدراستها، تشير إلى أن قيمة المخطوط ليست دائما تابعة لتاريخ نسخه: «فإذا صح أن المخطوطات الأقدم تستحق اهتماما خاصا، فثمة استثناءات من هذه القاعدة التي تفيد أن أقدم مخطوط يكتسي قيمة أكبر. ولنا مثال أول، للدلالة على خلاف هذه القاعدة، من المخطوطات المنحدرة من رواية الزمخشري التي نسخت في القرن الثامن عشر للميلاد (ومنها النسخة التي اعتمدها «ديرنبورغ» أصلا لنشرته)، لكن بعضها قد تم نسخه، بلا شك، مباشرة من أصل محفوظ اليوم في «جوروم» بتركيا، وهو مؤرخ ب ٦٦٤ هـ. وقس على ذلك حالة مخطوط ميلانو، الذي جعلته أول الفهرس الوصفي في ص.٢٠٠، مع أنه لم يكن مؤرخا، ولا شك أنه متأخر عن نسخة القاهرة التي تحمل تاريخ ٣٥١ هـ. ورغم ذلك فإن مخطوط ميلانو يتضمن في الواقع رواية عتيقة Fossile، تسمح بتغيير جذري لما نعتقد معرفته عن الكتاب إلى يومنا. وعلى ذلك، وجب التفريق بين قدم المخطوط وقدم الرواية»[2].

ولتوضيح الفكرة الأخيرة تولت الباحثة المقارنة التامة بين النسخ السابقة، من جهة المقدمات المفتتح بها، وبنية المتن، ومدونة التعليقات المرافقة له، وأوضاعها، والتقاييد المختلفة المثبتة على النسخ، ونوع الخط، وسوى ذلك من الدلائل الكوديكولوجية والباليوغرافية المساعدة على التصنيف. وخلصت من عملها الدقيق إلى أربع روايات كبرى للكتاب، تنتسب أولاهما إلى أبي علي الفارسي، والثانية إلى الزمخشري، والثالثة أندلسية تنسب إلى الرباحي، والرابعة رواية عتيقة قد تكون رواية كوفية، استفادتها من الدراسة الكوديكولوجية والباليوغرافية للمخطوط المحفوظ في «الأمبروزيانا».

ولئن كان تصنيفها السابق والجهد الذي بذلته للوصول إليه والاستدلال عليه من آيات تفوق عمل الباحثة؛ دقة وإحكاما وخبرة بالدقائق والخفايا، فإن اهتداءها إلى الرواية العتيقة المضمنة في مخطوط «الأمبروزيانا» يمثل كشفا غير مسبوق في تاريخ الدراسات الدائرة حول سيبويه، أبرزت به، من ناحية، أهمية المدخل الكوديكولوجي والباليوغرافي في الاشتغال بكتب التراث عامة، وبكتاب سيبويه على وجه التخصيص، وساءلت به، من ناحية أخرى، يقينيات مستقرة حُمِل عليها الكتاب زمانا ممتدا، منذ أن خرج إلى الناس مطبوعا.

٢.١. رواية أبي علي الفارسي.

تنتمي إلى هذه الرواية المنتسبة إلى أبي علي الفارسي (ت.٣٧٧هـ) (بعد المبرد بجيلين) تسع عشرة نسخة من مجموع ما عرضته الباحثة للدراسة والتحليل. وبهذه الرواية تأصلت الرواية المشرقية للكتاب، التي كان من أهم خصائصها ما ألحقه أبو علي الفارسي في نسخته من مدونة تستجمع حصائل المقابلات التي أجراها بين النسخ التي انتسخ منها

(1) *Ibid*, PP. 20-22.
(2) *Ibid*, P. 23.

نسخته Apparats critiques. ولم يكتف الفارسي بتسجيل الاختلافات القائمة بين الحوامل الخطية المذكورة، «بل إنه ضمَّن نسخته كل الشروح والتعليقات التي استفادها من شيوخه والحواشي التي استوحاها من نسخهم، علاوة على إضافات عثر عليها في نسخ متعددة كان يقابل عليها في رحلاته بين بلاد فارس وبغداد.

يشترك منجز الفارسي ومنجز المبرد في نقط التقاء، لكنه يختلف عنه في إيلائه اهتماما أكبر لنقد النص. ويبدو أن أبا علي الفارسي كان قد جمع في كراسة مستقلة مجموع الإضافات التي استطاع تحصيلها، وقد كلف بلا شك أحد تلامذته يسمى القصري[1] بإعادة نسخها على الكتاب. وقد أنشأ القصري أيضا، لاستعمال خاص، نسخة مستقاة من نسخة الشيخ، وأضاف جدولا للرموز التي كان قد استعملها أبو علي الفارسي لتوقيع الإضافات التي جمعها»[2].

٢.٢. رواية الزمخشري

تناولت الباحثة خصائص هذه الرواية، في تحليل مفصل للنسخ المنحدرة منها استغرق الفصل الخامس من كتابها[3]. ومما يستفاد من ذلك أنها تتصل برواية الفارسي عبر تلميذه القصري الذي «عثر الزمخشري على نسخته قرنا ونصف بعد ذلك، واتخذها أصلا لنسخته الشخصية، ناقلا في الهامش التعليقات التي وجدها فيها مع جدول الرموز. وفي مجرى أسفاره كان يقابل نسخته بمخطوطات الكتاب التي يقدر أهميتها، ويأخذ منها الإضافات الجديدة (غير المعروفة) المكتوبة عليها. وفي سنة ١١٢٨/٥٢٣ التقى الزمخشري في مكة أندلسيا اسمه ابن طلحة (اليابري) واكتشف بفضله الرواية الأندلسية للكتاب. وأضاف في النهاية إلى نسخته، على طريقة القصري، جدولا للرموز التي استعملها لتعيين النسخ التي قابل عليها»[4].

انتهت الباحثة في معرض دراستها للرواية إلى أن النسخة المحفوظة اليوم في «جوروم» التركية من عمل ناسخ يدعى عبد المحسن بن مزروع البصري سنة ٦٤٧ هـ، وقعت نسخة الزمخشري التي كتبها بخطه بين يديه، فانتسخ منها متنا يجمع ما في أصل الزمخشري، نصا وحواشي وشروحا، مع جدولي الرموز الدالة على أصحاب الشروح المضافة. وقد حرص في نهاية النسخة على تأكيد صلته بنسخة الزمخشري، إذ نص على أنها كانت أصله الذي نقل منه كتابه موزعا إلى أربعة أجزاء.

وكان لهذا المخطوط تاريخ مثير يبدأ بسنة انتساخه ويمتد إلى القرن الثامن عشر للميلاد، حيث آوته القاهرة، وكان لحدث اكتشافه فيها وقع كبير؛ فقد أقبل العلماء على الانتساخ منه، ووجهوا في الأمر طلبات مستعجلة إلى صاحب ورشة لنسخ الكتب أنتجت من المخطوط عدة نسخ، تلتها نسخ أخرى أنجزت في اسطنبول بعدما نقل إليها المخطوط

---

(١) هو محمد بن طوسي القصري النحوي. ورد اسمه في العبارة الافتتاحية التي ميزت النسخ المنحدرة من هذه الرواية، ومنها: "نقلت هذه النسخة من أصل منقول من أصل أبي علي الفارسي مقروء عليه. وهذه النسخة مثبتة فيه هكذا بخط كاتبه: نسخت هذه الترجمة من أصل القصري الذي كان يعتمد عليه أبو علي الفارسي".

Les voies de la transmission, P. 67.

وخصصت "جنفييف همبير" لتعريفه مبحثا مستقلا بوصفه أحد أهم تلامذة أبي علي الفارسي. ينظر المرجع السابق، ص. ٧٣.

(2) *Les voies de la transmission*, P. 190.

(3) *Ibid*, PP. 93-15.

(4) *Les voies de la transmission*, P. 190.

في سياق زمني قريب. ولعله من الطبيعي أن يسهم هذا الأصل في إنشاء زمرة من مخطوطات الكتاب تبينت الباحثة اشتراكها في كثير من السمات من أهمها: «احتواؤها على كم هائل من الشروح والتعليقات، نعلم أنها من جمع أبي علي الفارسي والزمخشري. هذه التعليقات التي تعد ذات أهمية قصوى في تاريخ النص، وفي معرفة مجالات الاهتمام النحوي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كلها جديدة لا محل لها في غير هذه الرواية»[1].

وبفضل النشرة التي أنجزها «ديرنبورغ» في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، انبعثت رواية الزمخشري في صورة جديدة؛ ذلك أن النسخة التي اتخذها المحقق أصلا وكان بها اعتداده في جميع فصول الكتاب تنحدر بشكل مباشر من مخطوط «جوروم»؛ «بالنظر إلى كونها تتضمن مجموعة من الهنات اختصت بها النسخة الأم»[2]. وينتهي تاريخ الرواية عند الطبعات العربية المعروفة التي سبق الإلماع إلى أنها إعادة نشر لطبعة «ديرنبورغ» مع تفاوتات يسيرة.

٢.٣. الرواية الأندلسية

عُرفت هذه الرواية بمقدمة تحضر في كثير من المخطوطات التي نسخت في الغرب الإسلامي، وأخرى في المشرق، وفيها يقول أبو عبد الله محمد بن يحيى الرباحي (٣٥٣ هـ): «قال أبو عبيد الله محمد بن يحيى: قرأت على ابن ولاّد وهو ينظر في كتاب أبيه. وسمعتُه يقرأ على أبي جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن النحّاس. وأخذه أبو القاسم بن ولاد عن أبيه عن المبرد. وأخذه المبرد عن المازني عن الأخفش عن سيبويه. الحمد لله الذي افتتح بالحمد كتابه وجعله آخر دعاء أهل الجنة فقال جلّ ثناؤه: وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين. قال لنا أبو جعفر أحمد بن محمد: لم يزل أهل العربية يفضّلون كتاب أبي بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبَر المعروف بسيبويه حتّى لقد قال محمد بن يزيد: لم يُعْمَل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه، وذلك أن الكتب المصنّفة في العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج مَنْ فَهِمَهُ إلى غيره. وقال: سمعت أبا بكر بن شُقَير يقول: حدثني أبو جعفر الطبري قال: سمعتُ الجَرْميّ يقول: أنا مُذ ثلاثون أُفتِي الناس في الفقه من كتاب سيبويه. قال فحدّثتُ به محمد يزيدَ على وجه التعجُّب والإِنكار فقال: أنا سمعت الجرميّ يقول هذا، وأومأ بيديه إلى أذنيه. وذلك أنّ أبا عُمر الجَرْمي كان صاحبَ حديث، فلما علِم كتاب سيبويه تفقّه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يُتعلّم منه النظر والتّفتيش»[3].

تستند هذه الرواية إلى عالمين مصريين مشهورين، هما أبو العباس بن ولاد وأبو جعفر النحاس، تلقيا النحو ببغداد كما تنبئنا بذلك بعض كتب تراجم النحاة[4]، وعليهما درس الرباحي حين مقدمه إلى مصر، حيث ظفر بنسخة من الكتاب، متصلة السند إلى مؤلفها عبر الشيخين المذكورين. وفي ذلك يقول الزبيدي: «ورحل إلى المشرق فلقي أبا جعفر النحاس، فحمل عنه كتاب سيبويه رواية، ولازم علان وناظره، وكان يذكر من دقة نظره وجودة قياسه. وقدم

(1) *Ibid*, P. 113.
(2) *Ibid*, P. 111.

(٣) ينظر سيبويه، عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨، ٣/١.

(٤) منها: السيوطي، جلال الدين. **بغية الوعاة في تراجم اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩.

قرطبة فلزم التأديب بها في داره، فانجفل الناس إليه، ثم انتقل إلى أحد الحُدَيريين فمكث عنده مدة، وقرئ عليه كتاب سيبويه، وأُخِذَ عنه روايةً، وعقد للمناظرة فيه مجلسا كل جمعة»[١].

تعتبر «جنفييف همبير» أن قيمة الرواية عن بني ولاد قد ضعفت بسبب أن أبا العباس ابن ولاد الذي أخذ عن الزجاج كان قد توفي معتَبَطا، فوجب الارتقاء إلى قراءة الكتاب على أبي القاسم بن ولاد الذي كان يدين بالاستحقاق لأخيه أبي العباس، ولم تكن له صلة ببغداد ولا بشيوخ النحو الذين اشتهرت دروسهم بالعراق. غير أن حكاية يرويها أبو الحسين بن ولاد والد أبي القاسم وأبي العباس، في مقدمة الرواية الأندلسية ربما أعادت لهذه الرواية قوتها من بعد ضعف، وأعلت شأنها رغم صدورها عن أبي القاسم المذكور. «حسب هذه الحكاية، فإن نسخته في الواقع، كانت قد انتسخت مباشرة من نسخة المبرد، بعد اتفاق سري بين أبي الحسين بن ولاد وولد النحوي البغدادي (المبرد)، على نحو ما جعل هذه النسخة أعلى من النسخة التي كانت تقرأ على أبي جعفر النحاس»[٢]. وتفيد الباحثة أن نسخة الرباحي، رغم ما قيل، ظلت بلا أثر في الموجود من النسخ الخطية في الغرب الإسلامي، شأنها في ذلك شأن نسخة المبرد التي لا يضاهي ذكرها ذكر نسخة الزجاج، «والمخطوط الذي تعتمد عليه الرواية الأندلسية في الواقع هو المنسوب إلى الأندلسي أبي نصر هارون بن موسى المتوفى في أول القرن ٥-١١، وهو أحد تلاميذ الرباحي، كما أنه يدين، بلا شك، في جزء من شهرته إلى كونه أيضا تلميذا لأبي علي القالي، صاحب كتاب **الأمالي** المشهور. ومما تشترك فيه رواية الرباحي مع رواية المبرد، أنها تمتعت بتقريب السلطات الإدارية والسياسية العليا. ذلك أننا نجد في سلاسل نقل الكتاب، كما يمكن تتبعها في فهرس ابن خير، أسماء مجموعة من الوزراء وشخصيات سياسية أخرى، فضلا عن أن الرباحي نفسه كان مكلفا من قبل الخليفة الناصر بتأديب ولده المغيرة، وبعد ذلك كلف بإدارة سجلات الخليفة المنتصر بالله»[٣].

ومما يلحق بهذه الرواية الأندلسية نسخة نفيسة عثرت عليها الباحثة في المكتبة الوطنية بباريس (Arabe 6499)، كتبت بخط أبي الحسن علي بن محمد ابن خروف الحضرمي المتوفى سنة ٦٠٩ هـ، وكان الفراغ من نسخها سنة ٥٦٢ هـ، تميزت بسمات كوديكولوجية تتصل بالورق وهيئته وشكل إعداده مما يشهد على تمام أندلسيتها[٤]. يدل تحليل متن النسخة على أن ابن خروف الذي تلقى النحو بالأندلس على أعلام عصره قد احتاز النسخة التي كتبها أبو نصر هارون بن موسى تلميذ الرباحي، وانتسخ منها نسخة خاصة هي المحفوظة اليوم بباريس. غير أنه لم يكتف بما احتجنته رواية الرباحي من الخصائص السالف ذكرها، بل إنه رحل في طلب الأصول النادرة للكتاب، فتم له الحصول في الشام على مخطوط جامع لتعليقات أبي علي الفارسي محررة بيده.

وقد التمست الباحثة الشاهد على هذه القاعدة الخطية المزدوجة من الإفادات الكوديكولوجية الثابتة في المخطوط، وأبانت عن ذلك في قولها: «إذا حاولنا، رجوعا إلى المخطوط، أن نتتبع المواطن التي صرح فيها ابن خروف بأصليه،

---

(١) الزبيدي، أبو بكر. **طبقات النحويين واللغويين**، ص. ٣١١.

(2) *Les voies de la transmission*, P. 192.

(3) *Ibid*.

(4) Humbert Geneviève. *Le Kitāb de Sībawayhi d’après l’autographe d’un grammairien Andalou du 12ème siècle*, Le manuscrit arabe et la codicologie, Coordonné par A. C. Binbine, Rabat: Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1994, P. 12.

نجد أنه قد أحال على أولهما في أول ورقة من المخطوط حيث نقرأ: ألفيت على ظهر كتاب أبي نصر»[١]. أما الإشارة إلى الأصل الثاني فتلتمس مما قيد بعد حرد المتن في نهاية المخطوط، وفيه يعين ابن خروف نسخة مشرقية عليها خط أبي علي الفارسي، انتسخت من أصل أبي بكر ابن السراج»[٢]. وقد أجملت مأتى الأصلين عند ابن خروف في قولها: «إننا على يقين من أن نسخة باريس لا تدين بشيء لأصول الشيوخ الذين أشار إليهم ابن خروف في تقاييد السماع المثبتة في نسخته. فبعدما انتخب نسخة أبي نصر أصلا لكتابه، وهي النسخة التي يظهر أنها قد عكست صدى للرواية المشرقية لكتاب سيبويه بوساطة أبي علي القالي، فقد منح نسخته بريقا جذابا حين أضاف إليها الاختلافات والفوارق (تفيد في إقامة النص) التي تضمنتها النسخة الشرقية التي عثر عليها، وأكمل نسخته بإلحاق التقاييد الأصلية التي تمكن من قراءتها على أصوله، مع سائر الإفادات المتعلقة بالطرق التي انتهى بها النص إليه»[٣].

وتبعا لذلك فإن الباحثة تعتبر نسخة ابن خروف أقدم نسخة محققة لكتاب سيبويه، زيادة على أن الطريقة التي بنى بها هذا النحوي الأندلسي كتابه تثير الانتباه إلى مسألة ذات أهمية قصوى في التقويم الكوديكولوجي للنسخ الخطية، وهي وجوب التمييز بين سلاسل الرواية وبين تكوين النص وبنيته. فرغم أن ابن خروف قد ثافن مجموعة من الشيوخ، وأشار بعناية إلى أنه قد تلقى إفاداتهم، فإنه قد انتهى إلى صناعة نسخة لا تمت إليهم بصلة»[٤].

٢.٤.الرواية العتيقة وأفول نجم النسخة المرجعية

مما أثمره البحث الكوديكولوجي والباليوغرافي الذي أعملته الباحثة «جنفييف همبير» على القاعدة الخطية التي أحكمت ترتيبها وتصنيفها، الوقوف على رواية للكتاب، نَدَّت عن الخصائص المعروفة للرواية المشرقية (أبو علي الفارسي والزمخشري) والرواية المغربية (الرباحي). رَسَتْ هذه الرواية في مخطوط وسمته الباحثة **بالشاهد العتيق**[٥]، تحتفظ به مكتبة «الأمبروزيانا» بميلانو (X056 sup)، مكتوب على الرق، بخط قريب من خطوط المخطوطات التي نسخت بالقيروان في النصف الأول من القرن الخامس للهجرة، وعلى هذه الحجة اعتمدت الباحثة في تأريخ النسخة التي خلت من تاريخ النسخ. واستعانت أيضا بخبرة البروفسور François Déroche، في تأويل المعطيات الكوديكولوجية والباليوغرافية المتعلقة بهذه النسخة، وخاصة منها مادة الرق المتخذة حاملا للكتابة التي لم يشتهر اختصاصها بالنصوص غير الدينية بعد القرن الثالث للهجرة إلا في القيروان[٦].

ومما يميز هذا المخطوط أنه ينطوي على متنين: نص الكتاب، برواية غير الرواية البصرية المشهورة، ونص تصحيحات وتعليقات كتبت بخط يفيد تحليلُ سماته الباليوغرافية أنه من خطوط الغرب الإسلامي في القرن الثامن للهجرة. يختلف هذا المخطوط عن الرواية الرسمية Canonique للكتاب التي سبق بيان معالمها في الروايتين

(1) *Ibid*, P. 17.
(2) *Ibid*.
(3) *Les voies de la transmission*, P. 153.
(4) *Ibid*, P. 154.
(5) Humbert Geneviève, *Un témoin fossile du Kitāb de Sībawayhi*, Développements récents en linguistique arabe et sémitique, Dir. George Bohas, Damas : Études arabes, médiévales et modernes, 1993, PP. 121-139.
(6) *Les voies de la transmission*, P. 202.

المشرقية والمغربية، من جهة كونه يكاد يخلو من مدونة التعليقات المسندة إلى الجرمي والمازني والأخفش الذين يصلون بين المبرد وسيبويه.

وعن طريق المقارنة بين مخطوط «الأمبروزيانا» وبين صيغ الكتاب في مختلف إبرازاته تبينت الباحثة أن النص المضمن في مخطوط «الأمبروزيانا» يعد أصح وأكمل من نظائره في كل مخطوطات الكتاب التي أخضعتها للدراسة، خاصة أنها أخلت بمواضع كثيرة من أبواب الكتاب؛ سطورا وفقرات، بسبب ظاهرة **انتقال النظر** الواقع في النسخ الأمهات التي تولدت عنها سائر النسخ المتعلقة منها بسبب. وهي نتيجة على جانب كبير من الخطورة، أقل ما توحي به أن المطبوع من الكتاب في الغرب أو في الشرق، ملازم للنقص، وقد أسلفنا أن معتمد جميع نشرات الكتاب كان على نسخة تنحدر من الأم المحفوظة في «جوروم»، سواء كان الأمر بمعاينة مباشرة كما هو شأن نشرة «ديرنبورغ»، أو بالتبعية كما في نشرتي بولاق وهارون. وفي هذا الأصل ما فيه من السقط الذي وقفت عليه الباحثة باستدعاء أصل «الأمبروزيانا» للمقارنة. ومن غرائب هذه النسخة كما ألمعنا إليه أنها خضعت سنة ٧١٤ هـ لتصحيحات متعسفة، تلخص الباحثة قصتها على النحو التالي: «عثر المصحح على النسخة المحفوظة في ميلانو، وقابلها على مخطوط اشتهر أنه مقابل على نسخة الرباحي، ووجد فيه إفادات بالغة الأصالة والجودة. وقد فوجئ بلا شك بهذا الأمر، فبادر إلى مقابلة ثانية على أصل آخر للكتاب من رواية قديمة، فلم يجد نسخة يمكن أن تعلو على نسخة تتصل بأصل أبي جعفر النحاس، مؤرخة بـ ٥١٧ هـ، فقابل عليها، عن طريق القراءة بحضور شخص ثان، من المؤكد أنه كان أحد الأثبات في هذا الشأن. وقد قادته هذه المقابلة الثانية إلى الاقتناع بأن نسخة ميلانو مغرقة في الاختلاف والبعد عن الرواية المعروفة للكتاب، ما جعله يجترئ، بضمانة من المخطوط القديم المقابل عليه، وإيعاز من الشاهد الذي كان له كفيلا، على التدخل في متن الكتاب بالشطب والإلحاق والتصحيح»[1].

كان المصحح يهدف بهذا الصنيع إلى إعادة النسخة إلى جادة الرواية الرسمية التي اشتهرت بين العلماء في مختلف القرون، متناً ومدونةَ تعليقات. وتتصور الباحثة أن عمل المصحح الذي وسمته بالمتعسف، رغم إزرائه بالمواطن الخلافية بين نسخة «الأمبروزيانا» والرواية الرسمية للكتاب، فإنه قد أسهم في إثارة الانتباه إليها، وجعل إمكانية الاهتداء إليها سريعة، خاصة أن أكثرها مما يمكن استعادته رغم الإجراءات المتعسفة للمصحح، للانتهاء إلى نسخة غير معهودة للكتاب، يرجح اسم أبي الحسن أحمد بن نصر المكتوب على صفحة العنوان أن تكون نسخة كوفية من تلك التي تحدثنا عنها المصادر.

وقد استطاعت الباحثة أن تجد في شأن هذا الرجل ما يفيد أن له صلة بالكوفيين، حيث روى عنه أحد تلامذة ثعلب الذي عرف بكونه المنافس الكوفي للمبرد في بغداد. تقول الباحثة: «يظهر أن كتاب أبي الحسن أحمد بن نصر منحدر من رواية موازية لرواية المبرد التي لم يتأثر بها على الأرجح. ويمكن أن تفسر لنا كنية أحمد بن نصر وجود كثير من الشروح والتعليقات موقعة باسم أبي الحسن في مخطوط ميلانو، استنتجنا أنها تختلف كلية عن تلك الموقعة بنفس الطريقة في ما اعتقدنا إمكانية تسميته بالنسخة المرجعية. على أن المضي بعيدا (في التأويل)؛ بمعنى أن ننساق وراء محاولة

---

(1) *Les voies de la transmission*, P. 174.

استعمال مصطلحات الكتاب الكوفي أو البصري، قد لا يقترن بفائدة ؛ لأننا لا نرى على وجه الدقة ما يمكن أن تقدمه هذه المصطلحات لتاريخ النص. وفي كل الأحوال، فإننا مع كتاب ميلانو نواجه مخطوطا عتيقا يسائل ويتحدى بعمق النص المطبوع، فضلا عن نص النسخة المرجعية الذي تعكسه نشرات الكتاب بشكل واسع. وثمة مناطق كثيرة مظلمة تظل قائمة، وتتعلق بمصدر رواية مخطوط ميلانو، ونكتفي في لحظتنا هذه بالإشارة إلى أننا وجدنا **كتابين** متزايلين ؛ ينتسب أولهما إلى المبرد من جهة، وينتسب الثاني إلى مَنْ روى عنه أحد تلامذة ثعلب من جهة أخرى»[1].

خاتمة

كانت غايتنا في هذا البحث أن نقف على وجه طريف وغير مسبوق من الدراسات العلمية الدائرة حول كتاب سيبويه، اضطلعت به الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» التي محضت جهدها العلمي بالكامل لخدمة كتاب سيبويه، واقترحت مدخلا جديدا أغفله الدارسون العرب، وفاتتهم أهميته في تقويم المخطوطات واستثمار إفاداته في تمثل أدق للنسخ الخطية على وجه الإجمال ونسخ كتاب سيبويه على وجه التخصيص. يتعلق الأمر بالقراءة الكوديكولوجية والباليوغرافية المؤدية إلى بناء سيرة كاملة للكتاب المخطوط. ولئن صح أن هذا المدخل وما يترتب عليه يخرج شطأه على نحو أشد وفرة في تربة النصوص التي استبقى الزمان منها نسخا كثيرة، شأن كتاب سيبويه، تتيح عقد المقارنات الممكنة، والترجيح بين الاحتمالات، وتأويل الدلائل والعلامات الظاهرة والخفية، للظفر بتاريخ النص واضحا جليا ؛ فإن أهميته في سائر الحالات لا يمكن إنكارها، خاصة ما تعلق من ذلك بتحديد هوية النسخ انطلاقا من خصائصها في الكتابة والتقاييد المختلفة التي يلحقها المؤلفون والمالكون والنساخ بمخطوطاتهم.

انطلقت الباحثة الفرنسية في بناء عملها من أول طبعة للكتاب (طبعة ديرنبورغ)، خولت لها أسبقيتها ودقتها في قراءة المتن أن ترخي ظلالها على سائر الطبعات اللاحقة. غير أن طموح الباحثة إلى تتبع التاريخ المحتمل لأحد أقدم النصوص العربية المؤسسة للفكر العربي الإسلامي إجمالا، وللفكر النحوي على وجه التحديد، قادها إلى استجماع عدد هائل من النسخ بفضل صدور الموسوعة القيمة لفؤاد سيزكين، حيث نبه إلى ست وستين نسخة، تمكنت الباحثة بجهدها في التنقيب من رفع عددها إلى سبع وسبعين نسخة، أجرت عليها تحليلها الكوديكولوجي والباليوغرافي وفق

---

(1) *Les voies de la transmission*, PP. 185-186.

ومن بين الخلاصات الأساسية التي نجمت عن تحليل الباحثة لهذا المخطوط الفريد قولها في موضع آخر من مصنفها: " إن مخطوط ميلان، وبسبب كونه قد جرى تصحيحه بتعسف، يتيح لنا أيضا أن نفهم كيف أمكن للاختلافات المحتملة للروايات الأخرى، التي قد تكون استمرت زمنا ما، أن تختفي بصفة نهائية. ويقترح المخطوط في النهاية أنه ليس من المستحيل، كما كان يزعم في القرن الرابع الهجري المعارض الوحيد المعروف للمبرد، وهو المصري أبو العباس بن ولاد (ت٣٣٢هـ) أن يكون شيخ بغداد قد استعمل في بناء روايته مخطوطا غير دقيق".

Les voies de la transmission, P. 190.

وهي تومئ بلا شك إلى كتاب ابن ولاد: **الانتصار لسيبويه على المبرد**، الذي رد به ابن ولاد على نقد المبرد لكتاب سيبويه. وينظر في تفصيل ذلك:

Monique Bernards, *al-Mubarrad’s refutation of Sībawayh and the subsequent reception of the Kitāb*. Leiden : E. J. Brill, 1997, p. 87.

القواعد الصارمة للبحث في الغرب، فاستوفت بذلك كل خصائصها العينية التي ساعدت على تصنيفها حسب السمات المشتركة، لتنتهي، إلى تمييز الرواية الأساسية للكتاب كما صاغها المبرد، ورواياتها الفرعية كرواية أبي علي الفارسي، والزمخشري، والرواية الأندلسية، وتنويعاتها المختلفة.

ومما يميز تصنيفاتها أنها انعكاس مباشر لدراسة المخطوطات، وتمثيل حقيقي لها، لا مجرد استدعاء لما ورد في مصادر تراجم النحويين واللغويين التي لم تكن الباحثة تلجأ إليها إلا لتعزيز النتائج التي تصل إليها مما تمليه المخطوطات نفسها. إنه عمل خالص للقاعدة الخطية التي لا يمكن بناء تاريخ النصوص بغير اعتبارها منطلقا وهدفا في الآن نفسه.

ونحسب أن أهم نتيجة رشحت عن عمل الباحثة «جنفييف همبير» اهتداؤها إلى رواية جديدة لم تكن معروفة، وليس لها أي صدى في كل النسخ التي أخضعتها للدراسة، بدءا بأقدمها وانتهاء إلى أحدث تجلياتها في المطبوعات الغربية والعربية؛ تلك كانت رواية المخطوط المحفوظ في «الأمبروزيانا» بميلانو الجامعة بين هذا المستجد من روايات الكتاب، وبين تمام النص وسلامته من السقط الذي عانت منه كل النسخ الأخرى بجميع زُمَرِها. وتبعا للأوصاف والسمات التي قدمتها الباحثة عن هذه النسخة فإنها تعد نسخة على درجة كبيرة من الأهمية، ويمكن أن تعين على استكمال نواقص الكتاب كما نقرأه اليوم، مثلما أنها تهدي إلى تبين ملامح رواية مختلفة يحتمل أن تكون رواية كوفية من جملة الروايات المبثوثة أخبارها في مصادر النحو العربي القديم، يصعب الحسم في حدودها حسبما أكدته الباحثة بكثير من الحرص العلمي والمنهجي.

ولا شك أن أول اقتناع يبنيه المرء بعد قراءة عمل الباحثة سواء في كتابها الرئيسي المستخدم في بحثنا أو في مقالاتها الكثيرة التي استعنا بما تعلق منها بكتاب سيبويه، هو وجوب النهوض إلى مهمة تكتسي طابعا علميا وحضاريا استعجاليا؛ هي إعادة تحقيق كتاب سيبويه ونشره؛ استثمارا لما انتهت إليه الباحثة الفرنسية «جنفييف همبير» في أبحاثها التي مهدت بها الطريق، ورسمت المعالم، ووضعت وسائل الاشتغال بين يدي الباحثين ممن تاقت هممهم إلى تصحيح أحد النصوص الكبرى البانية للشخصية العلمية العربية الإسلامية.

المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية والمترجمة

-الزبيدي، أبو بكر. **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤.

-السيرافي، أبو سعيد. **أخبار النحويين البصريين**، تحقيق: طه الزيني ومحمد خفاجي، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦.

-السيوطي، جلال الدين. **بغية الوعاة في تراجم اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩.

-القفطي، جمال الدين. **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤.

-جاسك، آدم. **تقاليد المخطوط العربي: معجم ومصطلحات وبيليوغرافية**، ترجمة: مراد تدغوت، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ط١، ٢٠١٠.

-ديروش، فرانسوا. **المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي**، ترجمة: أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان، ط٢، ٢٠١٠.

-رمضان، عبد التواب. **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٥.

-سيبويه، عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨.

ثانيا: المراجع الأجنبية

-Derenbourg Hartwig. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris: librairie de la société Asiatique, 1884.

- Derenbourg Hartwig. *Le livre de Sībawayhi*. Traité de grammaire arabe, par Sībоūya, dit Sībawayhi. Paris: imprimerie national, Tome 1. 1881, Tome 2. 1889.

-Déroche François, *Le livre manuscrit arabe: prélude à une histoire*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2004.

-Humbert Geneviève, *Un témoin fossile du Kitāb de Sībawayhi*, Développements récents en linguistique arabe et sémitique, Dir. George Bohas, Damas : Études arabes, médiévales et modernes, 1993.

-Humbert Geneviève. *Le Kitāb de Sībawayhi d'après l'autographe d'un grammairien Andalou du 12ème siècle,* Le manuscrit arabe et la codicologie, Coordonné par A. C. Binbine, Rabat: Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1994.

-Humbert Geneviève. *Le Kitāb de Sībawayhi et l'autonomie de l'écrit*. Arabica, T. 44, Fasc. 4, Voix et Calame en Islam Médiéval, Oct, 1997.

-Humbert Geneviève. *Les voies de la transmission du Ktāb de Sībawayhi*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

-Humbert Geneviève. *Remarques sur les éditions du Kitāb de Sībawayhi et leur base manuscrite*, Studies in history of arabic grammar 2, Amsterdam/Philadelphie, 1990.

-Monique Bernards. *al-Mubarrad's refutation of Sībawayh and the subsequent reception of the Kitāb*. Leiden : E. J. Brill, 1997.

-Troupeau Gérard. *Lexique-index du Kitāb de Sībawayhi*, Paris: Editions Klincksieck, 1976.

Alancing epistemic and codicological requisites in receptions of Sibawayhi's Book in Western studies: A perspective on Geneviève Humbert's work.

Abstract:

The works of the researcher Geneviève Humbert play a central role in shaping an awareness of the need for a new reception of Sībawayh's book in the light of the pivotal role that codicology could play in reconstructing the ideal version of this seminal book. Humbert's research involves an extensive and accurate codicological and paleographic study of Sībawayh's manuscript. In fact, more than seventy versions of the manuscript coming from different parts of the globe were investigated. Humbert subjected these numerous versions of the manuscript to a historical classification, thus scrutinizing the interrelationships existing between different versions based on their similarities and differences at the level of the text and the different relayed versions of the book in circulation in different Arabic and Islamic contexts. Humbert's primary objective was to pursue possible pathways conducive to a scientifically accepted original text of Sībawayh's book. The findings of her research are extremely important and actually involve high stakes for the field of Arabic grammar. This is especially true since her conclusions about Sībawayh's book, which has been critically edited by the eminent Arabic grammarian ʿAbd al-salām Hārūn and originally edited in the occident by Hartwig Derenbourg, indicate that the book as we know it today might be different from its original form. This finding in particular questions the credibility of the scientific and academic conclusions in Arabic grammar built on the scholarship around the aforementioned central versions of Sībawayh's book, as well as their offshoots.This calls for an urgent critical re-editing of Sībawayh's book through the lens of Codicology. However, this task seems unattainable due to the stark dearth of codicological scholarship and studies in research about manuscripts in Arab countries.

تناظر العلة النحوية عند سيبويه

مقالة (عشرون درهماً في كتاب سيبويه) لـ م. كارتر أنموذجاً

عائشة خضر أحمد هزاع

أستاذ مساعد في النحو والدلالة بجامعة الموصل بالعراق

ملخص

تتصدى هذه الورقة البحثية لدراسة مقالة المستشرق مايكل كارتر، وهي (عشرون درهماً في كتاب سيبويه)، إذ عمد المؤلف إلى تتبع طريقة معالجة سيبويه لمسائل نحوية وتعابير عديدة في ضوء عبارة (عشرون درهماً) ، مستنتجاً وجود اتساع تناظري (تشابهي) في العلة النحوية بين هذه العبارة والتعابير النحوية، من ذلك أن تلك التعابير مطابقة بناءً (تركيباً) لـ (عشرون درهماً)، فضلاً عن أنه وجد أن سيبويه عدَّ هذه العبارة بالذات دليلاً مهماً على بضعة مبادئ نحوية تتعلق بوظيفة التنوين، أي تأثير جزء من كلام على آخر والعلاقة بين التطابق والانسجام. ويخلص المؤلف إلى أن سيبويه كان مفكراً نظامياً ومرتبطاً منطقياً أكثر بكثير مما أقرَّ به ناقدوه، إذ إن موضوع (عشرون درهماً) مثل جيد، لأنه يناقش كنظرية إقليدية (هندسية)، ثم يطبق على نطاق واسع من المسائل النحوية، بحيث يعطينا حالاً نظرة عميقة إلى داخل أساليب سيبويه ودليلاً على صحتها ورسوخها، وقد عمد المستشرق كارتر إلى التأكيد بأن أسلوب سيبويه في عرض المسائل التي تطابق هذه العبارة يتسم بالتفكير التأملي الذي تحول عند من تلاه من النحاة إلى تفكير تعليمي مجرد، جاعلاً من هذه المقالة أنموذجاً على منهج سيبويه في معالجته لمسائل النحو.

كلمات مفتاحية

كارتر، عشرون درهماً، سيبويه، تناظر، العلة.

مقدمة

كتب للعربية أن يهيأ لها رجال لم يدخروا وسعاً لخدمتها من العرب وغير العرب، وفي هذه الأوراق البحثية سنعمد إلى الكشف عن جانب من الفكر النحوي عند سيبويه، ولكن بأقلام غربية وتحديدا المستشرق الإنكليزي ميخائيل جورج كارتر الذي تخصص بكتاب سيبويه، وحصل على شهادة الدكتوراه عن رسالته الموسومة بـ

(أسس التحليل النحوي عند سيبويه). وفي هذا البحث سنتعرض لمقالة لهذا المستشرق وسمت بـ (عشرون درهماً في كتاب سيبويه)، إذ جعل منها سيبويه دليلا على عدد من المبادئ النحوية، انطلاقا من نوع الألفاظ التي تتشكل منها هذه العبارة، فضلا عن الميزة التركيبية التي تتميز بها، كل ذلك أهلها لتكون أنموذجا يقيس عليه سيبويه كثيراً من العبارات التي تنتمي إلى أبواب نحوية مختلفة والتي تشترك مع (عشرون درهما) بهذه المبادئ، وكما أسلفنا تابع المستشرق كارتر هذه المواضيع، مسلطا الضوء على أسلوب سيبويه وطريقته في العرض في ضوء (عشرون درهما) كاشفاً عن نمط تأملي تحليلي، أفضى بكارتر إلى استخلاص مبادئ نحوية عامة، تعكس اتساعاً تناظرياً (تشابهياً) كما أسماه كارتر تجتمع فيه مجموعات نحوية مختلفة حول هذه المبادئ التي تتجسد في عبارة (عشرون درهما) ولقد كانت غاية كارتر من وراء هذا العمل البحثي هي دفع تهمة التقلب عن سيبويه في كتابه، وتأكيد حقيقة أن الكتاب عمل في غاية التماسك والثبات، فضلا عن سمات نظرية سيبويه النحوي التي على ما يبدو - كما يقول كارتر- أنه تم تجاهلها ممن تلاه من النحاة.

تمهيد

أولاً: جهود المستشرق كارتر في المنجز اللغوي العربي

ولد ميخائيل جورج كارتر عام ١٩٣٩ في مدينة فولكستون Folkestone في مقاطعة كنت Kent بإنجلترا، حصل على شهادة البكالوريوس من معهد الدراسات الاستشراقية بجامعة أكسفورد، وحصل من المعهد نفسه على شهادة الماجستير، ثم نال الدكتوراه فيه سنة ١٩٦٨ عن أطروحته (أسس التحليل النحوي عند سيبويه). حاضر في عدد من الجامعات العالمية المرموقة، تقاعد من العمل في جامعة سدني سنة ٢٠٠٦م، ولكن الجامعة تقديرا له منحته الانتساب الفخري لها إلى يومنا هذا، عمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات والمؤسسات البحثية في مصر وعدد من البلدان الغربية[*].

عرف عن كارتر اهتمامه بالتراث النحوي العربي ولا سيما كتاب سيبويه، إذ له دراسات متعددة عنه، منها دراسة سنة ٢٠٠٤م بعنوان (سيبويه)، ويعمل حالياً على مشروع ضخم عن الكتاب يهدف من خلاله إلى حوسبة مادة الكتاب الضخمة في عمل أطلق عليه رقمنة كتاب سيبويه The Digitalization the Kitab of Sibawayhi هذا إلى جانب أعمال كثيرة موضوعها النحو العربي ومؤسسه سيبويه ومن أهمها[1]:

١. عشرون درهماً في كتاب سيبويه.
٢. جذور النحو العربي.
٣. سيبويه واللسانيات الحديثة.
٤. الصرف والخلاف: مساهمة النحو العربي.
٥. استعمال أسماء العلم في كتاب سيبويه أداة للاختبار.

(❖) هذه المعلومات مقتبسة من بحث: ناصر فرحان الحُرِّيص، مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية التراثية. مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد التاسع عشر، شعبان ١٤٣٨-/مايو ٢٠١٧: ٣٧٨-٣٨٢.

(١) ينظر: المصدر نفسه: ٣٨٠-٣٨٢.

٦. متى ظهرت الكلمة العربية (نحو) للمرة الأولى بمعنى (القواعد).
٧. الأسس الأخلاقية للنحو العربي.
٨. اللغة والشريعة في كتاب الصاحبي لابن فارس.
٩. خليل آخر: وجيه ومعلم وحكيم.
١٠. نحو اللغة العاطفية في كتاب سيبويه.

تناظر العلة بين اللغة والإجراء

النون والظاء والراء: أصل صحيح يرجع إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء ومعاينته(١)، والنظر حس العين، والتناظر: التراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك وتناظره، والنظير: المثل في كل شيء، وفلان نظيرك أي مثلك، وسميت سور المفصل نظائر لاشتباه بعضها ببعض في الطول(٢).

هذا في اللغة، أما في الاصطلاح فمصطلح التناظر مأخوذ في هذا البحث من مصطلح استعمله المستشرق كارتر في مقالته في معرض كلامه عن عرض سيبويه لمجموعات لغوية مختلفة في صياغتها التركيبية متناظرة (متشابهة) في سمات نحوية، هذا التناظر أحدث تناظرا من نوع آخر وهو وجود عبارة لغوية تعد أنموذجا قياسيا يمكن تطبيقه على هذه المجموعات اللغوية، هذا العبارة هي (عشرون درهماً)، فالمقصود من التناظر في هذا البحث التساوي أو التكافؤ، وتحديداً التكافؤ في العلة النحوية التي أفضت بالمحصلة النهائية إلى وجود (اتساع تناظري). كما أسماه كارتر – بين هذه المجموعات اللغوية، هذا التناظر نشأ عن وجود ألفاظ منصوبة، وعلة النصب فيها لم تنشأ عن عامل تقليدي هو الفعل، وإنما ثمة عوامل ضعيفة لم ترق إلى قوة الفعل في العمل، فكان تأثيرها محدودا اقتصر على النصب، هذا الأخير كانت له علل مختلفة، وجدها سيبويه مجتمعة في عبارة (عشرون درهماً).

استعملت العلة لتفسير الظواهر النحوية، ولبيان منزلة العلة عند النحاة الأوائل ولا سيما الخليل وتلميذه سيبويه نورد كلاماً عن العلة للخليل ذكره الزجاج بقوله «وذكر بعض شيوخنا أن الخليل بن أحمد رحمه الله، سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو فقيل له: عن العرب أخذتَها أم اخترعتَها من نفسك؟ فقال: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفتْ مواقع كلامها، وقام في عقولها علة، وإن لم يُنقل عنها، وعللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت فهو الذي التمست... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها»(٣). على هذا النحو يبرز للقارئ كيف عالج الخليل العلة النحوي، فهي عنده وعند سيبويه ومعاصريه مستمدة من روح اللغة معتمدة على كثرة الشواهد من حيث الدليل والبرهان، وعلى الفطرة والحس من حيث طبيعتها، ولم تكن

(١) ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس. **مقاييس اللغة**: ٥/٤٤٤.

(٢) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**: ٥/٢١٥-٢١٩.

(٣) الزجاجي، أبو القاسم. **الإيضاح في علل النحو**: ٦٥. وينظر: بن حجر، محمد. **الاستدلال في كتاب سيبويه طبيعته وأنماطه**، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة سعد دحلب بالبليدة، كلية اللغات والآداب: ٢٥٧.

ذات طبيعة فلسفية[1]، فكان أسلوبهم في معالجة المسائل النحوية أقرب إلى الجزم والتقرير منه إلى الجدل والتأويل[2]، الذي نجده شائعا عند من تلا سيبويه من النحاة.

فإذا تحولنا إلى تناظر العلة النحوية، وجدنا مصطلحاً قريباً منه وهو علة الشبه، وأصل هذه العلة هو أن الناطقين على الفطرة من العرب منهم من يشابه وحدة لغوية بوحدة لغوية أخرى، وسيبويه كشيوخه ولا سيما الخليل يحاول دائما تفسير بعض ما يخرج من بابه بالتناظر بين الشيئين، وقد كرر سيبويه في غير موضع من الكتاب قاعدة عبرة بها عن ما سبق، إذ قال بعد أن بين أن قول العرب (هذا الضاربُ الرجل) هو وجه الكلام[3] «وقد قال قوم من العرب ترضى عربيتهم: هذا الضاربُ الرجلِ شبهوه بالحسنِ الوجهِ، وإن كان ليس مثله في المعنى ولا في أحواله، إلا أنه اسم، يجَرُ كما يُجَرُ، ويُنصب كما يُنصب... وقد يشبهون الشيء بالشيء، وليس مثله في جميع أحواله، وسترى ذلك في كلامهم كثيراً»[4]، ويكثر استعمال مصطلح النظير عند سيبويه في كتابه على نحو ما نجده من عبارات «فنظيره من المصادر»[5]، و «نظير ذلك من باب الفعل»[6]، وكذلك قوله «نظير ذلك من الكلام المنثور»[7]. من هنا يتبين أن عبارة (عشرون درهماً) تدخل ضمن هذا المفهوم، غير أنها تأخذ أبعادا مفهومية تتجاوز أحيانا التشابه إلى التناظر، أي العنصر المساوي والمكافئ لعنصر آخر، أو مجموع من العناصر، وقد لا يشبهه إطلاقا، فالعناصر المتناظرة أو النظائر كما يفهمها النحاة قد تكون بعيدة عن بعضها البعض من عدة أوجه، ويكتشف النحوي فيها ميزة تجمعها إجرائيا، وهذا هو المنهج العلمي في أحدث صوره، فهو بإيجاز البحث الدائم عن النظائر فيما يختلف من الأمور أشد الاختلاف، والسعي للكشف عن الجامع الذي يجمعها في مستوى من مستويات التجريد[8].

القياس على (عشرون درهما)

عنون كارتر مقالته بـ (عشرون درهماً في كتاب سيبويه) فكان لا بد من الوقوف عند هذه العبارة. ما ميزتها التي أهلتها لتأخذ بعدا قياسيا، تقاس عليه مسائل أخرى، والكلام عن ذلك يفضي إلى قضية بُني النحو العربي عليها، ألا وهي أن لكل معمول عامل يؤثر فيه، فالفعل عامل، وهناك أسماء تعمل عمله كاسم الفاعل والصفة المشبهة به. من هنا يقف النحاة عند عامل النصب في عبارة (عشرون درهما)، أي ما علة نصب (درهماً)، فاقتضى ذلك معرفة نوع (عشرون) بين نوع الكلم في العربية.

---

(١) ينظر: المبارك، مازن. **النحو العربي، العلة النحوية**: ٦٩.

(٢) ينظر: تكريتي، محمد وجيه. **العلة النحوية في شرح الكافية للرضي الأستراباذي** (ت: ٦٨٦هـ): (البحث من الانترنت).

(٣) ينظر: الحاج صالح، عبد الرحمن. **منطق العرب في علم اللسان**: ١٣٨٩-١٣٩.

(٤) ابن حجر، محمد. **الاستدلال في كتاب سيبويه طبيعته وأنماطه**، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة سعد وحلب بالبليدة، كلية اللغات والآداب: ٢٦٤.

(٥) سيبويه. الكتاب: ٣٧٨/١. وينظر: الحاج صالح، عبد الرحمن. **منطق العرب في علم اللسان**: ١٣٩.

(٦) المصدر نفسه: ١٧٧/١.

(٧) المصدر نفسه: ١٤٣/١.

(٨) ينظر: سيبويه. الكتاب: ١٨٢/١. وينظر: بن حجر، محمد. **الاستدلال في كتاب سيبويه**: ٢٦٤٣.

تصنف (عشرون) ضمن أسماء العدد (تحديدا ألفاظ العقود) وهي من الأسماء الجامدة، تعرب بحسب موقعها من الجملة، فترفع بالواو، وتنصب وتجر بالياء، ملحقة بجمع المذكر السالم[1].

وعلة النصب فيها تعود إلى أن (عشرين درهماً) و(ثلاثين رجلاً) بمنزلة (ضاربين عبد الله) وليس بفعل ولا فاعل، ويفسر سيبويه علة النصب بما يأتي[2]:

١. يجعل العلاقة بين ألفاظ العقود ومميزها المنصوب في أصلها علاقة الأسماء المتضايفة، وذلك حين يقول: وكما منعت النون في عشرين أن يكون ما بعدها جراً[3]. أي إن النون في (عشرون) عنصر فصل منع الإضافة، فألزم النصب في (درهماً).

٢. الاسم المنصوب صورة محولة عن الجر، وإنما كان ذلك تخفيفاً فقولهم (عشرون درهماً) ويشير سيبويه في معرض كلامه عن حذف الألف واللام تخفيفاً في عدد من التراكيب إلى أن مثل ذلك في ترك الألف واللام وبناء الجميع قولهم (عشرون درهماً) وإنما أرادوا أي العرب الفصحاء (عشرين من الدراهم)، فاختصروا واستخفوا، ولم يكن دخول الألف واللام يغير العشرين عن نكرته، فاستخفوا بترك ما لم يُحتج إليه[4].

٣. يجعل النصب بـ (عشرين) تشبيهاً بـ (ضاربين)، وفيه يقول سيبويه (إنما هو بمنزلة الفعل، كما أن (عشرين درهماً) و(ثلاثين رجلاً) بمنزلة (ضاربين عبد الله)[5]، فأوجه الشبه بين (ضاربين) و(عشرين) هو أن كلاً منهما تقتضي منصوبا، وتشابها في وجود النون الدالة على التمام، فوجود النون يمنع الإضافة، إذاً أوجه الشبه تتلخص في الاسمية، الطلب المعنوي، وجود ما يحصل به التمام[6].

المبحث الأول

تناظر العلة النحوية عند سيبويه كما رآه كارتر

أطلق كارتر تسمية الاتساع التناظري (تشابهي) على مجموعات لغوية مختلفة تجمعها علة نحوية تحدث تناظراً بينها في سمات معينة، ومن هنا جاءت فكرة التناظر التي جعل منها كارتر وسيلة للذب عن سيبويه، إذ شرع في مقالته ببيان أن سيبويه انتقد لغموضه وتقلبه موضحا أن مسألة الغموض يمكن التسليم بها، لأنها تعود في المقام الأول إلى أسلوب سيبويه وطريقته في العرض والتحليل. أمّا مسألة التقلب فيشير كارتر إلى أن الهجوم على فكر سيبويه النحوي ينبغي أن يدحض[7].

(١) ينظر: فاطمة حسن شحاتة، **عشرون رجلاً في كتاب سيبويه**، بحث من الإنترنت موقع جامعة الملك عبد العزيز.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ١/ ٢٠٣.

(٤) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ١/ ٢٠٣.

(٥) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ١/ ٢٠٣.

(٦) ينظر: فاطمة حسن شحادة، **عشرون رجلاً في كتاب سيبويه**.

(٧) ينظر: م. ج. كارتر، **ع شرون درهما في كتاب سيبويه**، ترجمة عبد اللطيف الجميلي، حاتم ال ضامن، مجلة المورد، العدد الاول، مج ١٦، ١٩٨٧: ١٢٠.

بهذه القضية صدَّر المستشرق كارتر مقالته لتكون الأخيرة عملا لغويا ودليلاً علمياً يدفع به عن سيبويه هذه التهمة (التقلب)، متخذا من عبارة (عشرون درهماً) وطريقة سيبويه في توظيفها في الاستدلال النحوي وسيلة من وسائل دفع هذا الانتقاد.

انطلق كارتر في مناقشة هذه العبارة من حيث بدأت عند سيبويه، إذ كرس الأخير خمسة فصول من الكتاب(*) للمشاكل الناجمة عن الخلط بين تركيبين، التركيب الأول، ويقع ضمن نطاق الإضافة غير الحقيقية، مثل ذلك (حسنُ الوجهِ)، أما التركيب الثاني فيتألف من اسم الفاعل غير المعرف المتبوع بمفعوله المباشر (ضاربٌ زيداً)، وفي هذا المقام يصرح كارتر أنه لا يوجد مصطلح محدد عند سيبويه لهذا التركيب، لذلك آثر كارتر تسميته تركيب تنوين النصب[1]. وسبب التسمية وجود التنوين في اللفظين.

ويستنتج كارتر من هذه المتابعة لمناقشات سيبويه وجود اتساع تناظري (تشابهي) يمتد في اتجاهين، الأول: يتمثل في أن اسم الفاعل لا يعمل عمل الفعل فحسب في قولنا (هو ضاربٌ زيداً)، بل يعمل كاسم في (هو ضاربُ زيدٍ) أي مضاف إلى مفعوله، والذي وجده كارتر أنه لا إشكال في هذا الاتجاه، لكن ما يثير اهتمام سيبويه بحسب كارتر الاتجاه الآخر، ومداره أيضا الإضافة غير الحقيقية، لكن هذه المرة شاهده الصفة المشبهة باسم الفاعل، إذ عند إبدال (حسنُ الوجهِ) بتركيب (الحسنُ وجهاً) يبدو للعيان أن الصفة المشبهة اكتسبت وظيفة اسم الفاعل الذي يعمل عمل فعله[2]، فالصفة المشبه في المثال الثاني عملت عمل اسم الفاعل بنصب (وجهاً) مفعولاً لها.

إن هذا العرض لأحوال اسم الفاعل بين العمل والإضافة، والصفة المشبه باسم الفاعل وأصولها في العلم، كانت تمهيدا لعرض سلسلة من التراكيب المتناظرة مع اسم الفاعل والصفة المشبهة، وقد رتبها كارتر على النحو الآتي، وسنعرضها حرصا على إيصال الفكرة متكاملة للقارئ.

١-	يضربُ زيداً	٧٠/٨٢
	حسنٌ وجهَهُ	٨٢/١٠٠
٢-	ضاربٌ زيداً	٧٠/٨٢
	عشرون درهماً	٨٥/١٠٤
٣-	ضاربُ زيدٍ	٧٢/٨٦
	حسنُ الوجهِ	٨٢/١٠٠
٤-	الضاربُ زيداً	٧٧/٩٣
	الحسنُ وجهاً	٨٣/١٠٣
٥-	الضاربُ الرجلَ	٧٧/٩٣
	الحسنُ الوجهَ	٨٣/١٠٣

(*) الفصول ٣٧-٤١ (طبعة بولاق): ١/٨٢-١٠٨.

(١) ينظر: م.ج. كارتر، **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٠.

(٢) ينظر: م.ج. كارتر، **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٠.

٦-	الضاربُ الرجلِ	٧٧/٩٣
	الحسنُ الوجهِ	٨٣/١٠٣
٧-	الضاربون الرجلَ	٨٧/٩٤
	الطيبونَ الأخيارَ	
٨-	الضاربون زيدٍ	٧٨/٩٤
	الطيبو أخبارٍ	٨٤/١٠٤

لا بد من التنويه في هذا المقام أن الأمثلة اقتبسها كارتر من كتاب سيبويه ورتبها بحسب ورودها، قاصدا من وراء ذلك إلى التدليل على مسألة على صلة بالصفة المشبهة، إذ يبرز هذا الجدول وجود تناظر (تشابه) تركيبي بين تراكيب تباينت صياغتها ودخل اسم الفاعل في بنائها، يقابلها ويناظرها تراكيب دخلت الصفة المشبهة في بنائها، ويستوقف كارتر الرقم (٢) الذي ناظر فيه تركيب (ضاربٌ زيداً) تركيب (عشرون درهماً)، إذ لم يتمكن سيبويه - كما يقول كارتر - من تحقيق التطابق المطلق من وجود (حسنٌ وجهاً) متناظرة مع (ضاربٌ زيداً)، لأن عبارة (حسنٌ وجهاً) لم تقل بها العرب، من هنا يطلق عليها كارتر عبارة افتراضية، وعلى سيبويه أن يثبت في الوقت ذاته أن (عشرون درهماً) متطابقة شكلاً مع (ضاربٌ زيداً)، أي تحل محل العبارة الافتراضية (حسنٌ وجهاً).

إن عرض هذه المسائل وبهذا التفصيل قد ينتهي بنا بعيداً عن غايتنا من هذا البحث، بيد أننا عمدنا إلى هذا البيان والتفصيل لإبراز جهد كارتر وتأنيه في تتبع مسارات هذه المسائل بدقة وتجرد، تدفعه في ذلك غاية قلَّ من المستشرقين من حرص عليها أو التزم بها، وهي الكشف عن جهد سيبويه، وإبراز تفرده، فضلاً عن الكشف عن أسس نظرية سيبويه ومبادئها النحوية، التي نفتقدها عند ممن تلاه من النحاة.

من هنا نجد كارتر ومن خلال مناقشاته السابقة لطريقة سيبويه في معالجة المسائل النحوية، يستنتج مجموعة من المبادئ التي تَمَيز بها فكر سيبويه النحوي، متخذاً من قراءة لعبارة (عشرون درهما) أنموذجا على ذلك، وتمثلت بما يأتي:

المبدأ الأول

يتمحور هذا المبدأ حول العامل وأثره بما بعده، إذ يشير إلى أن هناك ألفاظاً لها القوة للتأثير على ألفاظ أخرى، وفي السياق ذاته يؤكد كارتر أن هذا المبدأ ركن أساسي في نحو سيبويه كله، إذ يَنصّب اهتمام الاخير على تحليل تأثير (عمل) كلمة ما (العامل) على أخرى (المعمول فيه).

وهنا يبرز عمل كارتر في ترتيب قوة أثر الكلمات - عملها - فيما بعدها، وذلك على النحو الآتي[1]:

فاسم الفاعل يعمل عمل الفعل في تأثيره النحوي

يضرب زيداً

ضاربٌ زيداً

(١) ينظر: م.ج. كارتر، **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢١.

تليه في ذلك الصفة المشبهة، إذ تناظر اسم الفاعل في العمل مثال ذلك الحسنُ وجهاً.

غير أن أثرها النحوي محدد[1]، ولأنها فرع في العمل من اسم الفاعل، قصُرت عنه فلم يَجُز تقديم معمولها عليها، كما جاز في اسم الفاعل، فضلاً عن أنها لا تعمل إلا في السببي، ولا تعمل في الأجنبي، فلا تقول: زيد حسن عمراً، أما اسم الفاعل فيعمل في السببي والأجنبي نحو (زيدٌ ضاربٌ غلامه) و (وضاربٌ عمراً)، لذا لا وجود لعبارة (حسنٌ وجهاً) لأن العبارة تشير إلى أن الصفة المشبهة عملت في أجنبي.[2]

ثم يلي ذلك أصناف من الألفاظ تؤثر أو تعمل فيما بعدها غير أنها تفتقر إلى قوة الصفة المشبهة، أي أضعف منها في العمل من ذلك الأعداد من ١١ إلى ٩٩. ولا بد من تقريب هذه الفكرة للقارئ على سبيل المثال (لك عشرون درهماً)، إذ إن (عشرون) عملت في درهما فنصبته، غير أن عملها يقف عند هذا التركيب ولا يتعداه، والعلة في ذلك ترجع إلى سببين كما يقول كارتر اعتمادا على تحليل سيبويه طبعا.

الأول: لأن هذه الأسماء (عشرون) نكرة، فهي تؤثر أو تعمل في النكرة دون المعرفة، أي لا تعمل عشرون ومثيلاتها في المعارف.

الثاني: لا يمكن تقديم معمولها عليها أي تقديم (درهماً) على عشرين لقوة عملها المحدودة.

ويناظر (عشرون درهماً) نوع من الأفعال هو عرضه للقيدين السابقين نفسيهما (امتلأت ماءً)، (تفقأت شحماً)، يشير سيبويه إلى هذه الأفعال بقوله «وقد جاء من الفعل ما قد أُنفذ إلى مفعول ولم يقوَ قوة غيره - من الأفعال- مما قد تعدى إلى مفعول، وذلك قولك: امتلأت ماءً، وتفقأت شحماً، لا تقول: امتلأتهُ، ولا تفقأته، ولا يعمل في غيره من المعارف، ولا يقدم المعمول فيه فتقول: ماءً امتلأت»[3].

المبدأ الثاني

في هذا المبدأ يبرز جانب آخر من جوانب مناقشة كارتر لآراء سيبويه ومعالجاته للمسائل التي تتطابق مع عبارة (عشرون درهماً) وهو التنوين، وذلك حين يقول: التنوين يعترض التأثير النحوي. هذا المبدأ يمثل شاهداً لسيبويه في مواضع كثيرة، تظهر في الجدول متمثلة في الفقرات (٢-٧) بالمقابلة مع الفقرتين (٣-٦).

الفقرة (٢) ضاربٌ زيدا ضاربُ زيدٍ الفقرة (٣)

الفقرة (٧) الضاربون الرجلَ الضاربُ الرجلِ الفقرة (٦)

الضاربون زيدٍ الفقرة (٨)

ومما هو معروف أن التنوين يمنع الإضافة وكذلك نون التثنية والجمع، فضلاً عن الفصل بين الألفاظ يحدث النصب في اللفظ الثاني نحو- علما أن هذه الأمثلة من الكتاب- (هو أحسنُ منك وجهاً، هو خيرٌ منك أباً) فالجار والمجرور

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١٢١.

(٢) ينظر: ابن عقيل الهمداني، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد: ١٤٣/٣.

(٣) سيبويه، **الكتاب**: ٢٠٤/١-٢٠٥.

(منك) في الجملتين منع الإضافة كما منع التنوين ونون التثنية والجمع الإضافة، ومن ثَمَّ أحدث النصب في (وجهاً) و(أباً) لتمام الاسم قبل اللفظ المنصوب.

من هنا – والاستنتاج لكارتر – نلحظ أن الكلمات التي تنتهي بالتنوين ويدخل ضمن التنوين النون عند كارتر – مثل (عشرون) لا يمكن مطلقا أن تضاف إلى كلمة مجاورة محدثة الجر، وعليه يستنتج كارتر من مناقشة سيبويه نتيجتين مهمتين[1]:

الأولى: يعد التنوين علاقة حدود شكلية للوحدة الصرفية الكاملة (الكلمة) أو لسلسلة متعاقبة من الوحدات الصرفية.

الثانية: إن العناصر المؤشرة بهذه الطريقة على أنها كاملة تستطيع أن تؤثر في عناصر أخرى في الكلام، بحيث إن الأخير يتخذ حالة النصب. وهاتان الفكرتان كلتاهما موضحتان في عبارة (عشرون درهماً). ومن خلال هذا الاستقصاء ينوه كارتر إلى رؤية سيبويه للفظ المنصوب، حيث يؤكد أن هناك سوء فهم واسع الانتشار، وهو أن كل شاهد على النصب لا بد من أن يعْزى إلى فعل ما، إما واضحا أو يكون مفهوماً ضمناً، في حين إن غاية سيبويه هي البرهنة على أن هناك تناظراً بين العبارات المختلفة في علة النصب، فعلى سبيل المثال لا تُتبع (إنَّ) بحالة النصب لأنها تحتوي على فكرة فعلية، فهي تنصب ما بعدها لأنها بمنزلة الفعل أي تمتلك قوة الفعل في إحداث النصب، فثَمة بضعة أصناف من الكلمات تمتلك القوة لإحداث حالة النصب في الأسماء التي تعمل عليها، وأن هذه القوة هي نفس تلك التي للفعل ولكن ليست بنفس سعتها[2].

المبدأ الثالث

وهذا استنتاج آخر يثبته كارتر في محاولته الدؤوبة لتأكيد نظامية فكر سيبويه، وذلك حين يتكلم عن وظيفة التنوين التي تتداخل في هذا المبدأ مع علم الدلالة، إذ يقول إن ثمة ارتباط (سبب) معنوي بين اللفظ الذي يحمل التنوين واللفظ المنصوب وهو درهما. فعبارة (عشرون درهماً) يكون الرابط فيها (النون) رابطا معنوياً[3]، ومن ثم يفضي هذا المبدأ إلى مبدأ عام أو قاعدة عامة للنحو العربي، تتمثل في أنه بين العناصر المتطابقة مع بعضها (أي الاسم، الصفة[❖]، الفعل، المسند[❖❖]) يكون هناك اتفاق أو انسجام بعلاقة الإسناد، بينما العناصر غير المتطابقة تستطيع أن تتحد في تركيب تنوين النصب[4]، إذ لا تطابق ولا انسجام بين عشرين ودرهم، فالدرهم ليس العشرين، والذي جعل هذين العنصرين متحدين هو النون في (عشرين)، والتنوين في (درهماً)، وحذف النون من عشرين يدخلها في باب الإضافة، غير أن جملة (عشرو درهمٍ) غير صحيحة، إذ لا يجوز إضافة (عشرون) إلا إلى مالكها، فجائز قولها (عشرو زيدٍ)[5].

ويشير كارتر إلى أن هذا المبدأ استعمله سيبويه للتميز بين الأقوال الصحيحة مثل (ما زيدٌ كريما ولا عاقلا أبوه) وبين الأقوال غير الصحيحة نتيجة عدم التطابق نحو (ما زيدٌ ذاهباً ولا عاقلاً أبوه). فضلاً عن كون هذا المبدأ عاملا

---

(١) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٢.

(٢) ينظر كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٢.

(٣) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٢.

(❖) يقصد الصفة: الخبر.

(❖❖) يقصد بالمسند: الفعل.

(٤) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٢.

(٥) ينظر: الأسترابادي، رضي الدين، **شرح الرضي على الكافية**: ١٥٤/٢.

للتمييز بين الإضافة الحقيقية والإضافة غير الحقيقية، وإلى ذلك أشار كارتر ففي الإضافة الحقيقية يكون أحد اللفظين إما مشمولا للآخر أو مطابقا له نحو (غلام زيدٍ). في حين أن يكون اللفظين غير متطابقين في المعنى مع بعضهما، غير أنهما مرتبطان لسبب[١] نحو (ضاربُ زيدٍ).

المبدأ الرابع

هذه نتيجة أخرى تمثل مبدأ لنحو سيبويه كما يقول كارتر، وذلك حين يقول: في الإضافة غير الحقيقية يبطل التعريف، وذلك متأت من أن هذه الإضافة لا تفيد تعريفا ولا تخصيصاً، وإنما ربط لفظ بلفظ آخر نحو (ضاربُ زيدٍ)، ويكون هذا الربط على نية الانفصال نحو (ضاربٌ زيداً)، واللفظ الأول في تركيب الإضافة لا يكتسب التعريف إلا إذا اقترن بأداة التعريف، من هنا حين نقول (الضارب زيداً) و(ضاربٌ زيداً) اللفظ الاول لا يعرف بموقعه، وفي الصفة المشبهة ليست ثمة (حسنٌ وجهاً) غير معرفة مماثلة للمعرفة (الحسنُ وجهاً) فالألف واللام في (الحسن) حلت محل التنوين ولو كان منوناً كان مثل (حسنٌ وجهاً) لا غير[٢]، من هنا ثمة تراكيب مثل (عشرون درهماً) و(خير [منك] أباً) وهي عناصر غير معرفة تحل محل (حسنُ وجهاً)، ولا يبطل التعريف اللفظ الأول في الإضافة غير الحقيقية، وإنما قد يصدف ذلك أحيانا على اللفظ الثاني نحو: أول رجلٍ، أول الرجالِ، كلُ رجلٍ، كلُ الرجالِ، وقياس هذه العبارة على (عشرون درهماً) يتمثل عند سيبويه في أن (أول رجلٍ) اجتمع فيه لزوم النكرة وأن يأتي مفرداً، والمراد الجمع، وذلك أن المتكلم أراد أن يقول: أول الرجال، فحذف (الجمع) استخفافا واختصارا، كما قالوا أي العرب: كل رجلٍ يريدون كل الرجال. فكما استخفوا بحذف الألف واللام استخفوا بترك الجمع واستغنوا عن الألف واللام. ومثل ذلك قولهم: عشرون درهماً إنما أرادوا عشرين من الدراهم فاختصروا واستخفوا، ولم يكن دخول الألف واللام يغير العشرين عن نكرته.[٣]

المبدأ الخامس

في الإضافة غير الحقيقية يبطل العدد، هذا الاستنتاج استنبطه كارتر من مناقشة سيبويه لعبارات يكون فيها المضاف إليه مفردا تارة، وجمعا تارة أخرى من دون أن يقدم أو يؤخر[٤]، على نحو ما نجده في (أفره[*] عبدٍ)، والعرب تريد (أفره العبيد) فلزم الاضافة، لأن الفاره هو العبد[٥] ولم يلزم التنوين، أي إن المضاف اليه سواء أكان مفرداً (عبد) أو جمعا (العبيد) لا يؤثر في الإضافة، لذلك لم يلزم التنوين، كما أن (عشرين) (وخيراً منك) لم يلزم فيهما إلا التنوين[٦] ولم يدخلوا الالف واللام.

---

(١) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٢.

(٢) ينظر: السيرافي, أبو سعيد. **شرح كتاب سيبويه**: ٢/ ٦٠

(٣) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٢٠٣/١.

(٤) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٣.

(❖) في المقالة أفرح، وأفراح، وفي الكتاب أفره، ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٢٠٤/١.

(٥) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٢٠٤/١.

(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٤/١.

المبحث الثاني

المسائل المقيسة على (عشرون درهماً)

بعد هذه المناقشة المتأنية المعمقة لفكر سيبويه النحوي يشرع كارتر في عرض المسائل المتناظرة مع عبارة (عشرون درهماً)، مؤكدا مع كل مبدأ على نظامية سيبويه في أكثر من مرة، شاهده على ذلك تلك العبارة الشهيرة التي بدورها كانت «مثلا موضحا قياسيا لمختلف السمات النحوي التي تجسدها»[١]. وسنعمد إلى تقسيم المسائل النحوية بحسب أوجه التناظر والتشابه التي تجتمع بها مع عبارة (عشرون درهماً).

أولا: مبدأ عدم التطابق

مبدأ عدم التطابق وآثرنا البدء به؛ لأن أغلب المسائل تناظر عبارة (عشرون درهما) وفقاً لهذا المبدأ.

١- المفعول له

يشير سيبويه إلى المفعول له نصب لأنه موقوع له، ولأنه تفسير لما قبله لم كان؟ وليس بصفة لما قبله ولا منه، وانتصب كما انتصب الدرهم في قولك: عشرون درهماً[٢]، فالمسألة هي عدم التطابق الذي يفضي إلى عدم الانسجام[٣].

٢- الظرف

وفي السياق نفسه يبرز تشابه الظرف مع (عشرون درهماً) في تفسير حالة النصب، وهي تعود - كما يقول كارتر - إلى حقيقة أن الظروف ليست متطابقة مع ما يسبقها، منفصلة عنه، فالكلام السابق يكتسب منزلة الكلمة ذات التنوين، والتي تؤثر في ما بعدها تماما، كما تؤثر (عشرون) في (درهماً)[٤]. ويلحظ في هذه المسألة أن تمام المعنى كان أيضا عاملا مؤثرا في نصب الظرف. وتتمثل حالة النصب في (فرسخاً) في جملة (داري خلفَ دارك فرسخاً) فالجملة كاملة على الرغم من أنها مبهمة قبل إضافة (فرسخاً)[٥]، فنصب الأخير كما نصب (الدرهم) بـ (عشرون)، وكأن هنا الكلام (داري خلف دارك) منون يعمل فيما ليس من اسمه ولا هو هو[٦] كما أن عشرين عمل في الدرهم، وليس الدرهم هو العشرين، ولا هو مناسم العشرين، لأن العشرين ليست مضافة، وما هو من اسمه فهو مضاف إليه[٧].

---

(١) كارتر، م.ج. **عشرون درهماً في كتاب سيبويه**: ١٢٣.

(٢) ينظر: **الكتاب**: ٣٦٧/١.

(٣) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهماً في كتاب سيبويه**: ١٢٤.

(٤) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهماً في كتاب سيبويه**: ١٢٤؛ وينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٤٠٤/١-٤٠٦.

(٥) ينظر: كارتر، م.ج. كارتر. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٤.

(٦) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٤١٧/١.

(٧) السيرافي, أبو سعيد. **شرح كتاب سيبويه**: ٢/ ٣٠٦.

٣- الحال

في هذه المسألة ظهر التطابق بين الحال وعبارة (عشرون درهماً) من عنوان الباب في الكتاب «هذا باب ما ينتصب لأنه ليس من اسم ما قبله ولا هو هو»[١]، نحو: هو جاري بيتَ بيتَ. والنصب وقع، لأن هذا الكلام قد عمل فيها كما عمل الرجلُ في العلم حين قلت: أنت الرجلُ علماً. فالعلم منتصب، وعمل فيه ما قبله كما عمل عشرون في الدرهم، حين قلت (عشرون درهماً)؛ لأن الدرهم ليس من اسم العشرين ولا هو هي[٢].

٥- إنّ وأخواتها

يعلق كارتر على مناقشة سيبويه لهذه المسألة بقوله «بشيء أقل من مصداقيته المعتادة يطبق سيبويه (عشرون درهماً) على وقوع حالة النصب بعد الأدوات (إنّ، أنّ، لكنّ، ليت، لعل). وفي الكتاب تبرز بؤرة القياس في أن هذه الاحرف هي من الفعل بمنزلة عشرين من الأسماء من الأسماء التي بمنزلة الفعل، لا تصرف تصرف الفعل كما أن عشرين لا تصرف الأسماء التي أخذت من الفعل وكانت بمنزلته، ولكن يقال بمنزلة الأسماء التي أخذت من الأفعال أي اسم الفاعل ، وشبّهت بها في هذا الموضع، فنصبت درهماً، لأنه ليس من نعتها، ولا هي مضافة إليه، ولم يُحمل الدرهم على ما حمل العشرون عليه، ولكن بيّن وفسر العدد، فعملت -عشرون- فيه كما عمل الضارب في زيد في (هذا ضاربٌ زيداً)، لأن زيداً ليس من صفة الضارب، ولا محمولاً على ما حُمل عليه الضارب، وكذلك الأحرف المشبهة منزلتها من الأفعال[٣]. أنها تعمل عملها رفعاً ونصباً لا غير. على هذا النحو يبرز تناظر العلة النحوية بين التراكيب، ليكشف بدوره عن نظامية فكر سيبويه الذي لم يقعد القواعد ليكتفي بذلك، وإنما جعل من المسائل النحوية مجموعات يصنفها تارة بحسب قوتها في العمل، أو بحسب علتها في العمل.

٦- كم الاستفهامية

يشير كارتر من خلال متابعته لتطبيقات (عشرون درهماً) في الكتاب إلى أن (كم) تناظر (عشرون) تناظرا مزدوجا، فهي -كم- بمنزلة اسم يتصرف في الكلام منون، تعمل فيما بعدها، لأنها ليست من صفة ما بعدها، وكذلك الاسم (عشرون) ليست صفة لما بعدها، فإذا قيل: كم لك درهماً؟ أو كم درهماً لك، قلت: عشرون درهماً، فعلمت كم في الدرهم عمل عشرين في الدرهم[٤].

٧- التمييز

يظهر التطابق في هذا الموضع في جانبين، ويؤكد كارتر ذلك بناءً على مناقشة سيبويه حين يقول: تعابير الدرجة الكمية نحو (لي مثله عبداً) تشبه (عشرون درهماً) في وجهين، الأول يفسر الاسم المنصوب (عبداً، درهماً) بصيغة مخففة للعبارة

---

(١) المصدر نفسه: ١١٨/٢.

(٢) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ١١٨/٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٣١/٢.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٧/٢.

التبعيضية (من العبيد، من الدراهم). الثاني: المنصوب في (عبداً) و (درهماً) ليس من صفة الكلام السابق ولا جزءاً منه. أي العبد ليس من صفة (لي مثله) ولا جزءاً منه كما أن الدرهم ليس من صفة عشرين ولا جزءاً منه.

٨- الاستثناء

ويظهر التطابق تحديدا في الاستثناء المنقطع نحو (ما فيها أحد إلا حماراً) وهو لغة أهل الحجاز، وجه المطابقة مع (عشرون درهماً) يتمثل في تأثير الكلام السابق فيه[١]، فضلاً عن كراهة جعل الحمار بدلاً من أحد، فيصير كأنه من نوعه، لذلك حمل على معنى لكنّ، وعمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم[٢].

ثانيا: مبدأ أثر كلام في كلام آخر وتمام الاسم

يعد هذه المبدأ مبدأً أساسيا في نحو سيبويه وإلى ذلك يشير كارتر في معرض تأكيده على نظرية سيبويه النحوية، ويستمد هذا المبدأ أسسه من نظرية العامل، أي من تأثير (عمل) كلمة ما (عامل) في كلمة أخرى (معمول). وهذا العمل له مسببات من ضمنها -كما يقول سيبويه- الاستغناء، أي تمام المعنى، ومن أمثلة ذلك عبارة (عشرون درهماً)، إذ إن علة نصب الدرهم هو عمل العشرين فيه، مع أن عملها ضعيف، وعمل العشرين متأتٍ من تمامها واستغنائها، وإنما يتم الاستغناء أي تمام الاسم بأربعة: نون الجمع كـ (عشرين)، التنوين كما في (رطل زيتاً) و(خمسة عشر رجلاً) و(كم رجلاً عند؟) والتنوين في الأخيرين مقدّر، ونون التثنية نحو (منوان سمناً)، كما يتم الاستغناء بالإضافة كما في (على التمرة مثلها زبداً)[٣]، وتمام الاسم تعذر إضافته، والتنوين ونونا التثنية والجمع والإضافة موانع لإضافة الاسم، لأنهنّ فاصلات للاسم عما بعده مؤذنات بانتهائه، فإذا تم الاسم بهذه الاشياء شابه الفعل إذا تم بالفاعل، وصار به كلاما تاما فيناظر التمييز المفعول به لمجيئه بعد تمام الكلام، من هنا يعمل الاسم التام فيما بعده لمشابهته الفعل التام بفاعله، فالأشياء التي تم بها الاسم تقوم مقام الفاعل الذي تم به الفعل[٤].

لقد تابع كارتر تطبيق هذا المبدأ في الكتاب، إذ إن عشرون - كما يقول كارتر - رمز للكلام المكتفي ذاتيا المستغني المُعَلَّم بالتنوين، أي نون الجمع، ودرهماً رمز للعنصر الدخيل. أي الفضلة[٥]، ومن المواضع التي ينطبق عليها هذا المبدأ ما يأتي:

١- الظرف

لقد وجد كارتر أن سيبويه يحيل علة النصب في الظروف تفسر بتأثير (عمل) الجزء السابق من الكلام [٦]، وهذا ما أكده سيبويه حين تكلم عن عامل النصب بقوله: «وهو كلام قد عمل بعضه في بعض واستغنى»[٧]، وفي موضع

(١) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٦.
(٢) ينظر: سيبويه. **الكتاب**: ٣١٩/٢.
(٣) ينظر: شحادة، فاطمة حسن، **عشرون رجلا في كتاب سيبويه** (بحث من الانترنت).
(٤) ينظر: المصدر نفسه.
(٥) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ٢١٤.
(٦) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٤.
(٧) سيبويه، **الكتاب**: ٤١٧/١.

آخر يشير إلى علة نصب الظرف بقوله: «لأنه موقوع فيه، وعمل فيه ما قبله، كما أن العلم قد عمل فيه ما قبله في قولك (أنت الرجل علماً)، وكما عمل في الدرهم عشرون إذ قلت (عشرون درهماً)»[1].

٢- الاستثناء

يأتي المستثنى بعد إلا منصوبا واجب النصب وقياسه عند سيبويه، كما يقول كارتر، لأنه مستثنى مما يكون الاسم السابق مشمولا، ويؤثر الجزء السابق من الكلام فيه بالطريقة نفسها التي تؤثر فيها (عشرون) في الدرهم[2].

٣- الحال

يقتفي كارتر أثر سيبويه في طريقة مناقشته للمسائل النحوية، وفي هذا الموضع يعلل نصب الحال في جملة (فيها زيدٌ قائماً)، إذ إن نصب (قائماً) جاء علة الكلام المكتمل مسبقا (فيها زيدٌ) ويعلل سيبويه النصب بقوله، وذلك أنك إذا قلت: فيها زيدٌ فكأنك قلت (استقر فيها زيدٌ)، وإن لم تذكر فعلاً ونصب بالذي هو فيه، أي من تمام، مثل نصب الدرهم بالعشرين[3]، ويعلق كارتر على تعليل سيبويه لهذه المسألة بأن تقدير الفعل (استقر) لم يتم من أجل إيجاد مؤثر فعلي لحالة النصب (قائماً) بل كان مجرد وسيلة لضمان أن (فيها) في (فيها زيدٌ) يعرب كمسند كامل وليس كظرف لـ (قائم)، فوجود الفعل هنا ليس ضرورياً لجعل (قائما) في حالة النصب، لأن علاقتها ببقية الجملة كافية لوقوع النصب، أي جاء النصب بعد تمام الاسم[4].

وفي موضع آخر يتم قياس نصب الحال على نصب الدرهم في (عشرون درهماً)، انطلاقا من فكرة الفصل كما يقول كارتر، فالحال مفصولة عن فعلها بالفاعل، بالطريقة ذاتها التي تفصل بها النون من أن يكون ما بعدها مجرورا في (عشرون درهماً)، فعمل الفعل فيما يكون حالا في (ذهب زيدٌ راكباً)، كعمل الجار والمجرور (مثله) في (لي مثله رجلاً)، أي إنه فصل فحدث النصب[5]. وهذا تصريح غير مباشر على تمام الاسم، ومن ثم وقع النصب.

ثالثاً: استخفاف الكلام

وردت هذه المسألة عند سيبويه -كما يقول كارتر- كجزء من مناقشة أوسع للمواضيع التي يوجد فيها حال بعد لفظ سابق غير معرف، إذ يحاول سيبويه أن يبرهن أن (فارس) في جملة (هذا أول فارسٍ مقبلاً) غير معرف كما أن الدرهم غير معرف في (عشرون درهماً)، وإنما أرادوا كما يقول سيبويه: أول من الفرسان، فحذفوا الكلام – أي

---

(١) المصدر نفسه: ١/٤٠٤.

(٢) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٦؛ وينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٢/٣١٠.

(٣) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٢/٨٧.

(٤) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرون درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٥.

(٥) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ١/٤٤.

الجمع استخفافا، (فاول فارسٍ) غير معرف بالطريقة نفسها التي تكون فيها درهماً في (عشرون درهما)، لأن كليهما تعبيران تبعيضيان، أي (من الفرسان) و(من الدراهم)[1].

رابعاً: المشابه في المنزلة

تدخل هذه المسألة ضمن تأثير كلام في كلام آخر لمشابهة من دون تأويل أو تقدير، إذ يشير كارتر إلى أنه لا يمكن أن تربط باتساق جملتين بـ (إنّ) واحدة نحو: إن فيها زيداً وعمروٌ أدخلته، لأن (إن) ليست فعلا[2]، يقول سيبويه: وإنما تشبه الفعل، ألا ترى أنه لا يُضمر فيه فاعل، ولا يُؤخر فيه الاسم، وإنما هو بمنزلة الفعل، كما أن عشرين درهما وثلاثين رجلا بمنزلة ضاربين عبد الله، وليس بفعل ولا فاعل[3].

خاتمة

- لقد برز من خلال هذه المقالة المنجز اللغوي في أبهى صوره، ولا سيما أن مؤلفها مايكل جورج كارتر اشتهر من بين المستشرقين الذين دافعوا عن أصالة النحو العربي، وما هذه المقالة إلا واحدة ضمن سلسلة من المؤلفات انصب الجهد فيها على قراءة تراث سيبويه قراءة تأملية شمولية، من هنا كان كارتر مدركا أكثر من غيره من المستشرقين عمق فكر سيبويه النحوي وأصالته، وفرادة معالجاته وتحليلاته التي تنبع من روح اللغة، وذلك برصد الظاهرة اللغوية ضمن محيطها التداولي بالاستقراء المستمر، ومن ثم التصنيف عن طريق ما بينها من تناظر، وبحمل بعضها على بعض كلما تبين هذا التناظر، وهذا ما نجده ماثلا في عبارة (عشرون درهماً) ونظائرها.
- إن رؤية سيبويه هذه دفعت المستشرق كارتر إلى أن يرد على من اتهم سيبويه بالتقلب، فقصد إلى اثبات أن الكتاب عمل غاية في التماسك، وكانت متابعات كارتر لمناقشات سيبويه لعبارة (عشرون درهماً) ونظائرها دليلا على ذلك، فضلا عن أن هذه العبارة تحيل إلى قضية أكبر هي إن هذا المستشرق كشف عن سمات نظرية سيبويه النحوية التي يبدو - كما يقول كارتر- أنه تم تجاهلها ممن تلاه من النحاة.
- ومن العبارة الأخيرة نستنتج أن النحو العربي بدأ تأملياً أقرب إلى اللغة الإجرائية المتداولة لم تَشُبْهُ تقسيمات الفلسفة والمنطق، وانتهى تعليمياً تستند تقسيماته ومصطلحاته في كثير منها إلى الفلسفة والمنطق.

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١١٢/٢.

(٢) ينظر: كارتر، م.ج. **عشرين درهما في كتاب سيبويه**: ١٢٥.

(٣) ينظر: سيبويه، **الكتاب**: ٩٥/١.

المصادر والمراجع

- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط ٢٠، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. **مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، الناشر: دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤.
- الأستراباذي ، رضي الدين. **شرح الرضي على الكافية**، دار الكتب العلمية بيروت.
- الزجاجي، أبو القا سم عبد الرحمن بن إ سحاق. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق: مازن المبارك: دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- الحاج، عبد الرحمن صالح. **منطق العرب في علوم اللسان**، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، ٢٠١٠م.
- سيبويه، عمر بن عثمان بن قنبر. **الكتاب**. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. **شرح كتاب سيبويه**. تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- المبارك، مازن. النحو العربي: **العلة النحوية نشأتها وتطورها**. المكتبة الحديثة، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م.

الدوريات

- تكريتي، محمد وجيه. **العلة النحوية في شرح الكافية للرضي الاستربادي**، بحث من الإنترنت www.majma.org.jo.
- الحُريّص، نا صر فرحان. **مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية**. مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد التاسع عشر، شعبان ١٤٣٨- مايو ٢٠١٧م.
- شحادة، فاطمة حسن، **عشرون رجلاً في كتاب سيبويه**، بحث من الإنترنت، موقع جامعة الملك عبد العزيز.
- كارتر، م.ج. **عشرون درهماً في كتاب سيبويه**. ترجمة: عبد اللطيف الجميلي، حاتم الضامن. مجلة المورد، العدد الاول، مج ١٦، ١٩٨٧.

الأطاريح

- بن حجر، محمد. **الا ستدلال في كتاب سيبويه طبيعته وأنماطه**، ر سالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة سعد وحلب بالبليدة، كلية اللغات والآداب.

The Symmetry of Grammatical Case in Sibawayhi's view- The Article of «Twenty Dirhams' in the *Kitāb* of Sībawayhi», by M. Carter as an Example

Aisha Khudhr Ahmed
College of Education for Girls
Dept. of Arabic Language

Abstract

This study paper tackles the article by Michael G. Carter entitled (Twenty Dirhams' in the *Kitāb* of Sībawayhi). The author followed the approach of Sibawayhi in treating several grammatical and expressional questions in light of the phrase 'Ishroon Dirhaman (twenty Dirhams), concluding the existence of a symmetric range (similarity) in the grammatical case between this phrase and the grammatical expressions one of which is that those expressions structurally match ('Ishroon Dirhaman), in addition to that he found that Sibawayhi considered this particular phrase an important evidence on some grammatical principles regarding the function of Nunation i.e. the effect of some part of the discourse on another and the relation between similarity and conformity. The author concluded that Sibawayhi was an orderly thinker and logically bound much more than his critics acknowledged and the subject of ('Ishroon Dirhaman) is a good example to that as it discusses the subject like an Euclidean geometry theory, then implements that on a wide range of grammatical questions in a way that gives us an instant deep look into the methods of Sibawayhi, as well as an evidence to their correctness and conformity. The orientalist, Carter, asserted that Sibawayhi's style in the presentation of the questions that match this phrase is characterized by contemplation which then transformed into mere didactic thinking at the later grammarians, the thing which made this article an example on Sibawayhi's approach in treating the grammatical questions.

عِلمُ الدَّلالَةِ العَرَبِيُّ
في مَنظورِ المُستَشرِقِ الهولَندِيّ كيس فرستيخ

كيان أحمد حازم

أُستاذُ اللُغَةِ والدَّلالَةِ المساعِد في قِسم اللُغَة العربيَّة بكُلية الآداب بجامعة بغداد

مُلَخَّصُ

عُنِيَ عُلَماءُ العَرَبِيَّةِ قَديمًا بِمَعاني الكلامِ ودَلالاتِ النُّصوصِ أَيَّما عِنايَةٍ، بَيدَ أَنَّ كَلامَهُم عليها لَم يُؤَطِّرْهُ إطارٌ مَنهجِيٌّ واضِحٌ، بَل جاءَ مَبثوثًا في كُتُبِ المُفَسِّرينَ، ورَسائِلِ اللُغَوِيِّينَ، ومُؤَلَّفاتِ النَّحوِيِّينَ، ومُصَنَّفاتِ الأُصولِيِّينَ، ولَعَلَّ مَنطِقَ تَطَوُّرِ العُلومِ هوَ الذي أَملى ذلكَ. ومَعلومٌ أَنَّ مِن أَهَمِّ ما أَفادَتْهُ الدِّراساتُ اللِسانيَّةُ الغَربيَّةُ الحَديثَةُ والمُعاصِرَةُ إيجادَ أُطُرٍ مَنهَجِيَّةٍ تَنضَوي فيها جُزئيّاتُ العِلمِ التي كانَت مُوَزَّعَةً مِن قَبلُ في فُروعٍ لِلعِلمِ نَفسِهِ أَو في عُلومٍ مُحاذِيَةٍ مُختَلِفَةٍ.

ولَمّا كانَ المُستَشرِقُ الهولَندِيُّ كيس فرستيخ Kees Versteegh أَكثَرَ اللِسانِيِّينَ الغَربِيِّينَ سَعيًا إلى اكتِشافِ إطارٍ مَرجِعِيٍّ شامِلٍ يَلُمُّ شَتاتَ مُعالَجاتِ المَعنى في المَوروثِ العَرَبِيِّ على اختِلافِ مَصادِرِها والعُلومِ التي تَتَناوَلُها ويُمَنهِجُها عَلى وَفقِ مُعطَياتٍ نابِعَةٍ مِن أَرضِيَّةٍ عَرَبِيَّةٍ وإسلامِيَّةٍ خالِصَةٍ لا على وَفقِ مُعطَياتٍ غَربِيَّةٍ أَملَتْها طَبيعَةٌ لِسانِيَّةٌ مُختَلِفَةٌ عَن طَبيعَةِ العربيَّةِ، ارتَأَيْتُ أَن أُسهِمَ بِدِراسَتي هذهِ في تَجلِيَةِ مَنظورِهِ لِعِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبِيِّ والكشفِ عَن أَدَواتِهِ التي أَعانَتْهُ عَلى ذلكَ، بِتَتَبُّعِ جَميعِ كِتاباتِهِ التي لَها صِلَةٌ بِذلكَ والتي لَم يُتَرجَم مِنها إلّا أَقَلُّ القَليلِ، ومِن اللهِ التَّوفيقُ.

كلِماتٌ مفتاحِيَّة

عِلمُ الدَّلالَةِ العَرَبِيّ، المُفَسِّرونَ، النَّحوِيّون، البَلاغِيّون، المَناطِقَة، الأُصولِيّون.

مُقَدِّمَة

عَلى الرَّغمِ مِن الالتِفاتِ المَلحوظِ في السَّنَواتِ القَليلَةِ الماضِيَةِ إلى كِتاباتِ المُستَشرِقِينَ في الفُروعِ الإنسانيَّةِ عُمومًا وفي الدِّراساتِ اللُغَوِيَّةِ خُصوصًا، ما زالَتْ هُناكَ مساحاتٌ عِلمِيَّةٌ في نَشاطِهِم البَحثِيِّ لَمّا يُلتَفَتْ إلَيها أَو تُستَقْرَ جُهودُهُم فيها. وفي مُقَدِّمَةِ الفُروعِ العِلمِيَّةِ اللُغَوِيَّةِ التي رَأَيْتُ الحَيفَ قَد اكتَنَفَ دِراسَةَ تَناوُلِ المُستَشرِقِينَ لَها في العَرَبِيَّةِ فَرعُ عِلمِ

الدَّلالَةِ؛ فهوَ عَلى أَهمِّيَّتِهِ وعِظَمِ خَطَرِهِ في المنظومَةِ اللُّغَوِيَّةِ بِحَيثُ يُمكِنُ القَولُ إِنَّهُ ثَمَرَةُ سائِرِ فُروعِها وغايَتُها النِّهائيَّةُ، لا نَجِدُ في كِتاباتِ الباحِثِينَ العَرَبِ ما يَشفي غَليلَ الكشفِ عَن جُهودِ المُستَشرِقِينَ في دِراسَتِهِ في العربيَّةِ.

وقَد لَمَسْتُ في كِتاباتِ المُستَشرِقِ الهولَندِيِّ كيس فرستيخ اهتِمامًا واضِحًا بِعِلمِ الدَّلالَةِ عِندَ العَرَبِ. وتَجَلّى اهتِمامُهُ بِهِ في اتِّجاهَيْنِ؛ أَمّا أَحَدُهُما فكِتابَتُهُ فيهِ فَصلًا حافِلًا في كِتابٍ عُنوانُهُ **ظُهورُ عِلمِ الدَّلالَةِ في أَربَعَةِ مَوروثاتٍ لُغَوِيَّةٍ: العِبرِيِّ، والسّنسكريتِيِّ، واليونانِيِّ، والعَرَبِيّ The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic**، إذ كتَبَ القِسمَ الرّابِعَ مِنهُ المُخَصَّصَ لِلمَوروثِ العَرَبِيِّ في عِلمِ الدَّلالَةِ؛ وأَمّا الاتِّجاهُ الآخَرُ فتَأليفُهُ كُتُبًا وبُحوثًا ومَقالاتٍ ومَوادَّ مَوسوعِيَّةً كثيرَةً تَدرُسُ بَعضَ جُزئيّاتِ الدَّرسِ الدَّلاليِّ العربيِّ. عَلى أَنَّ قيمَةَ كِتاباتِ فرستيخ في عِلمِ الدَّلالَةِ العربيِّ لا تَنحَصِرُ في وَفرَتِها، بَل إنَّ قيمَتَها الحَقيقيَّةَ لتَكمُنُ في عُمقِها وانتِهاجِها مُقارَبَةً أَصيلَةً في التَّحليلِ لَم يَعرِفْها كثيرٌ مِمّا كُتِبَ في هذا الحَقلِ اللُّغَوِيِّ المُهِمِّ.

وعلى الرَّغمِ مِمّا اجتَمَعَ في كِتاباتِ فرستيخ في حَقلِ عِلمِ الدَّلالَةِ العربيِّ مِن وَفرَةٍ وعُمقٍ وأَصالَةٍ، لَم أَجِدْ باحِثًا عَرَبِيًّا التَفَتَ إلى هذا الجانِبِ مِن كِتاباتِهِ اللُّغَوِيَّةِ، بَل لَم أَعثُرْ عَلى دِراساتٍ بِالعربيَّةِ تتناوَلُ جُهودَهُ اللُّغَوِيَّةَ عُمومًا سِوى الآتي:

١. **قِراءَةٌ نَقدِيَّةٌ في فَرَضِيَّةِ كيس فرستيخ حَولَ نَشأَةِ النَّحوِ العَرَبِيِّ**، كِتابٌ لِلدُّكتور محيي الدِّين محسب، منشورٌ في ميراناس، في القاهرة، في عامِ ١٩٩٢م. وهذهِ القِراءَةُ هيَ مُقَدِّمَةُ ترجمتِهِ لِفُصولٍ مِن كتابِ فرستيخ **عَناصِرُ يونانِيَّةٌ في الفِكرِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيِّ** التي حَمَلَتْ عُنوانًا هوَ **الفِكرُ اللُّغَوِيُّ بَينَ اليونانِ والعَرَبِ: فُصولٌ مِن كِتابِ المُستَشرِقِ الهولاندِيِّ كيس فرستيخ**، ولا يَخفى بُعدُ مَوضوعِ هذا الكِتابِ عَن مَوضوعِ بَحثِنا الحالِيِّ.

٢. **(اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ) تَأليفُ كيس فرستيخ، تَرجَمَةُ محمَّد الشَّرقاويّ: عَرضٌ ونَقد**، لِلدُّكتور عبّاس عليّ السّوسوة، مَقالٌ مَنشورٌ في مَجَلَّة الدِّراسات اللُّغَوِيَّة التي يُصدِرُها مركزُ الملك فيصل لِلبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، في المجلَّد التّاسِع - العدد الثّالث، في رَجَب -رَمَضان ١٤٢٨هـ (يوليه - سبتمبر ٢٠٠٧م). ولا صِلَةَ بينَ العَرضِ النَّقدِيِّ الذي يُقَدِّمُهُ هذا المَقالِ ومَوضوعِ بَحثِنا، كما لا يَخفى.

٣. **قِراءَةٌ في كِتابِ: عَناصِرُ يونانِيَّةٌ في الفِكرِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيِّ**، مُراجَعَةٌ نَقدِيَّةٌ لِلدُّكتور وليد محمَّد السّراقبيّ، مَنشورَةٌ في مَجَلَّة الدِّراسات اللُّغَوِيَّة التي يُصدِرُها مركزُ الملك فيصل لِلبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، في المجلَّد الحادي عشر - العدد الثّاني، في رَبيعِ الآخر-جمادى الآخرة ١٤٣٠هـ (أبريل- يونيه ٢٠٠٩م). وقَد طَوَّرَ الدُّكتور السّراقبيّ هذهِ القراءَةَ قَليلًا ونَشَرَها بَحثًا عَنوانُهُ **المَوروثُ اللُّغَوِيُّ والاستِشراقُ: كيس فرستيخ نموذَجًا**، في مجلَّة العلوم الإنسانيَّة، العدد ٢٩، في صيف عامِ ٢٠١٧م. ويَتَّضِحُ مِن عُنوانِ القِراءَةِ الأُولى التي هيَ أَصلُ هذا البَحثِ أَنَّ الكلامَ فيهِما يَنحَصِرُ في مُناقَشَةِ جُزئيَّةٍ بَعيدَةٍ عَن نِطاقِ بَحثِنا هذا.

٤. **الفِكرُ اللُّغَوِيُّ العَرَبِيُّ في نَظَرِ فيرستيغ**، أُطروحَةُ دكتوراه قَدَّمَها عصام عبد الفتّاح أَبو الهيجاء إلى قسم اللغة العربيَّة في كلِّيَّة الآداب بجامعة اليرموك في إربد بالأُردن، في عام ١٤٣٣هـ/٢٠١١م. وتتناولُ هذهِ الأُطروحَةُ بِالدِّراسَةِ

الأُمورَ التي ذَكَرَها فرستيخ في كِتابِهِ **عَناصِرُ يونانِيَّةٌ في الفِكرِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيّ** وكِتابِهِ الآخَرِ **اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ: تاريخُها ومُستَوياتُها وتَأثيرُها**، وليسَ في كِلا هذَيْنِ الكتابَيْنِ بَحثٌ مُعَمَّقٌ في مَباحِثِ عِلمِ الدَّلالَةِ عِندَ العَرَبِ، ولِذلكَ لا نَجِدُ في الأُطروحَةِ المُعتَمِدَةِ عليهما مِمّا يُعالِجُ الدَّلالَةَ سِوى بِضع صَفَحاتٍ لا تُقَدِّمُ ولا تُؤَخِّرُ في التَّعريفِ بِإسهامِ مُستَشرِقِنا في هذا الحَقلِ.

٥. المُصطَلَحُ اللُّغَوِيُّ عِندَ المُستَشرِقِينَ: «كيس فيرستيغ، كارل بروكلمان، جان كانتينو» نموذَجًا، رِسالَةُ ماجستير قَدَّمَتْها فاتن عبد الرَّزّاق محمود أَبو الشَّيخ إلى قسم اللغة العربيَّة في كلِّيَّة الآداب بجامعة اليرموك في إربد بالأُردن، في الفصلِ الدِّراسيِّ الثّاني ٢٠١١م/٢٠١٢م. وعُنوانُ الرِّسالَةِ يَكفينا مُؤنَةَ إطالَةِ الكلامِ على عَدَمِ وُجودِ صِلَةٍ بَينَها وبينَ ما نَحنُ بِسَبيلِ البَحثِ فيهِ؛ إذ إنَّ مَوضوعَها مَقصورٌ عَلى مُعالَجَةِ المُصطلَح ولا يتعَدّاهُ إلى غَيرِهِ.

فلَمّا لَم أَقِفْ عَلى دِراسَةٍ تُوَفِّي إسهامَ كيس فرستيخ في بَحثِ عِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبِيِّ حَقَّهُ، عَلى جَدارَتِهِ واستِحقاقِهِ لِذلكَ، قَرَّرْتُ أَن أُدلِيَ دَلوي فأُجَلِّيَ جانِبًا ثَرًّا مِن جَوانِبِ دِراسَةِ هذا المُستَشرِقِ لِلمَوروثِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيِّ. واقتَضَتْ مادَّةُ البَحثِ تَقسيمَهُ على مُقَدِّمَةٍ تُبَيِّنُ أَهمِّيَّةَ المَوضوعِ المَدروسِ وعَدَمَ وُجودِ دِراساتٍ سابِقَةٍ لَهُ، فتَمهيدٍ في مِحوَرَيْنِ، يُخَصَّصُ أَوَّلُهُما لِلحَديثِ عَن سيرَةِ المُستَشرِقِ كيس فرستيخ المِهنِيَّةِ والعِلمِيَّةِ، ويُمحَضُ ثانيهما لِبَيانِ تَعَلُّقِ البَحثِ في عِلمِ الدَّلالَةِ عندَ العَرَبِ بِمُجمَلِ تَخَصُّصِهِ البَحثِيِّ. وتَعقُبُ التَّمهيدَ أَربَعَةُ مَباحِثَ؛ أَمّا أَوَّلُها فيَتَناوَلُ البَحثَ الدَّلالِيَّ عِندَ مُفَسِّرِي القُرآنِ الكريمِ الأَوائلِ؛ وأَمّا ثانيها فيُعالِجُ البَحثَ الدَّلالِيَّ عِندَ اللُّغَوِيِّينَ والنَّحوِيِّينَ؛ وأَمّا ثالِثُها فيَنظُرُ في البَحثِ الدَّلالِيِّ عِندَ البَلاغِيِّينَ والمَناطِقَةِ؛ وأَمّا رابِعُها فيَختَصُّ بِالبَحثِ الدَّلالِيِّ عِندَ الأُصولِيِّينَ. وبَعدَ المَباحِثِ الأَربَعَةِ تَأتي خاتِمَةُ البَحثِ، ثُمَّ مَسرَدُ مَصادِرِ البَحثِ، وعَلى اللهِ قَصدُ السَّبيلِ، وهوَ حَسْبُنا ونِعمَ الوَكيلُ.

تمهيد

سيَكونُ حَديثي في هذا التَّمهيدِ عَن أَمرَيْنِ؛ أَوَّلُهُما سيرَةُ المُستَشرِقِ كيس فرستيخ المِهنِيَّةُ والعِلمِيَّةُ وما تُرجِمَ مِن كِتاباتِهِ إلى العَرَبِيَّةِ؛ وثانيهِما التَّعريفُ بطَبيعَةِ دِراسَتِهِ لِلمَوروثِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيِّ ومَوقِعِ البَحثِ الدَّلالِيِّ فيها.

١. سيرَةُ كيس فرستيخ المِهنِيَّةُ والعِلمِيَّةُ وما تُرجِمَ مِن كِتاباتِهِ إلى العَرَبِيَّة

وُلِدَ كيس فرستيخ[1]، واسمُهُ الأَصلِيُّ هوَ كورنيلِس هينركوس ماريا فرستيخ، في عام ١٩٤٧م في مَدينَةِ آرنِم في هولندا. ودَرَسَ اللُّغَتَيْنِ الكلاسيكِيَّتَيْنِ اليونانيَّةَ واللاتينِيَّةَ واللُّغَتَيْنِ السّامِيَّتَيْنِ العَرَبِيَّةَ والعِبرِيَّةَ في جامِعَةِ نايميخِن في هولندا، وحَصَلَ مِنها عَلى شَهادَةِ الدُّكتوراه التي كانَ عُنوانُها **عَناصِرُ يونانِيَّةٌ في الفِكرِ اللُّغَوِيِّ العَرَبِيّ** (١٩٧٧). وفي عامِ ١٩٧٣ عُيِّنَ أُستاذًا مُساعِدًا ثُمَّ أُستاذًا مُشارِكًا في الجامِعَةِ نَفسِها، وظَلَّ مُحاضِرًا في قِسمِ دِراساتِ الشَّرقِ الأَوسَطِ إلى عامِ ١٩٨٧، إذ انتَقَلَ إلى العمَلِ في القاهِرَةِ في ما بَينَ عامَيْ ١٩٨٧ و١٩٨٩ مُديرًا لِلمَعهَدِ الهولندِيِّ-الفلمنكِيِّ فيها. وبَعدَ عَودَتِهِ إلى جامِعَةِ نايميخِن عُيِّنَ أُستاذَ كُرسِيِّ العَرَبِيَّةِ والإسلامِ في عامِ ١٩٨٩، وهوَ مَنصِبٌ ظَلَّ يَشغَلُهُ إلى أَن أُحيلَ عَلى التَّقاعُدِ في عامِ ٢٠١٠، ثُمَّ أَصبَحَ في عامِ ٢٠١١ أُستاذًا مُتَمَرِّسًا. وفي أَثناءِ تِلكَ المُدَّةِ كانَ يَشغَلُ كذلكَ

---

(١) كِتابَةُ الاسمِ بِالخاءِ، أَي (فرستيخ)، هيَ المُوافِقَةُ لِنُطقِهِ بِاللُّغَةِ الهولنديَّةِ التي هيَ اللُّغَةُ الأُمُّ لِمُستَشرِقِنا المَعْنِيِّ.

مَنصِبَ رَئيسِ قِسمِ دِراساتِ الشَّرقِ الأَوسَطِ، وقَد شَمِلَت واجِباتُهُ التَّدريسِيَّةُ في الجامِعَةِ فُصولًا في اكتِسابِ اللُّغَةِ، واللَهَجاتِ العربيَّةِ، وتَحليلِ النَّصِّ العَربيِّ الفَصيحِ، وعِلمِ النَّحوِ العَربيِّ. وزِيادَةً على ذلكَ، أَشرَفَ على ثَلاثٍ وثَلاثِينَ أُطروحَةً لِلدُّكتوراه في مَجالِ العَرَبيَّةِ والإِسلامِ.

ويَنصَبُّ اهتِمامُهُ البَحثِيُّ على اللِسانِيّاتِ التّاريخِيَّةِ، وتاريخِ اللِسانيّاتِ، وعَمَلِيّاتِ التَّغَيُّرِ اللُغَوِيِّ والاتِّصالِ اللُغَوِيِّ، وتَدرُسُ بُحوثُهُ مَوضوعاتٍ مِن قَبيلِ بِداياتِ الموروثِ النَّحويِّ العَرَبيِّ، والتَّفاسيرِ القُرآنيَّةِ الأُولى، وظُهورِ اللُغاتِ الهَجينَةِ والخَليطَةِ[١]. لَهُ كُتُبٌ وبُحوثٌ كثيرَةٌ لَم يُتَرجَم مِنها إلى العَرَبِيَّةِ إلّا عَدَدٌ قَليلٌ جِدًّا، هيَ ثَلاثَةُ كُتُبٍ، أَوَّلُها صُدورًا بِالعَرَبِيَّةِ هوَ **عَناصِرُ يونانِيَّةٌ في الفِكرِ اللُغَوِيِّ العَرَبِيّ**[٢]، وثانيها هوَ **اللُغَةُ العَرَبِيَّةُ: تاريخُها ومُستَوياتُها وتَأثيرُها**[٣]، وثالِثُها هوَ **أَعلامُ الفِكرِ اللُغَوِيِّ (الجُزءُ الثّالِث): التَّقليدُ اللُغَوِيُّ العَرَبِيّ**[٤]، وثَماني مَقالاتٍ، أَربَعٌ مِنها ظَهَرْنَ بِتَرجَمَةِ بوشعيب برامو، أُولاها هيَ «حُرِّيَّةُ المُتَكَلِّمِ؟ مُصطَلَحُ الاتِّساعِ والمَفاهيمُ المُرتَبِطَةُ بِهِ في النَّحوِ العَرَبِيّ»[٥]، وثانِيَتُها هيَ «مَفهومُ المُستَوَياتِ التَّحتِيَّةِ في التُّراثِ النَّحويِّ العَرَبِيّ»[٦]، وثالِثَتُها هيَ «الدِّراساتُ الغَربِيَّةُ حَولَ تاريخِ النَّحوِ العَرَبِيِّ ١٩٦٩-١٩٩٤»[٧]، ورابِعَتُها هيَ «التُّراثُ العَرَبِيُّ مِن مَنظورٍ مُقارن»[٨]، وثَلاثٌ أُخرَياتٌ ظَهَرْنَ بِتَرجَمَةِ الدُّكتور عبد المنعم السَّيِّد جدامي والدُّكتور منتصر أَمين عبد الرَّحيم، وهُنَّ «النَّحوُ العَرَبِيُّ واللَحن»، و«أَصلُ الاصطِلاحِ النَّحوِيِّ العَرَبِيّ»، و«التُّراثُ اللُغَوِيُّ العَرَبِيّ»[٩]، ومَقالَةٌ أَخيرَةٌ ظَهَرَتْ بِتَرجَمَةِ الدُّكتور محمَّد الشّوبري وهيَ «اللُغَةُ العَرَبِيَّةُ في أَوروبّا مِن لُغَةِ العِلمِ إلى لُغَةِ الأَقَلِّيَّة»[١٠].

---

(١) لِلوُقوفِ عَلى مَصدَرِ هذهِ المَعلوماتِ عَن سيرَةِ فرستيخ، يُنظَرُ المَوقِعانِ الآتِيانِ على الشَّبَكَةِ العَنكَبوتِيَّة:
https://en.wikipedia.org/wiki/Kees_Versteegh ،
وhttps://alifs.aucegypt.edu/arabling/2019/01/15/kees/ .

(٢) صَدَرَت طَبعَتُهُ الأُولى بِالعَرَبِيَّةِ بِتَرجَمَةِ الدُّكتور محمود عليّ كناكري، عَن وِزارَةِ الثَّقافَةِ في الأُردُن، عامَ ٢٠٠٠، ثُمَّ صَدَرَت طَبعَتُهُ الثّانِيَةُ عَن دارِ عالَمِ الكُتُبِ الحديث في الأُردُن، عامَ ٢٠٠٣.

(٣) صَدَرَت طَبعَتُهُ الأُولى بِالعَرَبِيَّةِ بِتَرجَمَةِ محمَّد الشَّرقاوِيّ، عَن المَجلِسِ الأَعلى لِلثَّقافَةِ في القاهِرَةِ، عامَ ٢٠٠٣.

(٤) صَدَرَت طَبعَتُهُ الأُولى بِالعَرَبِيَّةِ بِتَرجَمَةِ الدُّكتور أَحمد شاكر الكلابيّ، عَن دارِ الكِتابِ الجَديد المُتَّحِدَة في بيروت، عامَ ٢٠٠٧.

(٥) في مَجَلَّةِ (فِكر ونَقد) المَغربِيَّةِ، العدد ٢٤، عامَ ١٩٩٩.

(٦) في مَجَلَّةِ (أَبحاث لِسانِيَّة) التي يُصدِرُها مَعهَدُ الدِّراساتِ والأَبحاثِ لِلتَّعريبِ بِالرِّباطِ، المُجَلَّد ٦، العَدَد ٢، ديسمبر ٢٠٠١.

(٧) في مَجَلَّةِ (ثقافات) البَحرينِيَّةِ، العَدَد المُزدَوِج ١٥-١٦، عامَ ٢٠٠٥.

(٨) في مَجَلَّةِ (أَبحاث لِسانِيَّة) التي يُصدِرُها مَعهَدُ الدِّراساتِ والأَبحاثِ لِلتَّعريبِ بِالرِّباطِ، المُجَلَّد ١٢، العَدَد ١-٢، ديسمبر ٢٠٠٧.

(٩) ظَهرَتْ مُجتَمِعَةً بِهذا التَّرتيبِ في كِتابٍ ضَمَّ مَقالاتٍ أُخرى تَرجَمَها الدُّكتورانِ المَذكورانِ، عُنوانُهُ **دِراساتٌ استِشراقِيَّةٌ حَولَ التُّراثِ النَّحوِيِّ العَرَبِيِّ**، صَدَرَت طَبعَتُهُ الأُولى عَن دارِ كُنوز المَعرِفَة في الأُردُن، عامَ ٢٠١٥، وظَهَرَت تَرجَمَةُ مَقالَةِ "أَصل الاصطِلاحِ النَّحوِيِّ العَرَبِيّ" وَحدَها مَرَّةً أُخرى في كِتابٍ لِلدُّكتور مُنتصر أَمين عبد الرَّحيم عُنوانُهُ **دِراساتٌ مُعجَمِيَّةٌ واصطِلاحِيَّة**، صَدَرَت طَبعَتُهُ الأُولى عَن مَكتَبَةِ لُبنان ناشِرون في بيروت، عامَ ٢٠١٥ أَيضًا.

(١٠) في سِلسِلَةِ النَّشرِ الإلكترونِيِّ – تَرجَمات، التي يُصدِرُها مَركَزُ نَماء لِلبُحوثِ والدِّراسات في بيروت، في التّاسِعِ مِن تِشرين الأَوَّلِ مِن عامِ ٢٠١٨.

بَيدَ أَنّي لَم أَجِدْ مُعظَمَ ما تَحتاجُ إليهِ مادَّةُ بَحثي هذا في ذلكَ القَليلِ المُترجِمِ إلى العَرَبيَّةِ مِمّا كَتَبَهُ فرستيخ، فنَقَّبْتُ في عَدَدٍ كبيرٍ آخَرَ مِن كُتُبِهِ وبُحوثِهِ ومَقالاتِهِ التي كَتَبَها باللُّغَةِ الإنجليزيَّةِ لأَستَخلِصَ مِنها ما أَراهُ ضَروريًّا لِتَقديمِ صورَةٍ تَقتَرِبُ مِن الشُّمولِ لِتُظهِرَ وَجهًا مُشرِقًا مِن أَوجُهِ إسهاماتِ هذا المُستَشرِقِ بَعدَ أَن اكتَفَتْ مُعظَمُ الدِّراساتِ العربيَّةِ السّابِقَةِ بِتَسليطِ الضَّوءِ على آرائِهِ في نَشأَةِ النَّحوِ العَرَبيِّ واحتِمالاتِ تَأثيرِ التُّراثِ الأَجنَبيِّ فيهِ، كأَن لَيسَ لِلرَّجُلِ وَجهٌ آخَرُ وإسهامٌ غَيرُ ذلكَ.

٢. دِراسَةُ المَوروثِ اللُّغَويِّ العَرَبيِّ عِندَ فرستيخ ومَوقِعُ البَحثِ الدَّلاليِّ فيها

إذا أَرَدْنا أَن نُمَوضِعَ اهتِمامَ فرستيخ بِعِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبيِّ في مَوضِعِهِ الصَّحيحِ مِن مُجمَلِ اهتِمامِهِ بالمَوروثِ اللُّغَويِّ العَرَبيِّ، فلا بُدَّ لَنا مِن فَهمِ طَبيعَةِ تَوَجُّهِهِ البَحثِيِّ العامِّ. فقَد كانَتِ الصِّفَةُ التَّخَصُّصِيَّةُ الغالِبَةُ عليهِ هيَ صِفَةَ مُؤَرِّخِ اللِسانيّاتِ عَلى وَجهِ العُمومِ واللِسانيّاتِ اللاغَربيَّةِ عَلى وَجهِ الخُصوصِ والدَّرسِ اللُّغَويِّ العَرَبيِّ عَلى وَجهٍ أَخَصَّ. وبِمُقتَضى صِفَتِهِ هذهِ أَكَّدَ أَنَّهُ قَد يَكونُ الهَدَفُ النِّهائيُّ لِلمُقارَنَةِ بينَ المَوروثاتِ اللُّغَويَّةِ إظهارَ وُجودِ أَساسٍ كُلّيٍّ ضِمنِيٍّ عَلى الرَّغمِ مِن الاختِلافاتِ التي بَينَها، وأَنَّ مُهِمَّةَ المُؤَرِّخِ تَكمُنُ بِالتَّحديدِ في الكَشفِ عَن الاختِلافاتِ التي تَحجُبُ هذا الأَساسَ المُشتَرَكَ. وحَكَمَ على مَن يَرفُضونَ كُلَّ المُقارَناتِ ويَعُدُّونَ كُلَّ المَوروثاتِ اللاغَربيَّةِ والسّابِقَةِ مَعزولَةً تَمامًا وغَريبَةً على عِلمِ اللِسانيّاتِ كما يُمارَسُ اليَومَ بِأَنَّهُم مُخطِئونَ خَطَأً فادِحًا[1].

فبِهذهِ النَّفسيَّةِ المُنفَتِحَةِ عَلى المَوروثِ اللُّغَويِّ لَدى الآخَرِ، بَل السّاعِيَةِ إلى مُكامَلَةِ مَوروثِها بِهِ بُغيَةَ الوُصولِ إلى فَهمٍ أَفضَلَ لأَهَمِّ أَدَواتِ الثَّقافَةِ الإنسانيَّةِ وهيَ اللُّغَةُ، أَقبَلَ فرستيخ عَلى دِراسَةِ مُعطَياتِ الدَّرسِ الدَّلاليِّ عِندَ العَرَبِ. ولَمّا كانَ عِلمُ الدَّلالَةِ، بِمُقتَضى تَعريفِهِ، هوَ عِلمَ «دِراسَةِ المَعنى»[2] في كُلِّ المَوروثاتِ اللُّغَويَّةِ، وكانَ مَفهومُ (المَعنى) هوَ المفهومَ المركزيَّ في النَّظَريَّةِ الدَّلاليَّةِ العربيَّةِ، آثَرَ فرستيخ أَن يَتَّخِذَ لَفظَ (المعنى) نُقطَةَ انطِلاقٍ لَهُ في دِراسَةِ عِلمِ الدَّلالَةِ العربيِّ، مَعَ استِحضارٍ دائمٍ لِضِدِّهِ، أَي (اللَفظ)، الذي يَدُلُّ دائمًا على مُلازِمٍ حِسِّيٍّ لِما يَرمِزُ إليهِ (المعنى). وكانَتْ أَمامَهُ مُقارَبَتانِ لِهذا الدَّرسِ؛ أَمّا إحداهُما فتَنطَلِقُ مِن مَفهومِ (المَعنى) مِن خِلالِ مُكافِئِهِ الإنجليزيِّ (meaning) مُتَتَبِّعَةً مُختَلِفَ استِعمالاتِهِ في اللِسانيّاتِ الغَربيَّةِ لِلكَشفِ عَمّا يُناظِرُها مِن مُصطَلَحاتٍ ومَفاهيمَ في المَوروثِ العَرَبيِّ؛ وأَمّا المقارَبَةُ الأُخرى فتَنطَلِقُ مِن لَفظِ (المَعنى) العَرَبيِّ لِتُبَيِّنَ مُختَلِفَ استِعمالاتِهِ في المَوروثِ العَرَبيِّ عازِيَةً إيّاها إلى الاستِعمالاتِ الغَربيَّةِ. واختارَ فرستيخ أَن يَسلُكَ سَبيلَ المقارَبَةِ الثّانيَةِ في تَحليلِهِ، فقَدَّمَ أُطروحَةً كامِلَةً عن الاستِعمالاتِ المختلِفَةِ لِلَفظِ (المَعنى) في مُختَلِفِ الفُروعِ العِلميَّةِ لِلمَوروثِ العَرَبيِّ[3].

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, "The study of the non-Western linguistic traditions", p. 2797-2799.

(2) Matthews, P. H., *The Concise Oxford Dictionary of Linguistics*, p. 360.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 228.

وهوَ باختِيارِهِ هذهِ المُقارَبَةَ دونَ الأُخرى قَد جَمَعَ بَينَ حَسَنَتَيْنِ؛ إحداهُما احتِرامُ اللُّغَةِ العَرَبيَّةِ ومُراعاةُ خُصوصيّاتِها، إذ بَدَأَ حَفريّاتِهِ وتَنقيباتِهِ مِن تُربَتِها ولَم يَبدَأْها مِن تُربَةٍ غَريبَةٍ عَنها كما يَفعَلُ كَثيرٌ مِمَّن يُقاربونَ دِراسَةَ عِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبِيِّ مِن خِلالِ مُعطَياتِ اللِسانيّاتِ الغَربيَّةِ؛ والحَسَنَةُ الأُخرى عَدَمُ إغفالِ مُقارَنَةِ ما تَمَخَّضَتْ عَنهُ الحَفريّاتُ والتَّنقيباتُ في تُربَةِ المَوروثِ العَرَبيِّ بِمُعطَياتِ المَوروثِ اللُّغَويِّ الغَربيِّ قَديمِهِ وحَديثِهِ بُغيَةَ الوُصولِ إلى الهَدَفِ الذي نَصَبَهُ فرستيخ لِنَفسِهِ في جَميعِ دِراساتِهِ المُقارِنَةِ وهوَ تَحقيقُ التَّكامُلِ المَعرِفِيِّ في فَهمِ أَهَمِّ أَدَواتِ الثَّقافَةِ الإنسانيَّةِ، أي اللُّغَةِ.

وبَعدَ أَن بَيَّنَ فرستيخ تَيْنِكُم المُقارَبَتَيْنِ لِدِراسَةِ عِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبِيِّ، انتَقَلَ إلى المَوروثِ الدَّلاليِّ العَرَبِيِّ نَفسِهِ لِيَكشِفَ عَن تَضَمُّنِهِ اتِّجاهَيْنِ لِلتَّعامُلِ مَعَ المَعنى. فأَمّا الاتِّجاهُ الأَوَّلُ فيُعَبِّرُ عَنهُ ما ذَكَرَهُ ابنُ فارِسٍ (ت. ٣٩٥هـ) مِن أَنَّ (المَعنى) هوَ «القَصدُ والمُرادُ»[1]. وأَمّا الاتِّجاهُ الآخَرُ فنَجِدُهُ في التَّعريفِ الذي عَزاهُ الأَزهريُّ (ت. ٣٧٠هـ) إلى ثَعلَبٍ (ت. ٢٩١هـ)، وهوَ قَولُهُ: «المَعنى والتَّفسيرُ والتَّأويلُ واحِدٌ»[2]. فمِن الواضِحِ أَنَّ التَّشديدَ الرَّئيسَ عِندَ ابنِ فارِسٍ إنَّما هوَ على قَصدِ المتكلِّمِ، فغَرَضُ الكلامِ هوَ التَّواصُلُ، وليسَ المَعنى سِوى ما تُريدُ قَولَهُ بِاستِعمالِكَ الكلامَ وَسيطًا ناقِلًا. أَمّا المعنى في التَّعريفِ الثّاني فكامِنٌ في الكلامِ نَفسِهِ، ويُمكِنُ استِخراجُهُ بِعمليَّةِ تَأويلٍ يَضطَلِعُ بِها مُفَسِّرٌ أَو لُغَويٌّ. عَلى أَنَّهُ لا يَفوتُ فرستيخ التَّنبيهُ عَلى أَنَّ هذا لا يَعني أَنَّ المقارَبَتَيْنِ مُستَقِلَّةٌ إحداهُما عن الأُخرى؛ فمن الواضِحِ أَنَّ عَلى المتكلِّمِ حينَ يَستَعمِلُ الكلامَ أَن يُفيدَ مِن المعنى الوَضعِيِّ الكامِنِ، وأَنَّ على المؤَوِّلِ بِعَكسِ ذلكَ أَن يُراعِيَ حينَ يُحَلِّلُ الكلامَ قَصدَ المتكلِّمِ. ثُمَّ إنَّهُما يَتَشاطَرانِ سِمَةً مُشتَرَكَةً مُهِمَّةً: فكِلتا المقارَبَتَيْنِ تَجعَلُ المرجِعَ غَيرَ اللُّغَويِّ خارِجَ مُناقَشَةِ وَظيفَةِ المعنى. والفَرقُ الرَّئيسُ بينَ التَّعريفَيْنِ يتعلَّقُ بِاختِلافِ زاوِيَةِ نظرِهِما إلى الموضِعِ الذي يَنبَغي أَن تَبدَأَ مِنهُ دراسَةُ المَعنى، أَي مِن قَصدِ المتكلِّمِ أَو مِن البِنيَةِ اللُّغَويَّةِ[3].

وبناءً عَلى ما سَبَقَ، وبِاستِقراءِ ما كَتَبَهُ فرستيخ في مُختَلِفِ كُتُبِهِ وبُحوثِهِ ومَقالاتِهِ التي لَها تَعَلُّقٌ بِمَباحِثِ الدَّلالَةِ عِندَ العَرَبِ، يُمكِنُ تَلَمُّسُ تَمييزِهِ أَربَعَ حَواضِنَ رَئيسَةً تَنَقَّلَ بَينَها (المَعنى)؛ أُولاها بيئَةُ مُفَسِّري القُرآنِ الأَوائلِ؛ وثانِيَتُها بيئَةُ اللُّغَويِّينَ والنَّحويِّينَ؛ وثالِثَتُها تَمَثَّلَتْ في بيئَتَي البَلاغِيِّينَ والمَناطِقَةِ؛ ورابِعَتُها بيئَةُ الأُصوليِّينَ. وستُشَكِّلُ هذهِ المَفاصِلُ بِنيَةَ المَباحِثِ الأَربَعَةِ الآتِيَةِ.

أَوَّلًا. البَحثُ الدَّلاليُّ عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرين

أَكَّدَ فرستيخ في غَيرِ مَوضِعٍ مِن كِتاباتِهِ أَنَّ أَقدَمَ جهدٍ في دِراسَةِ النُّصوصِ العَرَبيَّةِ مَثَّلَتْهُ الحَرَكَةُ التَّفسيريَّةُ في القَرنَيْنِ الأَوَّلِ والثّاني لِلهِجرَةِ. وقادَهُ هذا إلى نَتيجَةٍ قَد تُخالِفُ بِدَرَجَةٍ مُعَيَّنَةٍ ما أُشيعَ عَنهُ مِن تَبَنِّيهِ خِطابًا انتِقاصِيًّا مِن اللُّغَةِ

---

(١) ابنُ فارِس، **الصّاحِبِيُّ في فِقهِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ وسَنَنِ العَرَبِ في كَلامِها**: ٣١٢. ويُنظَر: ابنُ فارِس، **مُعجَمُ مَقاييسِ اللُّغَة**: ٤/١٤٦-١٤٩.

(٢) الأَزهَرِيُّ، أَبو مَنصور، **تَهذيبُ اللُّغَة**: ٣/١٣٥.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 228.

العربيَّةِ بِتَجريدِها مِن أَصالَةِ نَشأَةِ عُلومِها، إذ نَجِدُهُ يَنُصُّ نَصًّا صَريحًا عَلى أَنَّهُ يَتَرَتَّبُ عَلى تِلكَ الْمُقَدِّمَةِ «أَنَّ بِدايَةَ التَّحليلِ اللُّغَويِّ في الإسلامِ كانَتْ مُستَقِلَّةً عن التَّأثيرِ الخارِجيِّ»[(١)]. وذَكَرَ في مَوضِعٍ آخَرَ أَنَّ (المَعنى) قد شَهِدَ تَطَوُّرًا دَلاليًّا داخِلِيًّا في العربيَّةِ، إذ كانَ مَفهومًا مُبهَمًا غَيرَ مُتَخَصِّصٍ في الجُهودِ المَبَكِّرَةِ لِتَفسيرِ القُرآنِ - أَي قَصدَ المتَكَلِّمِ - ثُمَّ أَصبَحَ مَفهومًا مُتَخَصِّصًا جِدًّا لَهُ تَطبيقاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ في النَّظريَّةِ اللُّغَويَّةِ اللاحِقَةِ. واستَنتَجَ مِن ذلكَ أَن لا داعِيَ إذَن إلى افتِراضِ تَأثيرٍ أَجنَبِيٍّ في عِلمِ النَّحوِ العربيِّ في هذا الجانبِ مِن النَّظريَّةِ اللُّغَويَّةِ، وفي هذا اللَفظِ المخصوصِ في أَقَلِّ تَقديرٍ، وأَنَّ عَدَّ (المَعنى) مُقتَرَضًا مِن المَفهومِ اليونانيِّ (lektón) إنَّما هوَ افتِراضٌ مُغالٍ[(٢)]. بَل نَجِدُهُ يُصَرِّحُ في مَوضِعٍ آخَرَ بِأَنَّ الرُّؤيَةَ التي كانَ قَد قَدَّمَها في أُطروحَتِهِ لِلدُّكتوراه بِشَأنِ تَأثيرِ الموروثِ اليونانيِّ في الموروثِ العَرَبِيِّ قَد تَغَيَّرَتْ تَغيُّرًا كبيرًا بِفِعلِ دِراسَتِهِ لِلتَّفاسيرِ القُرآنِيَّةِ الأُولى التي أَقنَعَتْهُ بِأَنَّ كثيرًا مِمّا اعتَقَدَ أَنَّهُ أَثَرٌ مِن آثارِ الموروثِ اليونانيِّ هوَ في الواقِعِ نَتيجَةُ تَطَوُّرٍ أَصيلٍ في المَوروثِ العَرَبِيِّ نَفسِهِ[(٣)].

وذَكَرَ فرستيخ أَنَّ جُهودَ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ في فَهمِ مَعنى النَّصِّ قادَتْ إلى أُنموذَجٍ تَأويلِيٍّ بَسيطٍ شَيئًا مّا، غالِبًا مّا كانَتِ القَواعِدُ فيهِ ضِمنِيَّةً، ويُطابَقُ فيهِ مَعنى النَّصِّ بِقَصدِ المتكلِّمِ، وتَكونُ مُهِمَّةُ المُفَسِّرِ أَن يُوضِحَ هذا القَصدَ، ولا حاجَةَ في هذا المشروعِ العِلميِّ إلى التَّحليلِ اللُّغَوِيِّ لِلُغَةِ النَّصِّ في حَدِّ ذاتِهِ[(٤)]. والمُتَتَبِّعُ لِكِتاباتِ فرستيخ في مُحاوَلاتِ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ تَفسيرَ قَصدِ مُنزِلِ النَّصِّ القُرآنِيِّ سُبحانَهُ يَجِدُها تتعلَّقُ بِنَمَطَيْنِ رَئيسَيْنِ مِن الأَلفاظِ؛ أَحَدُهُما نَمَطُ الأَلفاظِ المُباشِرَةِ الدَّلالَةِ التي لا تُحوجُ مَعرِفَةُ مَعانيها المُفَسِّرَ إلى غَيرِ حَملِها عَلى ظَواهِرِها؛ والآخَرُ نَمَطُ الأَلفاظِ غَيرِ المُباشِرَةِ الدَّلالَةِ التي يُحتاجُ لِلتَّوَصُّلِ إلى قَصدِ المُتَكلِّمِ بِها سُبحانَهُ إلى جهدٍ تَأويلِيٍّ خاصٍّ وعَدَمِ الرُّكونِ إلى ما قَد يَتَبادَرُ مِنها مُباشَرَةً إلى الذِّهنِ. وفي الآتي ذِكرُ آلِيّاتِ تَفسيرِ المَعنى التي بَيَّنَ فرستيخ أَنَّ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ اتَّبَعوها مَعَ كُلٍّ مِن هذَيْنِ النَّمَطَيْنِ.

١. آلِيّاتُ تَفسيرِ مَعاني الأَلفاظِ المُباشِرَةِ الدَّلالَةِ

تَنَوَّعَتْ الآلِيّاتُ التي اتَّبَعَها المُفَسِّرونَ الأَوائلُ لِتَفسيرِ مَعاني هذا النَّمَطِ مِن الأَلفاظِ، لكِنَّ تَشديدَ فرستيخ انصَبَّ عَلى ثَلاثٍ مِنها، هيَ الآتِيَةُ:

---

(1) Versteegh, Kees, "Meanings of speech: The category of sentential mood in Arabic grammar", p. 271.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 232-233.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees, *The explanation of linguistic causes: Az-Zağğāğī's theory of grammar, introduction, translation and commentary*, p. xii.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 234-235.

أ. المُجاوَرَة:

إنَّ أَيسَرَ وَسيلَةٍ استَعملَها المُفَسِّرونَ الأَوائلُ لِلدَّلالَةِ على التَّكافُؤِ الدَّلاليِّ بينَ النَّصِّ وإعادَةِ صِياغَتِهِ مُعجَمِيًّا هيَ، عَلى ما ذَكَرَ فرستيخ، المُجاوَرَةُ بينَ النَّصِّ البَديلِ والنَّصِّ نَفسِهِ[١]، بِلا استِعمالِ لأَيِّ رابِطٍ تَفسيريٍّ بَينَهُما، وهوَ ما يُسَمِّيهِ المُستَشرِقُ الأَمريكِيُّ جون وانسبرو John Wansbrough حالَةَ (الرّابِط الصِّفريّ zero connective)[٢]. مِثالُ ذلكَ تَفسيرُ الضَّحّاكِ بنِ مُزاحِمٍ (ت. ١٠٥هـ) كلِمَةَ (فاحِشَة) في قَولِهِ تَعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ (النِّساء: ١٩)، بِقَولِهِ: «الفاحِشَةُ: الزِّنا»[٣].

ب. استِعمالُ رابِطٍ واحِدٍ:

غالِبًا مّا كانَتْ إعادَةُ الصِّياغَةِ البَديلَةُ تُقَدَّمُ بِوَساطَةِ عَلاماتٍ تَفسيريَّةٍ أَو رَوابِطَ أَوجَدَ بِها المُفَسِّرونَ طَريقَةً لِلإِحالَةِ عَلى (مَعنى) النَّصِّ، بِالمَعنى الحَرفِيِّ الذي يُفيدُ (ما يَعنيهِ اللهُ) في القُرآنِ[٤]. وأَشهَرُ هذهِ الرَّوابِطِ ثَلاثَةٌ هيَ: (يَعني)، و(يَقولُ)، و(أَيْ)، عَلى تَفاوُتٍ في نِسَبِ استِعمالِها. فأَشيَعُ هذهِ الرَّوابِطِ (يَعني)، «والفِعلُ (يَعني) مُشتَقٌّ مِن جَذرِ لَفظِ (المَعنى) نَفسِهِ الذي لا يَستَعمِلُهُ هوَ نَفسَهُ إلّا بَعضُ المُفَسِّرينَ المُتَقَدِّمِينَ. وفاعِلُ الفِعلِ (يَعني) في مُعظَمِ الحالاتِ هوَ المُتَكَلِّمُ، لكِنَّ الفاعِلَ في بَعضِ الفِقراتِ هوَ النَّصُّ. ويُمكِنُ عَدُّ هذا الاستِعمالِ الأَخيرِ دَلالَةً على مَيلٍ جَديدٍ إلى اتِّخاذِ النَّصِّ نُقطَةَ انطِلاقٍ لِلتَّفسيرِ، بَدَلًا مِن قَصدِ المُتَكلِّمِ»[٥]، فلَيسَ المَعُودُ إليهِ في حالَةِ هذا الرّابِطِ مُمَيَّزًا بِوُضوحٍ على الدَّوامِ: فقَد يُحيلُ على اللهِ بِوَصفِهِ المُتَكلِّمَ بِالنَّصِّ، وقَد يُحيلُ على النَّصِّ نَفسِهِ[٦]. ومِن أَمثِلَةِ استِعمالِ الرّابِطِ (يَعني) عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرينَ قَولُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمانَ (ت. ١٥٠هـ) في تَفسيرِ قَولِهِ تَعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ﴾ (آل عمران: ١١٩): «يَعني: أَطرافَ الأَصابِعِ»[٧]. وأَقَلُّ شُيوعًا مِن استِعمالِ الرّابِطِ (يَعني) استِعمالُ الرّابِطِ (يَقولُ)، وأَقَلُّ شُيوعًا مِن استِعمالِهِما استِعمالُ الرّابِطِ (أَي) التَّفسيرِيَّةِ[٨].

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, *Arabic grammar and Qurʾānic exegesis in early Islam*, p. 85.

(٢) يُنظَر: Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, p. 129.

(٣) الضَّحّاكُ بنُ مُزاحِم، **تَفسيرُ الضَّحّاك**: ٢٨١. ويُنظَر: Versteegh, Kees, "The name of the ant and the call to holy war: al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim's commentary on the Quran", p. 284.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees, *Arabic grammar and Qurʾānic exegesis in early Islam*, p. 96.

(5) Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 235.

(٦) يُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", p. 50.

(٧) مُقاتِلُ بنُ سُلَيمان، **تَفسيرُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمان**: ١/٢٩٨. ويُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", p. 51.

(٨) يُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", p. 50.

ت. استعمالُ رابطَيْن:

يُمكِنُ التَّمثيلُ لِهذهِ الآلِيَّةِ التَّفسيرِيَّةِ بِقَولِ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمانَ في تَفسيرِ قَولِهِ تَعالى: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ (آل عمران: ١٦٣): «يَعني: لَهُم دَرَجاتٌ، يَعني: لَهُم فَضائلُ»[١]. ويُطلِقُ فرستيخ على هذهِ الآلِيَّةِ التَّفسيرِيَّةِ مُصطَلَحَ (التَّفسير المُزدَوج double glossing)[٢]، وهيَ عَينُها التي يُسَمِّيها وانسبرو (التَّفسير المُفْرِط supercommentary)[٣].

٢. آليّاتُ تَفسيرِ مَعاني الأَلفاظِ غَيرِ المُباشِرَةِ الدَّلالَة:

تُمَثِّلُ الحالاتُ الماضِيَةُ آليّاتٍ اكتَفى بِها المُفَسِّرونَ الأَوائلُ في تَفسيرِ كلِماتٍ أَو عِباراتٍ لَها مَعنًى واحِدٌ، بَيدَ أَنَّ ثَمَّةَ كلِماتٍ في القُرآنِ لَها مَعانٍ مُختَلِفَةٌ لَم يَكتَفوا مَعَها بالآلِيّاتِ السّابِقَةِ بَل زادوا عَلَيها أُخرى سَلَّطَتْ كِتاباتُ فرستيخ الضَّوءَ عَلى عَدَدٍ مِنها، هيَ الآتِيَةُ:

أ. القَولُ بِالأَضداد:

بَيَّنَ فرستيخ أَنَّ بَعضَ الأَلفاظِ لا تَقتَصِرُ على أَنَّ لَها مَعانِيَ مُختَلِفَةً، بَل إنَّ هذهِ المعانِيَ مُتَضادَّةٌ. وعَلى الرَّغمِ مِن تَوافُرِ أَمثِلَةٍ لِهذا الصِّنفِ عِندَ جَميعِ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ، نَجِدُ أَنَّ تفسيرَ زَيدِ بنِ عَلِيٍّ (ت. ١٢٢هـ) هوَ التَّفسيرُ الوَحيدُ مِن بَينِ التَّفاسيرِ المُتَقَدِّمَةِ الذي يَستَعمِلُ هذا المُصطَلَحَ: فزَيدُ بنُ عَلِيٍّ يُعيدُ صِياغَةَ كلِماتٍ كثيرَةٍ لَها مَعانٍ مُتَضادَّةٌ، لكِنَّهُ يُصَرِّحُ بِتَسمِيَةِ ثَلاثٍ مِنها أَضدادًا[٤]؛ أُولاها (فَوق)، إذ قالَ عَن عِبارَةِ (فَوقَها) في قَولِهِ تَعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: ٢٦): «وهذا مِن الأَضدادِ، يَقولُ ما هُوَ أَكبَرُ لِما هُوَ أَصغَرُ»[٥]؛ وثانِيَتُها (البَلاءُ)، إذ قالَ عَن هذهِ الكلِمَةِ في قَولِهِ تَعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٤٩): «يَكونُ شَرًّا ويَكونُ نِعمَةً، وهُما ضِدٌّ»[٦]؛ وثالِثَتُها (أَخفى)، إذ قالَ: «﴿أُخْفِيهَا﴾(طه: ١٥)، مَعناهُ: أُظهِرُها، و﴿أُخْفِيهَا﴾: أَكتُمُها، وهُما ضِدٌّ»[٧].

(١) مُقاتِلُ بنُ سُلَيمان، **تَفسيرُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمان**: ٣١١/١.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Grammar and Exegesis: The origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr Muqātil*", p. 212.

(٣) يُنظَر: Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, p. 129.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", pp. 53-54.

(٥) زَيدُ بنُ عَلِيّ، **تَفسيرُ غَريبِ القُرآنِ المَجيد**: ٤٢.

(٦) المَصدَرُ نَفسُه: ٤٤.

(٧) المَصدَرُ نَفسُه: ١٥٢. ويُنظَر: Versteegh, Kees, "Zaid ibn Alī's commentary on the *Qurān*", p. 20.

ولا شَكَّ في أَنَّ القَولَ بالأَضدادِ لا يَخرُجُ عَن الوِجهَةِ العامَّةِ التي سَلَكَها المُفَسِّرونَ في التَّحليلِ الدَّلالِيِّ لِلنَّصِّ القُرآنيِّ، وهيَ وِجهَةُ الحِرصِ عَلى الإمساكِ بِقَصدِ مُنزِلِهِ سُبحانَهُ وتَعالى ودَفعِ كُلِّ ما قَد يَبدو مُخالِفًا لِمُرادِهِ. ففي قَولِهِ تَعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ (البقرة: ٢٦)، عَلى سَبيلِ المِثالِ، لَيسَتْ عِبارَةُ ﴿فَوۡقَهَاۚ﴾ واضِحَةً أَوَّلَ وَهلَةٍ: أَفتَعني أَنَّ اللهَ قادِرٌ أَيضًا على أَن يَستَعمِلَ حَيَواناتٍ أَكبَرَ مِن البَعوضَةِ في ضَربِ الأَمثالِ، أَم تَعني أَنَّهُ قادِرٌ أَيضًا على أَن يَستَعمِلَ حَيَواناتٍ أَصغَرَ مِن البَعوضَةِ؟ فقَد وَجَدْنا زَيدَ بنَ عَلِيٍّ يَكتَفي بِقَولِهِ: «أي فما دونَها في الصِّغَرِ، وهذا مِن الأَضدادِ، يُقالُ لِما هُوَ أَكبَرُ ولِما هُوَ أَصغَرُ»[1]. فشُعورُ زَيدِ بنِ عَلِيٍّ بِعَدَمِ مُلاءَمَةِ أَن يَكونَ الحَيَوانُ الذي هوَ أَكبَرُ مِن البَعوضَةِ تَفسيرًا لِلآيَةِ التي يَرِدُ فيها هوَ الذي دَعاهُ إِلى القَولِ بِاحتِمالِ أَن يَكونَ لِلكلِمَةِ مَعنًى آخَرُ مُضادٌّ[2].

ب. القَولُ بِالمَجاز:

نَبَّهَ فرستيخ عَلى ظاهِرَةٍ دَلالِيَّةٍ أُخرى لَها صِلَةٌ بِمُحاوَلَةِ استِخراجِ قَصدِ المُتَكَلِّمِ مِن وَراءِ اللفظِ نَجِدُ لَها حُضورًا عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرينَ، هيَ ظاهِرَةُ (المَجاز). فالنَّصُّ القُرآنيُّ يتضمَّنُ تَعبيراتٍ لَها مَعانٍ مَجازِيَّةٌ بِوُضوحٍ. ويَبدو أَنَّ بَعضَ المُفَسِّرينَ لَم يَعُدُّوا ذلكَ مُشكِلَةً، إذ اكتَفى الضَّحّاكُ بِقَولِهِ إنَّ كلِمَةَ (المَوازين) في: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾(الأَنبياء: ٤٧) تَعني (العَدل)، إذ لا ذِكرَ لِميزانٍ حَقيقيٍّ في هذهِ الفِقرَةِ[3]. ولا يَفوتُ فرستيخ التَّنبيهُ عَلى أَنَّ تَفسيراتِ الضَّحّاكِ التي عَلى هذهِ الشّاكِلَةِ لَم تَشتَمِلْ على أَيَّةِ مُصطَلَحاتٍ مُتَخَصِّصَةٍ تُحيلُ على الكلامِ المَجازِيِّ، بَل كانَ يَقتَصِرُ على مُلاحَظَةِ أَنَّ المَعنى الحَرفِيَّ لا يَكونُ مُرادًا في بَعضِ الأَحيانِ، كما في تَفسيرِهِ لِلآيَةِ المذكورَةِ[4]. ويَذكُرُ فرستيخ في مَوضِعٍ آخَرَ أَنَّ فِكرَةَ (المَجاز) شَهِدَت تَطَوُّرًا فِكريًّا واصطِلاحيًّا بِظُهورِ كتابِ **مَجاز القُرآن** لأَبي عُبَيدَةَ (ت. ٢١٠هـ)، إذ أَصبَحَ الاختِلافُ بينَ اللَفظِ والمعنى مَوضوعًا لَهُ مُعالَجَتُهُ الخاصَّةُ فيهِ. فهذا الكِتابُ يَتَّخِذُ شَكلَ تَفسيرٍ يَتَناوَلُ جَميعَ التَّبايُناتِ في النَّصِّ، بِحَسَبِ تَرتيبِ الآياتِ التي وَرَدَتْ فيها. ويَستَقصي أَبو عُبَيدَةَ في المُقَدِّمَةِ جَميعَ ظَواهِرِ هذا النَّمَطِ في القُرآنِ. وقَد جَمَعَها في مُصطَلَحِ (المجاز)، وهوَ تَركُ الاستِعمالِ الأَصليِّ لِلكلِمَةِ أَو الفَصيلَةِ وإنشاءُ مَعنًى جَديدٍ[5].

---

(١) زَيدُ بنُ عَلِيّ، **تَفسيرُ غَريبِ القُرآنِ المَجيد**: ٤٢.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Zaid ibn Alī's commentary on the *Qurān*", p. 24.

(٣) يُنظَر: الضَّحّاكُ بنُ مُزاحِم، **تَفسيرُ الضَّحّاك**: ٥٧٥. ويُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", p. 55.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees, "The name of the ant and the call to holy war: al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim's commentary on the Quran", p. 286.

(٥) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 237.

ويُرَجِّحُ فرستيخ أَنَّ (المَعنى) و(المَجاز) يَكادانِ يَترادَفانِ عِندَ أَبي عُبَيدَةَ، مُستَدِلًّا عَلى ذلكَ بِقَولِ أَبي عُبَيدَةَ في قَولِهِ تَعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾(النَّحل: ٩٨): «﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ﴾ مَجازُهُ: إذا تَلَوْتَ بَعضَهُ في أَثَرِ بَعضٍ حتّى يَجتَمِعَ ويَنضَمَّ بَعضُهُ إلى بَعضٍ، ومَعناهُ يَسيرُ إلى مَعنى التَّأليفِ والجَمع»[1]. ويَرى فرستيخ في هذا المِثالِ وما يُشاكِلُهُ، عِندَ هذا المُفَسِّرِ المُتَأَخِّرِ نِسبِيًّا عَن زَمَنِ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ، إرهاصًا لانتِقالٍ مِن استِعمالِ (المَعنى) لِلدَّلالَةِ عَلى قَصدِ المُتَكَلِّمِ عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرينَ إلى استِعمالِهِ بِمَعنى دَلالَةِ النَّصِّ، بما يُمَهِّدُ لِلمَرحَلَةِ الثّانِيَةِ مِن مَراحِلِ البَحثِ الدَّلاليِّ في الموروثِ العَرَبيِّ عِندَ النَّحويِّينَ وفي مُقَدِّمَتِهِم سيبَوَيْهِ (ت. ١٨٠هـ). فتَفسيرُ أَبي عُبَيدَةَ المذكورُ لِلتَّعبيرِ القُرآنيِّ ﴿قَرَأْتَ﴾ يَجمَعُ التَّفسيرَ المُعجَمِيَّ لِلكلمَةِ والتَّأويلَ بِإعادَةِ صِياغَةِ الآيَةِ. فهوَ حينَ يَقولُ: «مَعناهُ يَسيرُ إلى مَعنى ...»، إنَّما يُحيلُ على عَمَلِيَّةٍ دَلالِيَّةٍ مُستَقِلَّةٍ تَحدُثُ في النَّصِّ (أَو في اللُّغَةِ) لا يَعودُ فيها قَصدُ المتكَلِّمِ هوَ المُهَيمِنَ. فقَد انتَقَلَ اهتِمامُ المُفَسِّرِ مِن المتكَلِّمِ إلى تَفسيرِ النَّصِّ. والخَطوَةُ اللاحِقَةُ في تَطَوُّرِ الدِّراساتِ اللُّغَوِيَّةِ كانَت الانتِقالَ مِن تَفسيرِ النَّصِّ إلى تَحليلِ بِنيَةِ اللُّغَةِ[2].

ت. القَولُ بالإضمار:

على الرَّغمِ مِمّا أَصَّلَهُ فرستيخ آنِفًا مِن أَنَّ مُعظَمَ القَواعِدِ التَّأويلِيَّةِ عِندَ المُفَسِّرينَ الأَوائلِ كانَتْ ضِمنِيَّةً، لَم يَغفُلْ عَن بَيانِ أَنَّ أُولئكَ المُفَسِّرينَ أَدرَكوا العَلاقَةَ بينَ النَّصِّ وقَصدِ المُتَكَلِّمِ بِاستِعمالِهِم مُصطَلَحاتٍ مُعَيَّنَةً. إذ قَدَّمَ مُقاتِلٌ في مُقَدِّمَةِ تَفسيرِهِ قائمَةً عَشوائيَّةً بِأَنماطِ النُّصوصِ التي يَتَضَمَّنُها القُرآنُ، مِنها نَمَطٌ مَخصوصٌ لَهُ صِلَةٌ بِالعَلاقَةِ بينَ قَصدِ المتكَلِّمِ والنَّصِّ الفِعليِّ. ففي بَعضِ الحالاتِ، لا يُصَرِّحُ النَّصُّ بِكُلِّ مَضمونِ الرِّسالَةِ: بَل تُترَكُ أَجزاءٌ مِنها عَلى السّامِعِ أَن يَأتِيَ بِها هوَ بِنَفسِهِ. وهذا ما يُسَمِّيهِ مُقاتِلٌ (إضمارًا)، وهوَ مِن المُصطَلَحاتِ القَليلَةِ، في نِطاقِ مُقارَبَتِهِ غَيرِ المُتَخَصِّصَةِ نِسبِيًّا لِلتَّفسيرِ، التي تَدُلُّ صَراحَةً على العَلاقَةِ بينَ النَّصِّ ومَعناهُ. وفي المِثالِ الآتِي نَجِدُ مَعنى الآيَةِ المَعنِيَّةِ مُحَدَّدًا بِزيادَةٍ تَفسيرِيَّةٍ يُسَمِّيها مُقاتِلٌ (إضمارًا)، إذ قالَ: «﴿مَا عِندَكُمْ﴾ (النَّحل: ٩٦)، مِن الأَموالِ، إضمارٌ»[3]، ففي هذا المِثالِ، نَجِدُ أَنَّ الاعتِباراتِ التي قادَتِ المُفَسِّرَ إلى افتِراضِ وُجودِ (إضمارٍ) ذاتُ طَبيعَةٍ دَلالِيَّةٍ ولَها صِلَةٌ بِالقَصدِ الضِّمنِيِّ[4].

---

(١) أَبو عُبَيدَة، **مَجازُ القُرآن**: ٣/١.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 237-238.

(٣) مُقاتِلُ بنُ سُلَيمان، **تَفسيرُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمان**: ٤٨٥/٢.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 235-236.

ويُشيرُ فرستيخ إلى أنَّ مُقاتِلَ بنَ سُلَيمانَ يُورِدُ في قائمَةِ أَنماطِ النَّصِّ في مُقَدِّمَةِ تَفسيرِهِ (الإضمار) ومَعَهُ (التَّمامُ)، والتَّفسيرُ الواضِحُ لَهُما هوَ أَنَّ (الإضمار) يتعلَّقُ بالحَذفِ، في حينِ أَنَّ (التَّمامَ) يَدُلُّ على الآياتِ التي يَكونُ مَعنى النَّصِّ فيها واضِحًا أو صَريحًا[١].

ث. القَولُ بالتَّقديم:

مِن أَشهَرِ مَن استَعمَلَ هذهِ الآلِيَّةَ التَّفسيرِيَّةَ مِن المُفَسِّرينَ الأَوائلِ وظَهَرَ عِندَهُ مُصطَلَحُها مُقاتِلُ بنُ سُلَيمانَ. وقَد بَيَّنَ فرستيخ أَنَّ مِمّا يَدُلُّ عَليهِ مُصطَلَحُ (التَّقديم) عِندَ مُقاتِلٍ ظاهِرَتَيْنِ تَتَضَمَّنانِ التَّرتيبَ الدَّلاليَّ أَو المَنطِقِيَّ في الجُملَةِ؛ إحداهُما ظاهِرَةُ (عَكس النَّسَق hysteronproteron)؛ والأُخرى ظاهِرَةُ (الاستِباق prolepsis). فمِن أَمثِلَةِ استِعمالِ مُقاتِلٍ ظاهِرَةَ عَكسِ النَّسَقِ قَولُهُ في قَولِهِ تَعالى: ﴿قَالُوا۟ وَأَقْبَلُوا۟ عَلَيْهِم﴾(يوسف: ٧١): «فيها تَقديمٌ، يَقولُ: وأَقبَلوا عَلى المُنادي ثُمَّ قالوا»[٢]. ومِن الواضِحِ أَنَّ الدّافِعَ إلى الإشارَةِ إلى وُجودِ تَقديمٍ في الآيَةِ هوَ أَنَّ التَّرتيبَ المَنطِقِيَّ لِلأَفعالِ المذكورَةِ فيها جاءَ مَعكوسًا. أَمّا في ظاهِرَةِ الاستِباقِ فإنَّ (التَّقديم) يَعني أَنَّ نَتيجَةَ الفِعلِ مَعروضَةٌ بِوَصفِها واقِعَةً، كما في قَولِهِ تَعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ﴾(الحجر: ٩٠)، إذ قالَ مُقاتِلٌ في تَفسيرِهِ: «فيها تَقديمٌ، يَقولُ: أَنزَلْنا المَثانيَ والقُرآنَ العَظيمَ كما أَنزَلْنا التَّوراةَ والإنجيلَ على النَّصارى واليَهودِ، فهُم المُقتَسِمونَ، فاقتَسَموا الكِتابَ»[٣]، أَي إنَّهُم لَم يَكونوا مُقتَسِمِينَ إلّا بَعدَ نُزولِ الكِتابِ[٤].

خ. القَولُ بالاشتِقاق:

ذَكَرَ فرستيخ أَنَّ بَعضَ التَّفاسيرِ المُتَقَدِّمَةِ تَشتَمِلُ عَلى أَمثِلَةٍ لأَلفاظٍ رَجَّحَ بَعضُ مُفَسِّريها أَنَّها مُشتَقَّةٌ مِن أُصولٍ عَرَبِيَّةٍ، وأَنَّها لَيسَتْ أَعجَمِيَّةً. فالسُّدِّيُّ الكَبيرُ (ت. ١٢٨هـ)، على سبيلِ المِثالِ، يُفَسِّرُ اسمَ إبليسَ الذي يَذكُرُ أَنَّهُ كانَ اسمُهُ الحارِثَ، «وإنَّما سُمِّيَ إبليسَ حينَ أَبلَسَ مُتَحَيِّرًا»[٥]، فأَصبَحَ اسمُهُ دالًّا عَلى ما حَدَثَ لَهُ.

بَل إنَّ فِكرَةَ إمكانِ استِعمالِ الاشتِقاقِ وَسيلَةً لاكتِشافِ المعنى (الحَقيقِيّ) لِلكلِمَةِ تُصبحُ أَوضَحَ حينَ تُشتَقُّ كلِمَةٌ ككلِمَةِ (إنسان) مِن الجَذرِ ن-س-ي، إذ قالَ عَبدُ الرَّزّاقِ (ت. ٢١١هـ): «إنَّما سُمِّيَ الإنسانَ لأَنَّهُ عُهِدَ إلَيهِ فنَسِيَ»[٦].

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, *Arabic grammar and Qurʾānic exegesis in early Islam*, p. 151.

(٢) مُقاتِلُ بنُ سُلَيمان، **تَفسيرُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمان**: ٣٤٤/٢.

(٣) المَصدَرُ نَفسُه: ٤٣٦/٢.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Grammar and Exegesis: The origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr Muqātil*", p. 231.

(٥) السُّدِّيُّ الكبير، أَبو مُحَمَّد، **تَفسيرُ السُّدِّيِّ الكَبير**: ١٠٥.

(٦) الصَّنعانِيُّ، عَبدُ الرَّزّاق، **تَفسيرُ عَبدِ الرَّزّاق**: ٣٧٨/٢. ويُنظَر: Versteegh, Kees, "In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries", pp. 58-59.

ثانيًا: البَحثُ الدَّلاليُّ عِندَ اللُغَويّينَ والنَّحوِيّين

يُفَرِّقُ فرستيخ بِدِقَّةٍ بينَ اللُغَوِيِّينَ والنَّحوِيِّينَ؛ فاللُغَوِيُّونَ هُم الذينَ يَنتَسِبونَ إلى اللُغَةِ؛ والنَّحوِيُّونَ هُم الذينَ يَنتَسِبونَ إلى النَّحوِ. ومُصطَلَحُ (النَّحو) يَنصَرِفُ إلى مَعنَيَيْنِ؛ أَحَدُهُما عِلمُ النَّحوِ عُمومًا linguistics in general، (في مُقابَلَةِ اللُغَةِ، أي المُعجَمِيَّة lexicography، وهيَ دِراسَةُ مَعاني الكلِماتِ)؛ والآخَرُ عِلمُ التَّراكيب syntax (في مُقابَلَةِ الصَّرف أو التَّصريف morphology، وهوَ دِراسَةُ الكلِماتِ مُستَقِلَّةً عَن التَّركيبِ)[1]. والذينَ قَصَدَهُم فرستيخ بالنَّحوِيِّينَ عِندَ تَناوُلِهِ المَوروثَ النَّحوِيَّ بالتَّحليلِ هُم المُنتَسِبونَ إلى (النَّحو) بِمَعنى عِلمِ النَّحوِ عُمومًا، أي الذي يُقابِلُ (اللُغَة)، فَيَدخُلُ فيهِم بِذلكَ المُشتَغِلونَ بِعِلمِ التَّراكيبِ وبِعِلمِ الصَّرفِ أو التَّصريفِ، لكِنَّ الحَقَّ هوَ أَنَّ عِنايَةَ فرستيخ انصَبَّتْ على التَّحليلِ الدَّلاليِّ لِلمَوروثِ التَّركيبيِّ لأَنَّ تَجَلِّياتِ مُصطَلَحِ (المَعنى) فيهِ فاعِلَةٌ ومُتَنَوِّعَةٌ، بِخِلافِ المَوروثِ الصَّرفِيِّ الذي لا نَجِدُ لِمُصطَلَحِ (المَعنى) فيهِ سِوى تَجَلٍّ واحِدٍ هوَ مَعنى الصِّيغَةِ الصَّرفِيَّةِ.

ولا يَخفى أَنَّ عِنايَةَ اللُغَوِيِّينَ إنَّما تَنصَرِفُ إلى المَعنى المُعجَمِيِّ، في حينِ أَنَّ هِمَّةَ النَّحوِيِّينَ تَتَّجِهُ صَوبَ المَعنى الوَظيفِيِّ، بيدَ أَنَّ الذي دَعاني إلى جَمعِ الصِّنفَيْنِ في مَبحَثٍ واحِدٍ هوَ أَنَّهُما يُمَثِّلانِ بيئَةً مُشتَرَكَةً هيَ بيئَةُ عِلمِ العَرَبِيَّةِ. وفي الآتي بَيانُ اتِّجاهاتِ دِراسَةِ المَعنى في كِلا الصِّنفَيْنِ.

١. البَحثُ الدَّلاليُّ عِندَ اللُغَوِيّينَ

ذَكَرْنا آنِفًا أَنَّ مَجالَ بَحثِ عِلمِ اللُغَةِ عِندَ القُدَماءِ هوَ دِراسَةُ المَعنى المعجَمِيِّ لِلكَلِماتِ. وقَد ذَكَرَ فرستيخ أَنَّ عِلمَ اللُغَةِ في الإسلامِ تَطَوَّرَ مِن المُفرَداتِ الغَريبَةِ والصَّعبَةِ في القُرآنِ أو أَحاديثِ النَّبِيِّ صَلّى اللهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ أو كلِماتِ الموضوعاتِ، كالرَّسائلِ المختَلِفَةِ لأَسماءِ الإبِلِ، والخَيلِ، وما إلى ذلكَ، التي ابتَدَأَ العُلَماءُ تَأليفَها مِن القَرنِ الأَوَّلِ لِلهِجرَةِ في الإسلامِ فصاعِدًا، ثُمَّ تَطَوَّرَتْ هذهِ المفرَداتُ إلى مُعجَماتٍ حَقيقيَّةٍ ابتَدَأَتْ بِكِتابِ العَيْنِ لِلخَليلِ (ت. ١٧٥هـ)، وحَظِيَ العِلمُ الذي دَرَسَ المعانيَ المعجَمِيَّةَ باستِقلالٍ عَن عِلمِ النَّحوِ. صَحيحٌ أَنَّ مُعظَمَ النَّحوِيِّينَ دَرَسوا عِلمَ اللُغَةِ في الوَقتِ نَفسِهِ الذي دَرَسوا فيهِ النَّحوَ، وأَنَّ مُعظَمَ اللُغَوِيِّينَ، بِعَكسِ ذلكَ، كانوا ذَوي دُربَةٍ في النَّحوِ أيضًا، بَيدَ أَنَّ المَوروثَ الإسلاميَّ أَبقى العِلمَيْنِ مُنفَصِلَيْنِ، فكانَ بالإمكانِ، على سبيلِ المثالِ، أن يُقالَ عَن أَحَدِ العُلَماءِ إنَّهُ كانَ مُجيدًا في النَّحوِ لكِنَّهُ جاهِلٌ في اللُغَةِ. وخَلَصَ فرستيخ إلى أَنَّ هذا التَّقسيمَ لِلمُهِمّاتِ جَعَلَ إسهامَ المُعجَمِيَّةِ العَرَبِيَّةِ في تَطويرِ نَظَرِيَّةٍ دَلاليَّةٍ ضَعيفًا[2].

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, "A sociological view of the Arab grammatical tradition: Grammarians and their professions", p. 291.

(٢) يُنظَر: فيرستيج، كيس، **أَعلامُ الفِكرِ اللُغَوِيِّ (الجُزءُ الثّالِث): التَّقليدُ اللُغَوِيُّ العَرَبِيّ**: ٥٠؛ و Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, pp. 18-19؛ و Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 232.

وتَفسيرُ ذلكَ، عِندي، أَنَّ قَصرَ الدَّرسِ اللُّغَوِيِّ عَلى دِراسَةِ المَعنى المُعجَمِيِّ جَعَلَهُ مُنكَفِئًا عَلى حَيِّزٍ دَلاليٍّ مَحدودٍ لا يُجاوِزُهُ ولا يَنفَتِحُ عَلى آفاقٍ دَلالِيَّةٍ أَرحَبَ، بِخِلافِ الدَّرسِ النَّحوِيِّ الذي وإن كانَ مَجالُهُ الأَساسِيُّ دِراسَةَ المَعنى التَّركيبِيِّ فإنَّهُ استَوعَبَ المَعنى المُعجَمِيَّ استيعابَ وَسيلَةٍ لا غايَةٍ. وآيَةُ ذلِكَ ما ذَكَرَهُ فرستيخ مِن أَنَّ في كِتابِ سيبَوَيْهِ بابًا قَصيرًا جِدًّا، وقَريبًا جِدًّا مِن بِدايَتِهِ، خُصِّصَ لِلتَّلازُماتِ التي قَد تُوجَدُ بينَ الأَلفاظِ ومَعانيها(١)، وأَنَّ هذا البابَ يَتَحَدَّثُ عن ظاهِرَتَي الاشتِراكِ اللَفظِيِّ والتَّرادُفِ، إذ جاءَ في (باب اللَفظ لِلمَعاني) قَولُ سيبَوَيْهِ: «اعلَمْ أَنَّ مِن كَلامِهِم اختِلافَ اللَفظَيْنِ لاختِلافِ المعنَيَيْنِ، واختِلافَ اللَفظَيْنِ والمعنى واحِدٌ، واتِّفاقَ اللَفظَيْنِ واختِلافَ المعنَيَيْنِ ... فاختِلافُ اللَفظَيْنِ لاختِلافِ المعنَيَيْنِ هُوَ نَحوُ: جَلَسَ وذَهَبَ. واختِلافُ اللَفظَيْنِ والمعنى واحِدٌ نَحوُ: ذَهَبَ وانطَلَقَ. واتِّفاقُ اللَفظَيْنِ والمعنى مُختَلِفٌ قَولُكَ: وَجَدتُ عَلَيهِ، مِن المَوجِدَةِ، ووَجَدتُ، إذا أَرَدتَ وِجدانَ الضّالَّةِ. وأَشباهُ هذا كَثيرٌ»(٢). ثُمَّ عَقَّبَ فرستيخ عَلى هذا النَّصِّ بِقَولِهِ: «إنَّ المقصودَ بـ(المَعنى) هُنا هوَ المَضمونُ الدَّلاليُّ لِلوَحداتِ المُعجَمِيَّةِ، والمُتَعارَفُ أَنَّ هذا هوَ مَجالُ عِلمِ اللُغَةِ. عَلى أَنَّ النَّصَّ المُقتَبَسَ آنِفًا نَصٌّ استِثنائيٌّ؛ ففي سائرِ الكِتابِ لا نَجِدُ سيبَوَيْهِ يَتَناوَلُ العَلاقَةَ بينَ الكَلِماتِ ومَعانيها بَل يَتَّجِهُ كُلِّيًّا صَوبَ دِراسَةِ جَوانِبِ الكلامِ التَّركيبِيَّةِ والصَّرفِيَّةِ»(٣). وإطلاقُ فرستيخ الأَخيرُ هذا وإن صَدَقَ عُمومًا، فإنّا نَجِدُ في مَواضِعَ مِن **الكِتاب** تَعَرُّضًا لِبَيانِ المَعنى المُعجَمِيِّ لِبَعضِ الكَلِماتِ، لكِن لا عَلى سَبيلِ كَونِهِ مُرادًا لِذاتِهِ بَل عَلى سَبيلِ كَونِهِ وَسيلَةً إلى الغايَةِ الرَّئيسَةِ وهيَ بَيانُ الإعرابِ(٤).

والمُفارَقَةُ أَنَّ هذا الذِّكرَ العارِضَ لِتِلكَ القِسمَةِ المُعجَمِيَّةِ في كِتابِ سيبَوَيْهِ كانَ أَثَرُهُ كَبيرًا في المَوروثِ المُعجَمِيِّ؛ ذلِكَ بِأَنَّ المُصطَلَحَيْنِ اللَذَيْنِ عَبَّرَ بِهِما سيبَوَيْهِ عَن التَّرادُفِ والاشتِراكِ اللَفظِيِّ، وثُنائيَّةَ الاختِلافِ والاتِّفاقِ التي اقتَرَنَتْ بِهِما، وثُنائيَّةَ اللَفظِ والمعنى، أَصبَحَتْ، عَلى ما ذَكَرَ فرستيخ، مُعتَمَدَةً في المَوروثِ اللُغَوِيِّ العربِيِّ، ونَحنُ وإن لَم نَكُن نَعلَمُ: أَحَقٌّ أَنَّ سيبَوَيْهِ كانَ أَوَّلَ نَحوِيٍّ يَستَعمِلُ هذهِ المُصطَلَحاتِ أَم لا، فبِوُسعِنا القَطعُ بِأَنَّ استِعمالَها في **الكِتاب** أَسهَمَ في إشاعَتِها في المَوروثِ المُعجَمِيِّ(٥).

٢. البَحثُ الدَّلالِيُّ عِندَ النَّحوِيّين

يَقودُنا استِقراءُ كِتاباتِ فرستيخ إلى تَمييزِهِ خَمسَةَ مُفاداتٍ لِمُصطَلَحِ (المَعنى) أَفرَزَها المَوروثُ النَّحوِيُّ العَرَبِيُّ، أَحَدُها المَعنى المُعجَمِيُّ الذي سَبَقَ أَن ذَكَرْنا أَنَّ حَيِّزَهُ فيهِ كانَ مَحدودًا جِدًّا واقتَصَرَ عَلى كَونِهِ وَسيلَةً لا غايَةً، فلا نُعيدُ القَولَ فيهِ. وثَمَّةَ مُفادٌ آخَرُ مِن مُفاداتِ المَعنى الأَربَعَةِ الأُخرى، هوَ الذي تَنصَرِفُ إليهِ (مَعاني الكلام)، سنُرجِئُ الحَديثَ عَنهُ إلى المَبحَثِ اللاحِقِ لأَنَّهُ وإن كانَ لَهُ وُجودٌ في المَوروثِ النَّحوِيِّ فإنَّهُ كانَ وُجودًا ضامِرًا لَم تُبْنَ عَلَيهِ نَتائجُ

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, "A dissenting grammarian: Quṭrub on declension", p. 410.

(٢) سيبَوَيْهِ، عَمرو بنُ عُثمان، **الكِتاب**: ١/٢٤.

(3) Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 241-242.

(٤) كما في بابِ (ذِكرِ مَعنى لَبَّيْكَ وسَعدَيْكَ وما اشتُقّا مِنهُ) في الكِتابِ، عَلى سبيلِ المِثال. يُنظَر: سيبَوَيْهِ، عَمرو بنُ عُثمان، **الكِتاب**: ١/٣٥٣.

(٥) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Ibn aš-Šajarī, *Mā ttafaqa lafẓuhu wa-ḫtalafa maʿnāhu*", p. 236.

كبيرةٌ، بخِلافِ حُضورِهِ في المَوروثَيْنِ الأُصوليِّ والبَلاغيِّ، فإنَّهُ كانَ حُضورًا فاعِلًا أَثمَرَ نَتائجَ مُهِمَّةً في كِلا المَوروثَيْنِ. فبَقِيَتْ لَدَينا ثَلاثَةُ مُفاداتٍ لِلمَعنى، هيَ الآتِيَةُ:

أ. استِعمالُ (المَعنى) بوَصفِهِ مَعنى الفَصيلَةِ النَّحويَّة

ذَكَرْنا آنِفًا أَنَّ المَقصودَ بالنَّحويِّينَ في هذا المَبحَثِ، طِبقًا لِما يَراهُ فرستيخ، المُشتَغِلونَ بكُلٍّ مِن عِلمِ التَّراكيبِ وعِلمِ الصَّرفِ. وعَدَمُ الفَصلِ بينَ العِلمَيْنِ يُوائمُ أَحدَثَ الآراءِ في اللِسانيّاتِ، تِلكَ الآراءِ التي تَنُصُّ عَلى أَنَّ عِلمَ الصَّرفِ ليسَ إلّا خطوَةً تَمهيديَّةً لِعِلمِ التَّراكيبِ الذي هوَ أَشبَهُ ما يَكونُ بِبناءٍ كبيرٍ مادَّتُهُ الوَحداتُ الصَّرفيَّةُ[1]. ومِن ذَيْنِكُم الفَرعَيْنِ العِلمِيَّيْنِ مَعًا تَنتُجُ الفَصائلُ النَّحويَّةُ كفَصائلِ (العَدَد)، و(الجِنس)، و(التَّعريف والتَّنكير)، و(الزَّمَن)، و(الاشتِقاق)، و(المَعاني الوَظيفيَّة)[2].

وفي هذا السِّياقِ ذَكَرَ فرستيخ أَنَّ مُصطَلَحَ (المَعنى) في التَّحليلاتِ الصَّرفِيَّةِ-التَّركيبِيَّةِ يَدُلُّ على المُلازِمِ الدَّلاليِّ لِفَصيلَةٍ صَرفِيَّةٍ-تَركيبِيَّةٍ مُستَقِلَّةٍ عن المُتَكلِّمِ. ويُمَثِّلُ لِلمَعاني الصَّرفِيَّةِ-التَّركيبِيَّةِ بِفِقرَةٍ مِن حَديثٍ لِلزَّجّاجيِّ (ت. ٣٣٧هـ) عَن وَظيفَةِ الإعرابِ في الكلامِ، يَقولُ فيها: «إنَّ الأَسماءَ لَمّا كانَت تَعتَوِرُها المَعاني، فتَكونُ فاعِلَةً، ومَفعولَةً، ومُضافَةً، ومُضافًا إليها، ولَم تَكُنْ في صُوَرِها وأَبنِيَتِها أَدِلَّةً على هذهِ المعاني بَل كانَتْ مُشتَرَكةً، جُعِلَتْ حَرَكاتُ الإعرابِ فيها تُنبئُ عَن هذهِ المعاني»[3]. فـ (المَعاني) المذكورَةُ في هذهِ الفِقرَةِ هيَ الوَظائفُ التي يُمكِنُ أَن تُؤَدِّيَها الأَسماءُ في الجُملَةِ - أَي أَدوارُها التَّركيبِيَّةُ - وعلى الرَّغمِ مِن أَنَّ المُتَكلِّمَ هوَ في نِهايَةِ المَطافِ المُتَلَفِّظُ بِحَرَكاتِ الإعرابِ والمسؤولُ عَن استِعمالِها، لا يُمكِنُ أَن يُؤَثِّرَ فِعلُ المُتكلِّمِ هذا في التَّلازُمِ بينَ الشَّكلِ والوَظيفَةِ بِأَيِّ حالٍ مِن الأَحوالِ. فالصَّحيحُ أَنَّ استِعمالَها هوَ الذي يَعتَمِدُ على قَوانينِ اللُغَةِ، لا العَكسُ. وتَتَّضِحُ الصِّلَةُ بينَ الوَظيفَةِ الدَّلاليَّةِ والدَّورِ التَّركيبِيِّ حينَ نُقارِنُ بينَ حَرَكاتِ الإعرابِ في الاسمِ وحَرَكاتِ الإعرابِ في الفِعلِ. إذ تَقضي نَظَريَّةُ النَّحويِّينَ العَرَبِ بِأَنَّ الأَفعالَ مَبنِيَّةٌ، بَيدَ أَنَّ وُجودَ شَبَهٍ مَزعومٍ لِلأَفعالِ المُضارِعَةِ بالأَسماءِ جَعَلَها تَكتَسِبُ تَبَعًا لِذلكَ أَحَقِّيَّةَ الإعرابِ. والفَرقُ بينَ حَرَكاتِ الإعرابِ في الاسمِ وحَرَكاتِ الإعرابِ في الفِعلِ هوَ أَنَّ حَرَكاتِ الإعرابِ في الاسمِ تَدُلُّ على وَظائفَ تَركيبِيَّةٍ كـ(الفاعِلِيَّة) و(المفعولِيَّة)، في حينِ أَنَّ حَرَكاتِ الإعرابِ في الفِعلِ نَتائجُ لأَثَرِ العامِلِ لكِنَّها لا تُشيرُ إلى أَيَّةِ وَظيفَةٍ تَركيبِيَّةٍ، فنَصبُ الفِعلِ يَكونُ بَعدَ الحَرفِ (أَن) لكِن لا دَورَ لَهُ في الجُملَةِ. وقَد صَرَّحَ بِذلكَ الزَّمَخشَرِيُّ (ت. ٥٣٨هـ) إذ قالَ: «لَيسَتْ هذهِ الوُجوهُ بِأَعلامٍ عَلى مَعانٍ كوُجوهِ إعرابِ الاسمِ»[4].

(١) يُنظَر: بِشر، الدُّكتور كمال محمَّد، **دِراساتٌ في عِلمِ اللُغَة (القِسمُ الأَوَّل)**: ٣٠.

(٢) يُنظَر: ياقوت، أَحمَد سُلَيمان، **ظاهِرَةُ الإعرابِ في النَّحوِ العَرَبِيِّ وتَطبيقُها في القُرآنِ الكَريم**: ٢١.

(٣) الزَّجّاجِيُّ، أَبو القاسِم، **الإيضاحُ في عِلَلِ النَّحو**: ٦٩.

(٤) الزَّمَخشَرِيُّ، أَبو القاسِم، **المُفَصَّلُ في صَنعَةِ الإعراب**: ٣١٤. ويُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 247-248.

ب. استعمالُ (المَعنى) بِوَصفِهِ المَعنى المُقَدَّر

ذَكَرَ فرستيخ مُفادًا آخَرَ يَنصَرِفُ إليهِ المَعنى عِندَ النَّحوِيِّينَ البَصرِيِّينَ، هوَ (التَّقديرُ)، أي إعادَةُ بِناءِ الجُملَةِ المُقَدَّرَةِ. وبَيَّنَ أَنَّ سيبَوَيْهِ لَم يَستَعمِلْ في **الكِتاب** مُصطَلَحَ (التَّقدير) بِمَعنى (المُستَوى المُقَدَّر)، لكنَّهُ أَصبَحَ المُصطَلَحَ المِعيارِيَّ في كُتُبِ النَّحوِ اللاحِقَةِ، وحَلَّ مَحلَّ مُصطَلَحِ (التَّمثيل) الذي استَعمَلَهُ سيبَوَيْهِ لإعادَةِ البِناءِ النَّحوِيَّةِ لِلمُستَوى المُقَدَّرِ. ورَأَى فرستيخ أن لا بُدَّ مِن أَن تَكونَ لافتِراضِ مُستَوًى مُقَدَّرٍ عَلاقَةٌ بِالوَصفِ البِنيَوِيِّ لِلجُملَةِ، وأَنَّ الدّافِعَ الرَّئيسَ لِلنَّحوِيِّينَ إلى اللُّجوءِ إليهِ هوَ تَفسيرُ البِنيَةِ العامِلِيَّةِ لِلجُملَةِ الظّاهِرَةِ. إذ يُقارِنُ ابنُ السَّرّاجِ (ت. ٣١٦هـ)، على سبيلِ المِثالِ، بينَ قِراءَتَيْنِ مُختَلِفَتَيْنِ لِقَولِهِ تَعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ (الأعراف: ٥٩)، بِضَمِّ الرّاءِ فيهِ مِن كَلِمَةِ ﴿غَيْرُهُۥ﴾ وبِكَسرِها، فيَذكُرُ أَنَّ الفَرقَ بَينَ القِراءَتَيْنِ يَكمُنُ في حَرَكَةِ الإعرابِ (غَيْرُهُ)، و(غَيْرِهِ)، ويَستَنتِجُ أَنَّ القِراءَةَ الأُولى جاءَتْ عَلى المَعنى، في حينِ أَنَّ القِراءَةَ الثّانِيَةَ جاءَتْ عَلى اللَّفظِ[1]. ويَرى فرستيخ أَنَّ مِن الواضِحِ عَدَمَ وُجودِ صِلَةٍ لِعِبارَةِ (عَلى المَعنى) في هذا السِّياقِ بِالبِنيَةِ الدَّلالِيَّةِ لِلجُملَةِ، ولا بِقَصدِ المُتَكَلِّمِ، بَل لا بُدَّ مِن تَأويلِها هُنا بِمَعنى أَنَّ مَعنى الجُملَةِ هوَ تَمثيلٌ مُقَدَّرٌ لَهُ الصِّيغَةُ الآتِيَةُ: ما لَكُم إلهٌ غَيرُهُ، فالاسمُ المرفوعُ (غَيرُهُ) يَتْبَعُ إذَن الاسمَ المرفوعَ المُقَدَّرَ (إلهٌ)، في حينِ أَنَّ الاسمَ المجرورَ (غَيرِهِ) يَتْبَعُ إعرابَ الصِّيغَةِ الظّاهِرَةِ (مِن إلهٍ). فـ (المعنى) حينَ يُستَعمَلُ في هذا السِّياقِ يَكونُ مُطابِقًا لِلمُستَوى المُقَدَّرِ.

ويَنتَهي فرستيخ إلى أَنَّهُ لا شَكَّ في أَنَّ الاستِعمالَ الأَصلِيَّ لِـ (المعنى) بِوَصفِهِ قَصدَ الآيَةِ القُرآنِيَّةِ الذي أُعيدَ بِناؤُهُ أَو أُعيدَتْ صِياغَتُهُ وَراءَ هذا الاستِعمالِ في النَّحوِ، فقَد مَرَّ بِنا قَولُ أَوائلِ المُفَسِّرينَ بِـ (الإضمار) لِلكَشفِ عَن قَصدِ المُتَكَلِّمِ الذي لَهُ مَيلٌ إلى عَدَمِ الإفصاحِ التّامِّ عَن قَصدِهِ، وعَدَمِ إبلاغِها التّامِّ. ونَتيجَةُ (الإضمار) أَنَّ الأَقوالَ الظّاهِرَةَ لا تُناظِرُ تَمامًا الرِّسالَةَ المقصودَةَ، فيَعمِدُ المُفَسِّرُ إلى (إبطال) أَثَرِ عَمَلِيَّةِ الإخفاءِ مِن خِلالِ إضافَةِ كلِماتٍ أَو حَذفِها أَو تَغييرِها في القَولِ الظّاهِرِ مِن أَجلِ الكَشفِ عَن المعنى المقصودِ. وبِذلكَ، يَتَّضِحُ الفَرقُ بينَ (الإضمار) عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرينَ ونَظيرِهِ (التَّقدير) عندَ النَّحوِيِّينَ؛ فالباعِثُ عَلى (الإضمار) عِندَ أَوائلِ المُفَسِّرينَ الرَّغبَةُ في الكَشفِ عَن قَصدِ المُتَكَلِّمِ بِالنَّصِّ، في حينِ أَنَّ ما دَفَعَ النَّحوِيِّينَ إلى (التَّقدير) هوَ تَفسيرُ بِنيَةِ الكلامِ الظّاهِرَةِ في الحالاتِ التي لا تُوافِقُ فيها الحَرَكاتُ الإعرابِيَّةُ في الجُملَةِ الظّاهِرَةِ قَواعِدَ النَّحوِ المُتَعارَفَةَ، أَو لا يُمكِنُ تَفسيرُها بِمُساعَدَةِ هذهِ القَواعِدِ[2].

ت. استعمالُ (المَعنى) بِوَصفِهِ المَعنى التَّجريدِيّ

الاستِعمالُ الثّالِثُ الذي أَورَدَهُ فرستيخ لِمُصطَلَحِ (المَعنى) عِندَ النَّحوِيِّينَ هوَ الذي يَرِدُ في التَّركيبِ الإضافِيِّ (اسم المَعنى). فالاسمُ يُقسَمُ عِندَ مُتَأَخِّري النَّحوِيِّينَ على قِسمَيْنِ: اسم العَيْنِ، واسم المَعنى، إذ قالَ ابنُ جِنّي (ت. ٣٩٢هـ) على سبيلِ المِثالِ: «المَصادِر أَجناسٌ لِلمَعاني كما غَيرُها أَجناسٌ لِلأَعيانِ نَحو (رَجُل) و(فَرَس) و(غُلام) و(دار)

---

(١) يُنظَر: ابنُ السَّرّاج، **الأُصولُ في النَّحو**: ٩٤/١. وقَراءَةُ الكسرِ لأَبي جَعفَرٍ والكِسائيِّ، وقِراءَةُ الضَّمِّ لِلباقِينَ. يُنظَر: ابنُ الجَزَرِيّ، **النَّشر في القِراءاتِ العَشر**: ٢٧٠/٢.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 244-245.

و(بُستان)»[1]. فمِن الواضِحِ أَنَّ مُصطَلَحَ (المَعاني) في هذهِ الفِقرَةِ المُقتَبَسَةِ لا يُمكِنُ تَأويلُهُ بِـ (المُكَوِّنات الدَّلاليَّة)، بَل يَدُلُّ على مَفهومٍ تَجريدِيٍّ كالحَدَثِ الذي يَدُلُّ عليهِ جَذرُ الفِعلِ.

وذَكَرَ فرستيخ أَنَّ الفِقرَةَ المُقتَبَسَةَ آنِفًا تَرِدُ في بابٍ يُقَدِّمُ فيهِ ابنُ جِنِّي أَمثِلَةً لِـ (تَعليق الأَعلامِ عَلى المَعاني دونَ الأَعيان)، ورَأى أَنَّ غَرَضَهُ يَتَّضِحُ حينَ نُدرِكُ أَنَّ مُصطَلَحَ (العَيْن)، الذي عادَةً مّا يَعني (الشَّخص)، يُستَعمَلُ هُنا لِـ (المفهوم المَحسوس). ويُقارِنُ المُؤَلِّفُ عَلاقَةَ المَصدَرِ بِـ(المَعنى) بِعَلاقَةِ اسمِ الجِنسِ بِالشَّيءِ المَحسوس. وهوَ في كِلتا الحالَتَيْنِ يُسَمِّي اللَفظَ (عَلَمًا). ومِن أَمثِلَةِ العَلَمِ الأُخرى أَسماءُ الأَعدادِ حينَ تُستَعمَلُ في العَدِّ التَّجريدِيِّ، كقَولِنا: الثَّلاثَةُ نِصفُ السِّتَّةِ. ففي هذهِ الحالَةِ، يُؤَدِّي اسمُ العَدَدِ وَظيفَةَ العَلَمِ لِلعَدَدِ، «فصارَ هذا اللَفظُ عَلَمًا لِهذا المَعنى»[2]. ومَفهومُ (العَلَم) يُطَبَّقُ أَيضًا على أَلفاظِ الصِّيَغِ في النَّحوِ، إذ يَقولُ النَّحويُّونَ، على سبيلِ المِثالِ، إنَّ صيغَةَ (أَفعَل) تُستَعمَلُ لِصِفاتِ الأَلوان. ففي هذهِ الحالَةِ، يَكونُ اللَفظُ (أَفعَلُ) مُستَعمَلًا بِوَصفِهِ عَلَمًا لِـ (المَعنى)، أَي مَفهومًا تَجريدِيًّا[3].

ثالثًا. البَحثُ الدَّلاليُّ عِندَ البَلاغِيّينَ والمَناطِقَة

عالَجَتْ كِتاباتُ فرستيخ مُشتَرَكاتِ البَحثِ الدَّلالِيِّ بَينَ البَلاغِيِّينَ والمَناطِقَةِ مِن جانِبَيْنِ؛ أَحَدُهُما الجَدَلُ بِشَأنِ ثُنائيَّةِ (اللَفظ/المَعنى) وأَفضَلِيَّةِ أَحَدِهِما عَلى الآخَرِ؛ والجانِبُ الآخَرُ هوَ المُتَعَلِّقُ بِما سُمِّيَ في المَوروثِ اللُغَوِيِّ العَرَبِيِّ (مَعانِي الكلام). وفي الآتي الكلامُ عَلى كُلِّ جانِبٍ على حِدَةٍ:

١. استِعمالُ (المَعنى) في ثُنائيَّةِ (اللَفظ / المَعنى)

تَحَدَّثَ فرستيخ عَن احتِمالِ أَن يَكونَ الجَدَلُ الذي دارَ بينَ مُتَقَدِّمِي النُّقّادِ والبَلاغِيِّينَ بِشَأنِ ثُنائيَّةِ (اللَفظِ/المَعنى) قَد أَثَّرَ في الجَدَلِ الذي دارَ بينَ النَّحوِيِّينَ والمَناطِقَةِ بِشَأنِ ثُنائيَّةِ (الكلام / الفِكر). إذ رَأى فرستيخ أَنَّ المَقصودَ بِـ (المَعنى) في ثُنائيَّةِ (اللَفظ / المَعنى) عِندَ مُتَقَدِّمِي النُّقّادِ والبَلاغِيِّينَ شَيءٌ يَرتَبِطُ بِالمَفاهيمِ التي هِيَ مُلازِمَةٌ لِلأَشياءِ في العالَمِ غَيرِ اللُغَوِيِّ، وأَنَّ هذا الاستِعمالَ لِلمُصطَلَحِ شائعٌ في النَّظَريَّةِ الأَدبيَّةِ العربيَّةِ التي كانَتْ إحدى أَسخَنِ مَسائلِها مَسأَلَةَ أَوَّليَّةِ (اللَفظ) أَو (المَعنى). ففي هذهِ النِّقاشاتِ، تَجِدُ الثُّنائيَّةُ المذكورَةُ تَأويلًا خاصًّا: فاللَفظُ هوَ التَّعبيرُ اللُغَوِيُّ عَن (مَعنًى) غَيرِ لُغَوِيٍّ. ومِن الواضِحِ أَنَّ (المَعنى) حينَ يَدُلُّ على قَصدِ المُتَكلِّمِ يَكونُ بِإمكانِ المَرءِ عَدُّ هذا القَصدِ (رِسالَةً ما قَبلَ لُغَوِيَّةٍ) تُقَدِّمُ المادَّةَ الأَوَّليَّةَ لِلصِّياغَةِ اللَفظِيَّةِ، أَو يُمكِنُ عَدُّهُ بِتَعبيرٍ أَكثَرَ غُموضًا (أَفكارَ) المُتَكلِّمِ. وخَيرُ ما يُعَبِّرُ عَن هذا الاستِعمالِ لِمُصطَلَحِ (المَعنى) القَولُ المَشهورُ لِلجاحِظِ (ت. ٢٥٥هـ): «المَعاني مَطروحَةٌ في الطَّريقِ يَعرِفُها الجَميعُ والعَرَبِيُّ والبَدَوِيُّ والقَرَوِيُّ، وإنَّما الشَّأنُ في إقامَةِ الوَزنِ وتَخَيُّرِ اللَفظِ»[4]. وبِالضِّدِّ مِن ذلكَ، حينَ يَستَعمِلُ اللُغَوِيُّونَ

---

(١) يُنظَر: ابنُ جِنِّي، **الخَصائص**: ٢٠٨/٢.

(٢) يُنظَر: المَصدَرُ نَفسُه: ٢٠٠/٢.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 250.

(٤) الجاحِظ، عَمرو بنُ بَحر: **الحَيَوان**: ٦٧/٣.

والمُفسِّرونَ العَرَبُ مُصطَلَحَ (المَعنى) لِقَصدِ المُتَكلِّمِ يَكونونَ ناظِرينَ إلى هذا القَصدِ بِوَصفِهِ شَيئًا ذا طَبيعَةٍ لَفظِيَّةٍ: فالقَصدُ هوَ ما يَرغَبُ المَرءُ فِعلِيًّا في قَولِهِ، لا ما يُفَكِّرُ فيهِ[١].

وفي القَرنَيْنِ الثّالثِ والرّابعِ لِلهِجرَةِ، أَصبَحَتْ عُلومُ اليونانِ مَعروفَةً في العالَمِ العربيِّ والإسلاميِّ مِن خِلالِ تَرجَماتِ الكُتُبِ المنطقيَّةِ والفَلسَفِيَّةِ اليونانيَّةِ التي أَصبَحَتْ مُعطَياتُها مادَّةَ جَذبٍ لِعُلَماءِ عِدَّةِ عُلومٍ مِنها عِلما النَّحوِ والمَنطِقِ. لكِنْ حتّى النَّحويُّونَ الذينَ انقادوا لِلوافِدِ الجَديدِ لَم يُغادِروا تَخَصُّصَهُم تَمامًا، أَمّا المناطِقَةُ فقَد اتَّخَذوا مَوقِفًا يَفوقُ كَثيرًا ذلكَ الموقِفَ تَطَرُّفًا. ففي عام ٣٢٠هـ، وَقَعَتْ مُناظَرَةٌ مَشهورَةٌ بينَ مُمَثِّلٍ لِـ (المَذهَب الجَديد) لِلمَناطِقَةِ هوَ مَتّى بنُ يونُسَ (ت. ٣٢٨هـ)، ومُمَثِّلٍ لِلنَّحويِّينَ التَّقليدِيِّينَ هوَ السِّيرافِيُّ (ت. ٣٦٨هـ) الشّارِحُ المشهورُ لِكِتابِ سيبَوَيْهِ. وتُقَدِّمُ لَنا هذهِ المُناظَرَةُ إضاءَةً فَريدَةً بِشَأنِ النِّقاشِ الدّائرِ حَولَ العَلاقَةِ بينَ المَنطِقِ والنَّحوِ التي اختُزِلَتْ في هذهِ المُناظَرَةِ في ثُنائيَّةِ (اللَفظ / المَعنى). فقَد استَنَدَ المناطِقَةُ إلى مَفهومِ مَعلومِيَّةِ (المعاني) الذي كانَ قَد باتَ شائعًا في الجَدَلِ الدّائرِ بينَ نُقّادِ الأَدَبِ، فزَعَموا أَنَّ مُهِمَّتَهُم دِراسَةُ (المَعاني) لأَنَّها مُتَماثِلَةٌ عِندَ كُلِّ الأَقوامِ وفي جَميعِ اللُغاتِ. أَمّا النَّحويُّونَ فرَضُوا بِدِراسَةِ التَّعبيرِ عن هذهِ (المعاني) بِـ(أَلفاظ) في لُغَةٍ مَخصوصَةٍ.

والتَّقابُلُ بينَ الفَريقَيْنِ مُعَبَّرٌ عنهُ تَعبيرًا جَيِّدًا جِدًّا في الفِقرَةِ الآتِيَةِ المُقتَبَسَةِ مِن نَصِّ المُناظَرَةِ. إذ يَقولُ مَتّى بنُ يونُسَ: «هذا نَحوٌ، والنَّحوُ لَم أَنظُرْ فيهِ لأَنَّهُ لا حاجَةَ بِالمَنطِقِيِّ إليهِ، وبِالنَّحوِيِّ حاجَةٌ شَديدَةٌ إلى المَنطِقِ لأَنَّ المَنطِقَ يَبحَثُ عن المَعنى والنَّحو يَبحَثُ عَن اللَفظِ، فإن مَرَّ المَنطِقِيُّ بِلَفظٍ فبِالعَرَضِ، وإن عَثَرَ النَّحوِيُّ بالمَعنى فبِالعَرَضِ. والمَعنى أَشرَفُ مِن اللَفظِ، واللَفظُ أَوضَعُ مِن المَعنى»[٢]. فكانَ رَدُّ السِّيرافِيِّ على النَّحوِ الآتي: «والنَّحوُ مَنطِقٌ ولكِنَّهُ مَسلوخٌ مِن العربيَّةِ، والمَنطِقُ نَحوٌ ولكِنَّهُ مَفهومٌ بِاللُغَةِ، وإنَّما الخِلافُ بينَ اللَفظِ والمَعنى أَنَّ اللَفظَ طَبيعِيٌّ والمَعنى عَقلِيٌّ»[٣].

فالفَرقُ بينَ المُقارَبَتَيْنِ واضِحٌ، وكذلكَ الفَرقُ في المَوقِفِ مِن (المَعاني). فالمَعنى عِندَ المَنطِقِيِّ مُرتَبِطٌ بِقَوانينِ التَّفكيرِ الكُلِّيَّةِ وبِالمَفاهيمِ الكُلِّيَّةِ، وهذهِ تُشَكِّلُ مَجالَ المَنطقيِّ الذي لا تُهِمُّهُ كيفِيَّةُ التَّعبيرِ عن هذهِ المَعاني في اللُغَةِ المَعنِيَّةِ. أَمّا النَّحوِيُّ فلا يُسَلِّمُ بِصِحَّةِ هذا الزَّعمِ، فالمَعنى عِندَهُ مُرتَبِطٌ على الدَّوامِ ارتباطًا وَثيقًا بِاللَفظِ، وهوَ لِذلكَ يُقَرِّرُ أَنَّ «النَّحو مَنطِق»، فالنَّحويُّونَ مَعنِيُّونَ على الدَّوامِ بِمَعاني لُغَتِهِم، والنَّحوُ بهذا الاعتِبارِ مَنطِقٌ فِعلًا[٤].

وما مِن شَكٍّ في أَنَّ أَكثَرَ المناطِقَةِ تَأثيرًا هوَ الفارابيُّ (ت. ٣٣٩هـ)، المُعَلِّمُ الثّاني، كما كانَ يُسَمّى، وكانَ يَرى أَنَّ المناطِقَةَ لا النَّحوِيِّينَ هُم الذينَ يَدرُسونَ مَعانِيَ الأَلفاظِ، أَي أَنَّ المنطِقَ يُقَدِّمُ قَوانينَ الأَلفاظِ في جَميعِ اللُغاتِ، أَمّا النَّحوُ

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 250.

(٢) التَّوحيدِيُّ، أَبو حَيّان: **الإمتاعُ والمُؤانَسَة**: ١/١١٤.

(٣) المَصدَرُ نَفسُه: ١/١١٥.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 253-254.

فيُعنى بِألفاظِ كُلِّ لُغَةٍ على حِدَةٍ. فجَميعُ القَوانينِ النَّحويَّةِ يَجِبُ أن تُوافِقَ القَوانينَ المنطقيَّةَ الكُلِّيَّةَ[1]. وقالَ الفارابِيُّ مُحَدِّدًا العَلاقَةَ بينَ المنطِقِ والنَّحوِ: «وهذهِ الصِّناعَةُ تُناسِبُ صِناعَةَ النَّحوِ وذلكَ أَنَّ نِسبَةَ صِناعَةِ المنطِقِ إلى العَقلِ والمَعقولاتِ كنِسبَةِ صِناعَةِ النَّحوِ إلى اللِسانِ والأَلفاظِ، فكُلُّ ما يُعطينا عِلمُ النَّحوِ مِن القَوانينِ في الأَلفاظِ فإنَّ عِلمَ المَنطِقِ يُعطينا نَظائرَها في المَعقولاتِ»[2]. ففي تَقسيمِ المُهِمّاتِ هذا نَرى ثانِيَةً أَنَّ دِراسَةَ قَواعِدِ الأَلفاظِ تُحالُ على النَّحويِّ، أَمّا المَنطِقِيُّ فيُعالِجُ المَعقولاتِ، أَي المَعانيَ (بالمَعنى المنطقيِّ)[3].

٢. استِعمالُ (المَعنى) في (مَعاني الكلام)

يُستَعمَلُ تَعبيرُ (مَعاني الكَلام) لِلدَّلالَةِ على صِيَغِ الجُمَلِ: الجُملَةِ الاستِفهاميَّةِ، والجُملَةِ الخَبَريَّةِ، وجُملَةِ التَّمَنِّي، وغَيرِها. ويُمكِنُ أَن تُقارَنَ صِيَغُ الكلامِ هذِهِ بِما يُسَمّى في التَّداوُلِيّاتِ الحَديثَةِ (الأَفعال الكلاميَّة). والقائمَةُ النَّمَطِيَّةُ في المؤَلَّفاتِ النَّحوِيَّةِ تَشتَمِلُ على (المَعاني) الخَمسةِ الآتِيَةِ: الخَبَرِ، والأَمرِ، والاستِفهامِ، والطَّلَبِ، والدُّعاءِ، لكِنْ تُوجَدُ قَوائمُ تتضمَّنُ فَصائلَ أَكثَرَ. ولأَنَّ لِـ(مَعاني الكلام) صِلَةً بِالطَّريقَةِ التي يَصوغُ بِها المُتَكلِّمُ رِسالتَهُ، وهيَ ما يُشبِهُ مَفهومَ (الفِعل الكلامِيّ) الحَديثَ، يُمكِنُ القَولُ إنَّ ثَمَّةَ صِلَةً مُعَيَّنَةً لَها بِالاستِعمالِ العامِّ لِـ(المَعنى) بِوَصفِهِ قَصدَ المُتَكلِّمِ أَو مَضمونَ الرِّسالَةِ[4].

وما يَبدو مِن اهتِمامِ لِلمَناطِقَةِ بِصِيَغِ الكَلامِ تِلكَ إنَّما هوَ تَبَعٌ لاهتِمامِهِم بِمَعاني الأَلفاظِ؛ ذلِكَ بِأَنَّهُ «لَيسَ لِلمَنطِقِيِّ، مِن حَيثُ هوَ مَنطِقِيٌّ، شُغلٌ أَوَّلُ بِالأَلفاظِ ... ولَو أَمكَنَ أَن يُتَعَلَّمَ المَنطِقُ بِفِكرَةٍ ساذجَةٍ إنَّما تُلحَظُ فيها المَعاني وَحدَها لَكانَ ذلكَ كافِيًا»[5].

فمِن هذا المُنطَلَقِ، نَجِدُ الفارابِيَّ يَقسِمُ القَولَ، بَعدَ تَعريفِهِ بِأَنَّهُ لَفظٌ مُرَكَّبٌ دالٌّ عَلى جُملَةِ مَعنًى، عَلى تامٍّ وغَيرِ تامٍّ، ثُمَّ يُورِدُ قِسمَتَهُ الخُماسِيَّةَ لأَجناسِ القَولِ التّامِّ وهيَ: جازِمٌ، وأَمرٌ، وتَضَرُّعٌ، وطِلبَةٌ، ونِداءٌ، «والقَولُ الجازِمُ هوَ الذي يَصدُقُ أَو يَكذِبُ، وهوَ مُركَّبٌ مِن مَحمولٍ ومَوضوعٍ، والأَربَعَةُ الباقِيَةُ لا تَصدُقُ ولا تَكذِبُ إلّا بِالعَرَضِ»[6]. ومِن الواضِحِ أَنَّ ما يُسَمِّيهِ الفارابيُّ هُنا (القَول الجازِم) هوَ ما يُسَمِّيهِ غَيرُهُ (الخَبَر أَو الإخبار)، أَمّا الأَربَعَةُ الباقِيَةُ فتُمَثِّلُ ما باتَ يُسَمّى لاحِقًا في عِلمِ المَعاني (الإنشاء). ونَجِدُهُ في مَوضِعٍ آخَرَ يُوَسِّعُ مَشمولاتِ الإنشاء، فيَذكُرُها على النَّحوِ الآتي: نِداءٌ، وتَضَرُّعٌ، وطِلبَةٌ، وإذنٌ، ومَنعٌ، وحَثٌّ، وكَفٌّ، وأَمرٌ، ونَهيٌ[7].

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-", p. 449.

(٢) الفارابِيُّ، أَبو نَصر: **إحصاءُ العُلوم**: ٢٣.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 258.

(٤) يُنظَر: المَصدَرُ نَفسُه: p. 251.

(٥) ابنُ سينا، **الشِّفاء: المَنطِق (١- المدخَل)**: ٢٢.

(٦) الفارابِيُّ، أَبو نَصر: **كِتابٌ في المَنطِق (العِبارَة)**: ١٧.

(٧) يُنظَر: الفارابِيُّ، أَبو نَصر: **كِتابُ الحُروف**: ١٦٢.

أَمّا ابنُ سينا (ت. ٤٢٨هـ) فيَتَحَدَّثُ عَن التَّركيبِ الخَبَرِيِّ ويُعَرِّفُهُ بِأَنَّهُ ما يُقالُ لِقائلِهِ إنَّهُ صادِقٌ في ما قالَهُ أَو كاذِبٌ، ثُمَّ يَقولُ: «أَمّا ما هوَ مِثلُ الاستِفهامِ، والالتِماسِ، والتَّمَنِّي، والتَّرَجِّي، والتَّعَجُّبِ، ونَحوِ ذلكَ، فلا يُقالُ لِقائلِهِ إنَّهُ صادِقٌ فيهِ أَو كاذِبٌ»[1]. ويُعَلِّقُ فرستيخ بِأَنَّ كُلَّ أَنواعِ القَولِ، ما عَدا الخَبَرَ، مُستَبعَدَةٌ مِن اهتِمامِ المَناطِقَةِ؛ لأَنَّ القَولَ الجازِمَ وَحدَهُ يتضَمَّنُ الصِّدقَ أَو الكذِبَ، وهوَ مَجالُ اهتِمامِهِم[2].

وإذا كانَ اهتِمامُ المَناطِقَةِ مَقصورًا عَلى الخَبَرِ مِن مَعاني الكلامِ فإنَّ النَّحوِيِّينَ العَرَبَ لَم يُبدوا اهتِمامًا خاصًّا بِتَحليلِها، إذ اكتَفَوا بِذِكرِها في بِداياتِ مُصَنَّفاتِهِم ثُمَّ انطَلَقوا وكأَنَّ شَيئًا لَم يَكُنْ. بَل لَم يُعَلِّقوا قَطُّ على الفَرقِ بينَ الخَبَرِ بِوَصفِهِ (قَضِيَّةً proposition) والخَبَرِ بِوَصفِهِ (مَحمولًا predicate). لكِن يُخطِئُ مَن يَظُنُّ أَنَّ المُجتَمَعَ الإسلاميَّ لَم يَكُنْ فيهِ قَطُّ مَن يُعنى بِتَحليلِ أَفعالِ الكلامِ، إذ تَكَفَّلَ بِهِ بِحَماسَةٍ عِلمُ المَعاني، وهوَ الفَرعُ الأَوَّلُ مِن فُروعِ عِلمِ البَلاغَةِ الثَّلاثَةِ.

ويُمكِنُ استِنتاجُ أَهمِّيَّةِ دِراسَةِ مَعاني الكلامِ في كُتُبِ البَلاغِيِّينَ مِن عَدَدِ الصَّفَحاتِ المُخَصَّصَةِ لِهذا الموضوعِ في كِتابِ **مِفتاح العُلوم** لِلسَّكّاكِيِّ (ت. ٦٢٦هـ). إذ إنَّهُ يَتَناوَلُ الفَرقَ بينَ الخَبَرِ والطَّلَبِ بينَ الصَّفحَتَيْنِ ١٦٤ و١٧٥ مِن النُّسخَةِ المطبوعَةِ ومَعَ أَقسامِ الطَّلَبِ الثّانوِيَّةِ بينَ الصَّفحَتَيْنِ ٣٠٢ و٣٢٨. ويَزيدُ هذا القَدرُ أَضعافًا كثيرَةً على ما في أَيِّ كِتابٍ نَحوِيٍّ مِن كُتُبِ المرحَلَةِ الزَّمنيَّةِ السّابِقَةِ. وكانَ الابتِكارُ الرَّئيسُ في عِلمِ المَعاني هوَ تَقديمَ مُصطَلَحِ (الإنشاء)، وهوَ مُصطَلَحٌ يَرجِعُ اشتِقاقُهُ الأَصليُّ إلى أَداءِ الكلامِ ويَدُلُّ على الوَظيفَةِ الأَدائيَّةِ بِتَعبيراتٍ نَحوِ (بِعْتُكَ) و(أَنشَدتُكَ اللهَ). وكانَتِ الثُّنائيَّةُ الأَساسيَّةُ عندَ مُؤَلِّفِينَ كالسَّكّاكِيِّ بينَ الخَبَرِ والطَّلَبِ، إذ مَثَّلَ الطَّلَبُ جَميعَ الأَقوالِ اللاخَبَرِيَّةِ (التَّمَنِّي، والاستِفهامِ، والأَمرِ، والنَّهيِ، والنِّداءِ)، فوَجَبَ إدراجُ المُصطَلَحِ الجَديدِ على نَحوٍ مّا في هذهِ القِسمَةِ[3].

رابعًا. البَحثُ الدَّلالِيُّ عِندَ الأُصولِيّين

ذَكَرَ فرستيخ أَنَّ مِن الأُمورِ الأَساسيَّةِ عندَ الأُصوليِّينَ أَن يُمَهِّدوا لِدِراستِهِم لأُصولِ الفِقهِ بِإيضاحِ آرائهِم في اللُّغَةِ بِوَصفِها ظاهِرَةً. فمِن أَجلِ تَسويغِ مَناهِجِهِم ومِن أَجلِ شَرعَنَةِ استِنتاجاتِهِم بِشَأنِ النَّتائجِ الشَّرعيَّةِ لِلنُّصوصِ، لا بُدَّ لَهُم مِن تَحديدِ طَبيعَةِ اللُّغَةِ والتَّواصُلِ[4].

وعَزا فرستيخ إلى عِلمِ أُصولِ الفِقهِ مُهِمَّةَ تَقديمِ بَيانٍ لِلعَلاقَةِ الإحاليَّةِ بينَ (اللفظ) و(المَعنى). إذ يَقومُ الاستِدلالُ الشَّرعِيُّ في الإسلامِ على تَأويلِ الأَحكامِ المُدَوَّنَةِ في حالاتٍ قائمَةٍ التي يَنبَغي أَن يُثَبِّتَ إمكانَ تَطبيقِها على حالاتٍ جَديدَةٍ نِظامٌ مِن القَواعِدِ القِياسيَّةِ. ولا بُدَّ لِمُقارَبَةٍ نَظريَّةٍ لِهذا النِّظامِ الشَّرعِيِّ مِن أَن تُعنى بِمَفاهيمَ نَحوِ مَفهومِ المَعنى

(١) ابنُ سينا، **الإشاراتُ والتَّنبيهات مَعَ شَرحِ نَصيرِ الدِّينِ الطُّوسيِّ**: ٢٢٣.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees, "Meanings of speech: The category of sentential mood in Arabic grammar", p. 277.

(٣) يُنظَر: المَصدَرُ نَفسُه: pp. 277-279.

(٤) يُنظَر: Versteegh, Kees, "The linguistic introduction to Rāzī's *Tafsīr*", p. 591.

والعَلاقَةِ بينَ اللَفظِ والمَعنى. ففي دِراسَةِ (أُصول الفِقه) يَدورُ النِّقاشُ حَولَ العَلاقَةِ السِّيميائيَّةِ بينَ العَلامَةِ والمَرجِعِ، وبينَ اللَفظِ والمَعنى(١).

وبِمُرورِ الوَقتِ، تَطَوَّرَت دِراسَةُ العَلاقَةِ بينَ اللَفظِ والمَعنى لِتُصبِحَ عِلمًا خاصًّا يُسَمّى عِلمَ (وَضع اللُغَة). ومَعنى الجَذرِ و-ض-ع في النِّقاشاتِ اللُغَويَّةِ هوَ نِسبَةُ مَعنًى إلى عُنصُرٍ كلاميٍّ، وحينَ نُؤَوِّلُ (المَعنى) بـ(المَعنى النَّحويّ) يُمكِنُ كذلكَ أَن نَقولَ إنَّهُ نِسبَةُ وَظيفَةٍ مُعَيَّنَةٍ إلى عُنصُرٍ كلاميٍّ. وغالِبًا مّا يُقرَنُ هذا المُصطَلَحُ بِنَظريَّةِ الأَصلِ البَشَريِّ لِلُّغَةِ، أَي بِنَظريَّةِ أَنَّ اللُغَةَ نَتيجَةُ المُواضَعَةِ، أَي اتِّفاقِ النّاسِ، وهيَ مُرادِفَةٌ لِلاصطِلاحِ. فوَضعُ اللُغَةِ إِذَن هوَ اختِراعُها، وبهذا المُصطَلَحِ يُشَدَّدُ عَلى الصِّفَةِ التَّواضُعِيَّةِ لِلُّغَةِ. وفي النَّظَرِيّاتِ التي تُفَرِّقُ بينَ مَراحِلَ مُختلِفَةٍ لاختِراعِ اللُغَةِ، نَجِدُ التَّفريقَ بينَ (الوَضع الأَوَّل) و(الوَضع الثّاني)(٢).

وفي الجَدَلِ المُتَعَلِّقِ بِأَصلِ اللُغَةِ كانَ (وَضعُ اللُغَةِ) يَعني (أَن يَضَعَ اللُغَةَ واضِعٌ)، لكِنَّهُ أَصبَحَ بِوَصفِهِ عِلمًا جَديدًا يَعني دِراسَةَ مُختَلِفِ طَرائقِ دَلالَةِ الكَلِماتِ وَضعِيًّا على مَعانيها. وأَوَّلُ مَن أَلَّفَ في (وَضع اللُغَة) بِوَصفِهِ مَوضوعًا خاصًّا هوَ الأُصوليُّ عَضُدُ الدِّينِ الإيجيُّ (ت. ٧٥٦هـ)؛ ولَم يُقَرَّ عِلمًا مُستَقِلًّا إلّا لاحِقًا. ولَم يَكُن مُؤَلِّفو مُصَنَّفاتِ (وَضع اللُغَة) مَعنِيِّينَ بِالعَمَلِيَّةِ الفِعلِيَّةِ لِوَضعِ اللُغَةِ، بَل كانَ اهتِمامُهُم مُنصَبًّا على نَتيجَةِ هذا الوَضعِ التي تَتَجَلّى في مَعاني الأَلفاظِ اللُغَوِيَّةِ(٣).

وذَكَرَ فرستيخ أَنَّ (الوَضع) أَصبَحَ الفِكرَةَ المركزيَّةَ في الاعتِباراتِ النَّظَرِيَّةِ لدى عُلَماءِ الفِقهِ، وأَنَّهُ فَقَد دَلالَتَهُ التّاريخِيَّةَ وباتَ يَعني الصِّفَةَ الثّابِتَةَ لِلُّغَةِ أَو مُواضَعَتَها التي كانَتْ كُلَّ ما احتاجَ إليهِ عُلَماءُ الفِقهِ في سَعيِهِم إلى استِنباطِ كُلِّ القَواعِدِ الفِقهِيَّةِ مِن النُّصوصِ بِمَناهِجَ مَرضِيَّةٍ، وأَنَّ مُواضَعَةَ اللُغَةِ كانَتْ قَد ارتَبَطَتْ بِالأَفكارِ الخاصَّةِ بِأَصلِ اللُغَةِ، بَيدَ أَنَّ البَحثَ في الشَّكلِ الدَّقيقِ لِذلكَ الأَصلِ لَم يَكُن وارِدًا؛ إذ لَم يَكُن الأُصوليُّونَ لِيُعنَوا كثيرًا بِالتَّطَوُّرِ التّاريخِيِّ لِلُّغَةِ وأَصلِها بَل كانَ اهتِمامُهُم مُنصَبًّا على الصِّلَةِ بينَ الكَلِماتِ ودَلالاتِها مِن أَجلِ مَعرِفَةِ الأَحكامِ التي جاءَ بِها القُرآنُ والسُّنَّةُ وبِناءِ استِنباطِهِم لِلقَواعِدِ الفِقهِيَّةِ على أُسُسٍ نَظَرِيَّةٍ ثابِتَةٍ. ذلِكَ بِأَنَّ المسأَلَةَ الجَوهَرِيَّةَ في مُناقَشَةِ (وَضع اللُغَة) هيَ شَرعَنَةُ اللُغَةِ القائمَةِ، التي يُقصَدُ بِها نَقلُ العِلمِ بِمَعاني الكَلِماتِ (التَّواتُر)، أَي كَيفِيَّة عِلمِنا بِمَدى دَلالَةِ الكَلِماتِ عَلى ما تَدُلُّ عليهِ. إذ عامَلَ الأُصوليُّونَ هذا المَنقولَ كما عامَلَ المُحَدِّثونَ المَنقولَ مِن حَديثِ النَّبِيِّ صَلّى اللهُ عليهِ وسَلَّمَ، مِن حَيثُ سَلامَةُ نَقلِهِ. ولِشَرعَنَةِ اللُغَةِ تاريخٌ طَويلٌ لَدى اللُغَوِيِّينَ، إذ لَم يَكُنْ بِوُسعِهِم أَن يَكتَفوا بِإيرادِ بَيتٍ لِشاعِرٍ واحِدٍ أَو قَولِ راوٍ واحِدٍ في تَثبيتِ مَعنى كَلِمَةٍ مُعَيَّنَةٍ، مِثلَما لَم يَكُنْ بِوُسعِ المُحَدِّثِينَ أَن يَكتَفوا بِرِوايَةِ راوٍ واحِدٍ لِحَديثٍ مُعَيَّنٍ(٤).

---

(١) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, pp. 271-272.

(٢) يُنظَر: Versteegh, Kees, "The Arabic terminology of syntactic position", p. 11.

(٣) يُنظَر: Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, p. 272-273.

(٤) يُنظَر: فيرستيج، كيس، **أعلامُ الفِكرِ اللُغَوِيِّ (الجُزءُ الثّالِث): التَّقليدُ اللُغَوِيُّ العَرَبِيّ**: ١٨٩-١٩٣، و Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, pp. 96-98.

خاتِمَة

تَبَيَّنَ لَنا مِمّا سَبَقَ أَنَّ الْمُستَشرِقَ الهولَندِيَّ كيس فرستيخ حازَ رُؤيَةً مُتَكامِلَةً لِما زَخَرَ بِهِ المَوروثُ العَرَبِيُّ مِن مَباحِثَ دَلالِيَّةٍ لا يُعوِزُها سِوى إطارٍ نَظَرِيٍّ تَنتَظِمُ فيهِ لِتُشَكِّلَ عِلمَ دَلالَةٍ عَرَبِيًّا لَهُ خَصائصُ وطَرائقُ تَحليلٍ تُمَيِّزُهُ مِن سائرِ نَظائرِهِ في المَوروثاتِ الأُخرى. إذ اتَّخَذَتْ مُقارَبَةُ فرستيخ لِعِلمِ الدَّلالَةِ العَرَبِيِّ (المَعنى) مُنطَلَقًا لَها، فطَفِقَت تَستَقري مَصاديقَهُ في مُختَلِفِ فُروعِ العِلمِ في المَوروثِ العَرَبِيِّ، فكانَ أَن وَقَفَ عَلى تَجَلِّياتٍ لَهُ تَنَوَّعَتْ بِتَنَوُّعِ بيئاتِ تِلكَ الفُروعِ وإملاءاتِها؛ فمِن تَجَلٍّ لَهُ في صورَةِ قَصدِ الْمُتَكَلِّمِ في كِتاباتِ مُفَسِّري القُرآنِ الأَوائلِ؛ وتَمَظهُرٍ لَهُ في شَكلِ المَعنى الْمُعجَمِيِّ عِندَ اللُغَوِيِّينَ والمَعنى الوَظيفِيِّ عَلى نَحوٍ أَساسِيٍّ عِندَ النَّحوِيِّينَ؛ وتَحَقُّقٍ لَهُ في مَعاني الكَلامِ عِندَ البَلاغِيِّينَ والمَناطِقَةِ؛ واتِّخاذٍ لَهُ صورَةَ ما يُختَرَعُ مِن أَجلِهِ اللَفظُ في وَضعِ اللُغَةِ عِندَ الأُصولِيِّينَ. وقَد كانَ لِكُلِّ تَجَلٍّ مِن تَجَلِّياتِ المَعنى تِلكَ آلِيّاتُ تَناوُلٍ وطَرائقُ تَحليلٍ كشَفَتْ عَن أَصالَةِ مُقارَبَةِ فرستيخ لِمَباحِثِ عِلمِ الدَّلالَةِ في الموروثِ العربيِّ، بِما يُرَشِّحُهُ لِيَكونَ أَنضَجَ الْمُستَشرِقِينَ رُؤيَةً وأَشمَلَهُم مَنظورًا في هذا المَجالِ.

المَصادِرُ والمراجع

١. المَصادِرُ العَرَبِيَّة

- القُرآنُ الكَريم.
- ابنُ الجَزرِيّ، أَبو الخَيرِ مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّد (ت.٨٣٣هـ). **النَّشر في القِراءاتِ العَشر**. تَصحيحُ عليّ محمَّد الضَّبّاع، القاهرة: المكتبة التِّجاريَّة الكبرى، د.ط.، د.ت.
- ابنُ جِنّي، أَبو الفَتحِ عُثمان (ت. ٣٩٢هـ). **الخَصائص**. تحقيق: محمَّد علي النَّجّار، بيروت: دار الهدى، ط٢، د.ت.
- ابنُ السَّرّاجِ، أَبو بَكرٍ بنُ مُحَمَّدِ بنِ سَهل (ت. ٣١٦هـ). **الأُصولُ في النَّحو**. تحقيق: الدُّكتور عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، ط٤، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ابنُ سينا، أَبو عَلِيّ (ت. ٤٢٨هـ):

١. **الإِشاراتُ والتَّنبيهات مَعَ شَرحِ نَصيرِ الدِّينِ الطُّوسِيّ**. تحقيق: الدُّكتور سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت.

٢. **الشِّفاء: المَنطِق (١- المدخَل)**. تَحقيق: الأَب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الإهواني، القاهرة: وزارة المعارف العموميَّة، د.ط.، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

- ابنُ فارِس، أَبو الحُسَينِ أَحمَدُ بنُ فارِسِ بنِ زَكَرِيّا (ت. ٣٩٥هـ):

١. **الصّاحِبِيُّ في فِقهِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ وسَنَنِ العَرَبِ في كَلامِها**. تحقيق: السَّيِّد أَحمد صقر. القاهرة: الهيئة العامَّة لقصور الثَّقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

٢. **مُعجَمُ مَقاييسِ اللُّغَة**. تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٢هـ.

- أَبو عُبَيدَةَ، مَعمَرُ بنُ المُثَنّى التَّيمِيّ (ت. ٢١٠هـ). **مَجازُ القُرآن**. تحقيق: الدُّكتور محمَّد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، د.ط.، د.ت.
- الأَزهَرِيُّ، أَبو مَنصور مُحَمَّدُ بنُ أَحمَد (ت. ٣٧٠هـ). **تَهذيبُ اللُّغَة**. تحقيق: محمَّد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التُّراث العربيّ، ط١، ٢٠٠١م.
- بِشر، الدُّكتور كمال محمَّد. **دِراساتٌ في عِلمِ اللُّغَة (القِسمُ الأَوَّل)**. القاهرة: دار المعارف، د.ط.، ١٩٧١م.
- التَّوحيدِيُّ، أَبو حَيّان (ت. ٤١٤هـ). **الإِمتاعُ والمُؤانَسَة**. تحقيق: أَحمد أَمين وأَحمد الزّين، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ط.، د.ت.
- الجاحِظ، عَمرو بنُ بَحر (ت. ٢٥٥هـ). **الحَيَوان**. بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط٢، ١٤٢٤هـ.

- الزَّجّاجِيُّ، أَبو القاسِم (ت. ٣٣٧هـ). **الإيضاحُ في عِلَلِ النَّحو**. تحقيق: الدُّكتور مازن المبارك، بيروت: دار النَّفائس، ط٢، ١٣٩٣ه/١٩٧٣م.

- الزَّمَخشَرِيُّ، أَبو القاسِمِ جارُ اللهِ مَحمودُ بنُ عُمَر (ت. ٥٣٨هـ). **المُفَصَّلُ في صَنعَةِ الإعراب**. تحقيق: الدُّكتور إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤٢٠ه/١٩٩٩م.

- زَيدُ بنُ عَلِيّ (ت. ١٢٢هـ). **تفسيرُ غَريبِ القُرآنِ المَجيد**. تحقيق: الدُّكتور محمَّد يوسف الدِّين، الهند: مؤسَّسة تاج يوسف، ط١، ٢٠٠١م.

- السُّدِّيُّ الكبير، أَبو مُحَمَّد إسماعيلُ بنُ عَبدِ الرَّحمن (ت. ١٢٨هـ). **تفسيرُ السُّدِّيِّ الكَبير**. تحقيق: الدُّكتور محمَّد عطا يوسف، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤١٤ه/١٩٩٣م.

- السَّكّاكِيُّ، أَبو يَعقوبَ يوسُفُ بنُ أَبي بَكر (ت. ٦٢٦هـ). **مِفتاحُ العُلوم**. تحقيق: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط٢، ١٤٠٧ه/١٩٨٧م.

- سيبَوَيْهِ، أَبو بِشرٍ عَمرو بنُ عُثمانَ بنِ قَنبَر (ت. ١٨٠هـ). **الكِتاب**. تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤٠٨ه/١٩٨٨م.

- الصَّنعانِيُّ، عَبدُ الرَّزّاقِ بنُ هَمّام (ت. ٢١١هـ). **تفسيرُ عَبدِ الرَّزّاق**. تحقيق: الدُّكتور محمود محمَّد عبده، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤١٩ه/١٩٩٩م.

- الضَّحّاكُ بنُ مُزاحِم (ت. ١٠٥هـ). **تفسيرُ الضَّحّاك**. تحقيق: الدُّكتور محمَّد شكري أَحمد الزّاويتي، القاهرة: دار السَّلام، ط١، ١٤١٩ه/١٩٩٩م.

- الفارابِيُّ، أَبو نَصر (ت. ٣٣٩هـ):

١. **إحصاءُ العُلوم**. تحقيق: عثمان محمَّد أَمين، القاهرة: مطبعة السَّعادة، د.ط.، ١٣٥٠ه/١٩٣١م.

٢. **كِتابُ الحُروف**. تحقيق: الدُّكتور محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، د.ط.، ١٩٧٠م.

٣. **كِتابٌ في المَنطِق (العِبارَة)**. تحقيق: الدُّكتور محمَّد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، د.ط.، ١٩٧٦م.

- فيرستيج، كيس. **أَعلامُ الفِكرِ اللُّغَوِيِّ (الجُزءُ الثّالِث): التَّقليدُ اللُّغَوِيُّ العَرَبِيّ**. ترجمة: الدُّكتور أَحمد شاكر الكلابي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، ط١، ٢٠٠٧م.

- مُقاتِلُ بنُ سُلَيمان (ت. ١٥٠هـ). **تفسيرُ مُقاتِلِ بنِ سُلَيمان**. تحقيق: الدُّكتور عبد الله محمود شحاتة، بيروت: مؤسَّسة التّاريخ العربيّ، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- ياقوت، الدُّكتور أَحمَد سُلَيمان. **ظاهِرَةُ الإعرابِ في النَّحوِ العَرَبِيِّ وتَطبيقُها في القُرآنِ الكَريم**. الرِّياض: عمادة شؤون المكتبات - جامعة الرِّياض، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢. المَصادِرُ الإنجليزِيَّة

- Matthews, P. H., *The Concise Oxford Dictionary of Linguistics*, Oxford University Press, Third edition, 2014.

- Versteegh, Kees:

1. «The Arabic terminology of syntactic position». *Arabica* 25 (1978) 261-281.

2. «A dissenting grammarian: Quṭrub on declension». *Historiographia Linguistica* 8 (1981) 403-429.

3. «A sociological view of the Arab grammatical tradition: Grammarians and their professions», in *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata*, ed. by Paul Wexler, Alexander Borg, and Sasson Somekh, 289-302. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1989.

4. «Grammar and Exegesis: The origins of Kufan Grammar and the *Tafsīr Muqātil*». *Der Islam 67* (1990) 206-242.

5. *Arabic grammar and* Qurʾānic *exegesis in early Islam*. (*Studies in Semitic Languages and Linguistics*, 19.) Leiden: E.J. Brill, 1993.

6. *The explanation of* linguistic *causes: Az-Zağǧāğī's theory of grammar, introduction, translation and commentary*. (*Studies in the History of the Language Sciences*, 75.) Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins, 1995.

7. «The linguistic introduction to Rāzī's *Tafsīr*», in *Studies in Near Eastern Languages and Literatures: Memorial Volume of Karel Petráček*, ed. By Peter Zemánek, 589-603, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1996.

8. *Landmarks in* Linguistic *Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, 1997.

9. «Ibn aš-Šajarī, *Mā ttafaqa* lafẓuhu *wa-ḫtalafa maʿnāhu*, Ed. by Attia Rizk. Beirut and Stuttgart: F. Steiner, 1992». *Der Islam* (1999) 184-186.

10. «Zaid ibn Alī's commentary on the *Qurān*», in *Arabic Grammar and Linguistics*, ed. By Yasir Suleiman, 9-29, London: Curzon Press, 1999.

11. «Meanings of speech: The category of sentential mood in Arabic grammar», in *Le voyage et la langue: Mélanges en l'honneur Louca et d'André Roman*, ed. By Joseph Dichy and Hassan Hamzé, 269-287, Damascus: Intitut francais du Proche-Orient, 2004.

12. «The study of the non-Western linguistic traditions», in *Handbuch für die Geschichte der Sprachund Kommunikationswissenschaft*, III, ed. by Sylvain Auroux, Konrad Koerner, Hans-Josef Niederehe and Kees Versteegh, 2791-2802. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 2006.

13. «Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-», in *Lexicon grammaticorum*, ed. by Harro Stammerjohann, I, 449-450. 2nd ed. Tübingen: Niemeyer, 2009.

14. «The name of ant and the call to holy war: al-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim's commentary on the Quran», in *Transmission and dynamics of the textual sources of Islam: A collection of studies presented to Harald Motzki*, ed. by Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers, 279-299, Leiden: E.J. Brill, 2011.

15. «In search of meaning: Lexical explanations in the earliest Qurʾānic commentaries», in *Meaning of the word: Lexicology and tafsir*, ed. by Stephen Burge, 43-66. Oxford: Oxford University Press and Institute for Ismaʿili Studies, 2015.

- Versteegh, Kees with Wout van Bekkum, Jan Houben, and Ineke Sluiter, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanscrit, Greek, Arabic*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1997.

- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, Amherst, New York, 2004.

(Arabic semantics) according to the Dutch orientalist Kees Versteegh

Abstract

Early scholars of Arabic occupied themselves with the meanings of speech and the significations of the texts. However, their ideas were not framed by a clear systematic framework. Rather, they were scattered in the works of exegetes, lexicographers, grammarians, and scholars of the science of the principles of law. This may well be the normal result of the development logic of sciences. It is well known that one of the most important merits of the Western modern and contemporary linguistic studies has been the creation of systematic frameworks within which the elements of a field of knowledge that were previously distributed in different disciplines of the same field or in various parallel fields gather and gain uniformity.

As the Dutch orientalist Kees Versteegh is the most prominent Western linguist in exploring and investigating a comprehensive referential frame that deals with the theses of meaning in all Arabic tradition sources and sciences, according to data emanating from pure Arabic and Islamic ground, not according to Western data dictated by a linguistic nature different from the nature of Arabic, I thought it suitable to introduce this research paper in order to shed light on his perspective of Arabic semantics and reveal the tools that helped him to do so, by pursuing the whole of his relevant writings, of which only very few have been translated into Arabic. And God is the one who provides success.

منجز العلامة عبد العزيز الميمني اللغوي والأدبي

ناصر الرشيد

أستاذ البلاغة والنقد بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

حينما أزمعت على أن أسهم في هذه الندوة المباركة وجهت وجهي شطر القارة الهندية مستصحبًا نهضتها العلمية والتعليمية وما طبعته حيدر أباد الدكن من تحقيقات عظيمة وخصوصًا في مسانيد الحديث النبوي الشريف ومصنفاته والمستخرجات منه، والمستدركات عليه، وذلك في القرنين الماضيين؛ ونظرًا للتسابق في إنشاء جامعات إسلامية عربية مثل: جامعة عليكرة، ودار العلوم بلكنهو، والجامعة السلفية ببنارس وغيرها، لقد هالني عظمة ما أنجزته هذه الجامعات، وما أنجزه بعض علمائها، فوجدت ضالتي في الأستاذ العلامة عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، فجهدت أن أصحب هذا العلامة الفذّ طيلة مدة بحثي هذا لعلي أنصفه ولو قليلًا. فحرصت أن أقوم بالتعريف بهذا العالم وبتأهيله العلمي، وبما حباه الله من تميّز وتفرّد: تلمذةً وشيوخًا وطلابًا ومريدين ولداةً له في الجامعات والتحقيق، ثم بيّنت من خلال هذا البحث منجزه العلمي، وخصوصًا في خدمة اللغة العربية أدبًا ونحوًا وأسرارًا، ونظرًا لأن أكبر منجزه الذي تميّز به كان في التحقيق والفهرست والتعريف بالمخطوطات العربية ونفي التصحيف عنها، ورفع اللبس عن تدليس النُسّاخ والملّاك فقد حاولت جهدي أن أكتشف منهجه العلمي في تحقيق النصوص وأجبت عن السؤال المهم: هل تفرّد هذا العلامة بمدرسة مستقلة في التحقيق أم أنه قلَّد غيره من علماء التحقيق من العرب ومن المستشرقين؟

كلمات مفتاحية

اللغوي، الأدبي، التحقيق، التراث، العربية، الحديث

مقدمة

حينما أعلن قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بجامعة الملك سعود عن عزمه على إقامة هذه الندوة الميمونة الموسومة «المنجز العربي والأدبي في الدراسات الأجنبية» حدست أن كثيرًا من المشاركين فيها سييمم وجهه صوب المستشرقين والمستعربين الأوروبيين، كما هو المألوف لشهرتهم، وللتعريف بهم في مناهجنا التعليمية والبحثية فأزمعت أن أخرج على هذا المألوف (والخروج على المألوف عند العرب هو مخ الإبداع)، فوجهت رحلي إلى القارة الهندية

مستصحباً نهضتها العلمية والتعليمية، وما طبعته حيدر أباد الدكن من تحقيقات عظيمة، وخصوصا في مسانيد الحديث النبوي الشريف ومصنفاته والمستخرجات عليه والمستدركات عليه، وذلك في القرنين الماضيين؛ ونظراً للتسابق في إنشاء جامعات إسلامية عربية مثل: جامعة عليكرة ودار العلوم بكهنو، والجامعة السلفية بمدينة بنارس وغيرها، درّس وتتلمذ فيها صفوة من العلماء الذين كان لهم منجز كبير في الحديث وفي العلوم العربية تحقيقاً وتأليفاً.

نعم لقد هالني عظمة هذا المنجز وكثرته على يد عدد من العلماء الأفذاذ فوجدت ضالتي في عالم من علماء هذه القارة هو: العلّامة الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي الذي أسال الله سبحانه وتعالي أن يعينني على إنصاف هذا العالم الجليل في تقديمي له محققاً وباحثاً ومشرعاً ومجمعياً مؤهلاً، وعاشقاً مولهّا بالعربية وأهلها فقد «أحبها حُبًّا ملك عليه نفسه، وتغلغل في السواد من قلبه، ونبغ فيها نبوغ عابد متأله، قد تبتل في محاربيها، وأراح في أسرارها ودقائقها، وأحاط خبراً بأدبائها وشعرائها وعلمائها ورجالها وقضى حياته يدرِّس تراثها العظيم ويدرسه، ويسعى لتحقيقه ونشره السعي الحثيث . ويرشد من يتوسم فيه الخير إلى نفائسه وذخائره، وبلغ به حب العربية والهيام بها أن كان يحس نفسه غريباً بين أهله»[١]

وقد عبَّر عن ذلك الميمني نفسه قائلا[٢] «والله المسئول أن يجعل سعيي مشكوراً بين أدباء العربية، فهم غرضي من إنشائها في العربية، وأنا بين أهلي ووطني كأجنبي عنهم:

نزلوا بمكة في قبائل نوفل ونزلت بالبيداء أبعد منزل

ترجمته

ولد العلامة الميمني نحو سنة ١٣٠٦هـ (١٨٨٨م) ببلدة راجكوت في إقليم كاتهيار دار على الساحل الغربي في الهند، وكان من بيت عريق في التجارة، دفعه أبوه إلى الكُتاب ليتعلم القراءة والكتابة، فأحب الصبي العلم وألفه فاندفع في طلبه بادئاً رحلته إلى مراكز العلم، ويستكمل دراساته العليا في لكنوء ورامبور ودهلي وعليكرة[٣]

ثم آثر الاطلاع على كتب القدماء من المؤلفين العرب وتعمق في علوم اللغة والآداب - كما أخذ نصيًا وافراً من الإجازات في علم الحديث، وحفظ من الشعر العربي القديم ما يزيد على سبعين ألف بيت، قال عنه الأستاذ أبو الحسن الندوي[٤]: «إنه يحفظ ما بين سبعين ألفا ومائة ألف بيت من الشعر» مما جعله يحظى بذخيرة لغوية وأدبية لا تضاهى وأعانه على ذلك ذاكرة قوية مسعفة، وذكاء حاد، وصبر و دأب لا يمل معهما البحث والمذاكرة، وذكر الميمني في إحدى مقالاته أنه حفظ في صباه: المعلقات العشر، وديوان الحماسة، والمتنبي، والجمهرة، والمفضليات، والكامل للمبرد، والنوادر لأبي زيد، والبيان والتبيين، وأدب الكاتب، والاقتضاب[٥]، ويقول الدكتور أحمد خان أحد تلاميذه في جامعة لاهور: إن

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق العدد: ٥٤ / ٢٣٨، شاكر الفحام.

(٢) نفس المصدر والعدد: ٢٤٠- ٢٤١

(٣) انظر مثلا ما كتبه شاكر الفحام في مجلة المجمع السوري: عدد ٥٤ /٢٤٢

(٤) مجلة مجمع اللغة العربية مجلة ١٠٣/٦٣.

(٥) مجلة البحث الإسلامي، صفر ١٣٩٩هـ: ٧٦

الأستاذ الميمني[(١)] «كان يحض تلاميذه على قراءة أصول الكتب العربية، ويقول: إنه قرأ كتاب الكامل للمبرد نحو أربعين مرة، وكان يجد لذة جديدة في كل مرة، وفى بعض الأحيان ينشدنا شيئاً من الأبيات ويشرحها ويأتي بالأشعار الكثيرة شاهداً عليها من ذاكرته، لأنه كان يحفظ القصائد الكثيرة عن ظهر قلبه مهما كانت طويلة»

ويصف أحد تلاميذه وهو الدكتور نبي بخش بلوج كيف يحاضرهم الميمني، ويعرف بنوادر المخطوطات والمصادر فيتحدث عن الدما ميني والصغاني وابن منظور وعن السيوطي والبغدادي، وعن دواوين الشعراء الجاهليين وكتاب مرآة الزمان ومعجم الأدباء ووفيات الأعيان ومفتاح العلم وسره[(٢)]

ولقد مكن هذا المحفوظ الضخم الذى يتمتع به العلامة الميمني لعالمنا أن يعينه على قراءة النصوص التراثية -لاسيما الشعر القديم- بيسر وسرعة تكاد تخرج عن التصور البشري مع الإتقان والإحاطة، فقد انتهى من تحقيق كتاب البكري: «اللآلي في شرح أمالي القالي» في ظرف ثلاثة أشهر وستة عشر يوما، كما انتهي من تحقيق «المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبي تمام» للأمام عند القاهر الجرجاني في ظرف شهر فقط، ولم يستغرق «ديوان الأفوه الأودي» منه إلا أقل من عشرة أيام، وقرأ قراءة تحقيق «ديوان كعب بن زهير» رواية الأحول على أصله المخطوط بإستنبول على أصل وحيد عار من النقط في خمسة وعشرين يوما[(٣)]، ويذكر الشيخ محمود محمد شاكر أن الميمني سأله عن تاريخ اشتغاله «بالوحشيات» لابي تمام فأخبره بأنه استنسخها في سنة ١٣٤٦هـ فأعلمه الأستاذ الميمني أنه أنجزها مقابلة وعراضاً في ثلاثة أيام[(٤)].

كما أن هذا المخزون الهائل مكنه من نظم بعض القصائد وهو مقل، ولا يكاد يعرف له حتى الآن سوى قصيدتين نشر إحداها بعنوان «تحية إلي جامعة عليكرة الإسلامية بالهند ألقاها هناك في إحدى المناسبات، ونشرها في مجلة الزهراء[(٥)] أما الثانية فقد عثر الدكتور مختار الدين أحمد على قصيدة أخرى وتوصل إلى أنه لا يوجد له حتى الآن سوى هاتين القصيدتين أشار إليهما ونشرهما تحت عنوان «لم أكن أعلم أنه يقول الشعر»[(٦)]

وكان الميمني يجيد عدة لغات منها الأردية والفارسية والعربية مما مكنه ذلك من الاطلاع على المكتبات والفهارس في هذه اللغات الثلاث، واستخدمها جميعا في المحاضرات والتأليف والتحقيق و إن كان حبه للعربية وإنجازه فيها يفوق اللغتين الأخريين[(٧)].

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: مجلد ٥٥، العدد الأول /٢١١.

(٢) مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٦٣ ج١/١١٠

(٣) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد الأول / ٢١

(٤) الوحشيات: ٩

(٥) مجلة الزهراء، المجلد الثاني، الجزء السابع

(٦) مجلة المجمع العلمي الهندي، العدد الأول، شوال ١٤٠٦هـ / ٤٢٥-٤٢٨

(٧) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٦٣، ج١/١٠٥، الرسالة، عدد: ١، ٣ شعبان

شيوخه

أخذ العلّامة الميمني العلم تلمذة وإجازة على يد عدد من علماء عصره في الهند منهم الشيخ حسين بن محسن الأنصاري الذي أجازه براوية الحديث[١] ، ومنهم الأستاذ الشيخ نذير أحمد الدهلوي الذي كان يذكره الميمني بالرضا والتقدير[٢]، والشيخ محمد طيب المكي نزيل رامبور[٣]، ويجمل بي أن أنبه إلى أن الأستاذ الشيخ الميمني أجاز الأستاذ أحمد راتب النفاخ بما أجازه به هذا الشيخ كما هو مذكور في صورة نسخة إجازة الميمني للنفاخ، وهي «إني أجزت له أن يروي مني الكتب الستة الأمهات وموطأ مالك وسنن الدارمي المشهور بالمسند وإن لم يكن من المسانيد وسنن الدار قطني وبلوغ المرام كما أخذت أو قرأت وأجازني به شيخي الراوية الرَّحلَة حسين بن محسن الأنصاري الخزرجي اليماني»

تلامذته

تتلمذ عدد كبير من العلماء في الهند وفي بعض البلاد العربية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور محمود يوسف وهو من أخص تلامذته، وكان الميمني رحمه الله تعالى قد أهداه بطاقات بحثية خصه بها، وفيها مقالة «من نسب إلى أمه من الشعراء» التي كتبها الميمني وحررها محمد يوسف[٤]، والأستاذ نذير حسين الذي أشاد بتلمذته على العلامة الميمني وذكر بعض أفضاله[٥]، والدكتور نبي بخش بلوج الذى سجل كيف كان الميمني يحاضرهم ويعرفهم بنوادر المخطوطات والمصادر[٦]، ومنهم الدكتور محمد راشد الندوي الذي أشاد بشيخه وكتب عنه[٧]، ومنهم الدكتور مختار الدين أحمد الذى سجل بعض مآثر الميمني[٨]

هذا وتتلمذ عدد من العلماء العرب والمحققين على يدي العلامة الميمني فمنحهم إجازات منه في الرواية والعلم ومن هؤلاء: الأستاذ راتب النفاخ الذى وصفه الدكتور ناصر الدين الأسد بأنه كان ملازماً للميمني ومعيناً له في العمل[٩]، ومنهم الدكتورة عطية الأنصاري، وقد نشرت مجلة المجمع الهندي في عدده الممتاز صورتين لكلا الإجازتين[١٠]، كما أن مجمع اللغة العربية بدمشق نشرت صورة من إجازة الميمني للأستاذ أحمد راتب النفاخ بخط يده الجميل[١١].

---

(١) ثلاث رسائل: ١٨

(٢) مجلة البحث الإسلامي بالهند، صفر ١٣٩٩/ ٧٥

(٣) سمط اللآلي ١/ن، وانظر أيضاً شاكر الفحام، مجلة مجمع مجلة اللغة العربية بدمشق مجلد ٢٤٢/٥٤

(٤) مجلة اللغة العربية بدمشق، مجلة: ٥٤/ ٢٤٠ اللغة العربية بدمشق، مجلد ٢٤٢/٥٤

(٥) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٥٢ / ٥٨١ (عن شاكر الفحام) وانظر نفس المصدر مجلد ٦٣/ ١٠٦

(٦) نفس المصدر والمجلد: ١٠٨السابق

(٧) نفس المصدر والمجلد: ١١٠ السابق

(٨) نفس المصدر والمجلد: ١٠٩ السابق

(٩) نفس المصدر والمجلد والصفحة السابق

(١٠) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٠٤/٦٣

(١١) العدد: ١١١/١٠

ويذكر الدكتور عدنان الخطيب أن العلامة الميمني كان يعقد في المكتبة السلفية بدمشق جلسات يحاضر فيها ويناقش العلماء والباحثين، وأنه كان واحداً ممن يحضر هذه الجلسات ويستفيد منها[1]

أعماله الأكاديمية

١) الكلية الإسلامية ببشاور، وكان يدرس فيها اللغتين العربية والفارسية.

٢) الكلية الشرقية بمدينة لاهور، وفيها بدأ نشاطه الأكاديمي تأليفا وتحقيقاً.

٣) الجامعة الإسلامية في عليكرة، وقد أبدى اغتباطه بمقامه في هذه الجامعة، وراحته بالعمل فيها، «وقضي الأستاذ الميمني في جامعة عليكرة الوقت الطويل، استقر به المقام فيها واطمأنت إليها نفسه، وأخذ يتدرج في المناصب العلمية الرسمية من مقرئ إلى أستاذ مساعد فأستاذ فرئيس قسم اللغة العربية، وصدر عنه في هذه الحقبة أجمل مؤلفاته، وأغلى تحقيقاته»

٤) جامعة كراتشى وتسند إليه رئاسة قسم اللغة العربية فيها.

٥) مدير معهد الدراسات الإسلامية لمعارف باكستان، ويذكر الأستاذ محمد محمود الميمني (ابن الميمني) أن الأستاذ عبد الوهاب عزام كان اقترح على حكومة باكستان حينما كان سفيراً لمصر فيها أن يتولى الميمني إدارة هذا المعهد الجديد[2]

٦) انتخب عضوا مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٣٤٦هـ[3]، وأن المجمع كرمه بعد بلوغه التسعين عاما كفاء ما قدمه خلال خمسين عاما تقريبا من عمره الحافل بالمآثر الخالدة[4]، ويذكر الدكتور شاكر الفحام أن الميمني انتخب عضوا مراسلا في المجمع حينما كان في الأربعين من عمره، وقدم إذ ذلك أطروحة كتاب «المداخل» لأبي عمر الزاهد، وظل الميمني عضوا في المجمع خمسين عاماً أو تزيد أحبه المجمعيون وأحبهم[5].

٧) اختير عضوا مراسلا لمجمع اللغة العربية في القاهرة[6]

٨) دعوة الميمني المقدمة له من وزارة الثقافة والإرشاد القومي بسوريا إذ رأت الوزارة أن تستأنس برأيه، وأن تفيد من خبرته في معرفة المخطوطات العربية، وأي المخطوطات أولى بالنشر، وقد كانت إقامة الميمني بدمشق فرصة طيبة ليوثق العلماء والأدباء في دمشق صلاتهم بالعالم الكبير، يحضرون مجلسه، ويفيدون من علمه الغزير[7].

---

(١) ٢٤٠/٥٤

(٢) نفس المصدر والمجلد: ١٠٤، انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٥٤ العدد ١ : ٢٤٤- ٢٧٥

(٣) انظر مجلة المجمع العلمي الهندي: ١٠٦/١٠، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ٢٤٤/٥٤-٢٦٩.

(٤) مجلة الرسالة، عدد: ١٣٧/١٢٣.

(٥) مجلة مجمع اللغة العربية: ١٠٤/٦٣

(٦) نفس المصدر والعدد: ١٠٥

(٧) نفس المصدر والعدد: ٢٥٧

ثناء العلماء عليه

حظيت أعمال الميمني بالقبول والاستحسان عند كثير من علماء عصره باحثين ومحققين، وطارت شهرته في الأوساط العلمية كالجامعات والمجامع في كثير من البلدان العربية والإسلامية فحفظوا له ذلك في حياته وبعد وفاته، وأحسب أن إطلاق لقب العلّامة عليه من قبل طلابه ومحبيه والمعجبين بإنتاجه العلمي يكفي دليلا على تقديره ومحبته والاعتراف بفضله وعلمه، فلا يكاد يذكر عبد العزيز الميمني الراجكوتي إلا ويسبق اسمه بالعلامة الأستاذ عبد العزيز[١].

وقد أثنى عليه وعلى أعماله عدد من العلماء والمحققين أمثال الشيخ حمد الجاسر والدكتور حسني سبح رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق والأستاذ أبو الحسن الندوي والدكتور ناصر الدين الأسد والدكتور عدنان الخطيب والدكتور شاكر الفحام والدكتور محمد يوسف والدكتور إبراهيم السامرائي وغيرهم[٢] وسنورد ما قاله بعضهم مختصراً، قال الدكتور حسني سبح: «غدا نسيج وحده في هذا الشأن بلا منازع (تحقيق النصوص والعناية بالمخطوطات)...... أتحف مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق خلال عضويته له بما يناهز ثلاثين مقالة، فهو من المجلين في هذا الباب بين جميع الأعضاء المراسلين[٣]

ووصفه أبو الحسن الندوي بأنه «حجة اللغة العربية ومفخرة القارة الهندية»[٤]

أما الدكتور محمد يوسف فيصفه بأنه «الممثل الأول للدراسات العربية الأصيلة في الهند وباكستان»[٥]

ويقول الدكتور جميل أحمد عن العلامة الميمني[٦]» إن الأستاذ الميمني كان من الشخصيات الأدبية النادرة التي أنجبتها شبه القارة الهندية الباكستانية .... إن الأستاذ العلامة الميمني الراجكوتي يعد بحق من رواد النهضة الأدبية»

ويقول الدكتور مسعود الرحمن الندوي[٧]» إن المكانة العلمية التي احتلها العلامة الميمني وملأها زمنا طويلاً لا أظن أن يملأها أحد إلى زمن طويل قادم في شبة قارة الهند وباكستان»

---

(١) نفس المصدر والعدد: ٢٧٢

(٢) أطلقها عليه مثلا محققو ومراجعو "شرح ديوان كعب بن زهير" برواية أبي سعيد السكري قائلين: "فلما فرغنا من مراجعته وتحقيقه... بعث العلامة الكبير الأستاذ عبد العزيز الميمني... بثلاثة دواوين كان شرح الأحول من بينها مقدمة شرح ديوان كعب بن زهير، القاهرة ٣٦٩ه. وهذا الدكتور أحمد خان ينعاه في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق عدد (يناير سنة ١٤٠٠هـ قائلا: "اخترمت المنيه الأستاذ العلامة عبدالعزيز الميمني"، وتعلم مجلة الرسالة بعددها ٢٣شعبان عام: ١٣٥٤ بقدوم الميمني قائلة: "قدم القاهرة الأستاذ العلامة الشيخ عبدالعزيز الميمني الراجكوتي"، وأطلق عليه رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق الدكتور حسني سبح لقب "الإمام العلامة: كما ورد في مجلة المجمع: ١٠١ :٦٣، وكذلك الدكتور الطناحي في "المدخل": ١٢٧

(٣) هؤلاء وغيرهم من العلماء والشعراء شاركوا في الكتابة في العدد المختار الذي اصدرته مجلة المجمع العلمي الهندي في مجلدها العاشر سنة ١٤٠٥هـ، ونشر الدكتور محمد مطيع الحافظ مختصراً عنها في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في المجلد: ٦٣، ج١ / ١٠٠-١١١.

(٤) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد: ٦٣، ج١/١٠٠

(٥) نفس المصدر والجزء: ١٠٣

(٦) نفس المصدر والجزء: ١٠٦

(٧) نفس المصدر والجزء: ١٠٨

ويقول الدكتور إبراهيم السامرائي[1]: «وكان مثلاً صادقاً للإخلاص في العلم بما جلاه ونقحه، فهو العالم الجليل والمحقق البارع»

أما الاستاذ محمود محمد شاكر فللميمني مكانة عنده لا يداينها مكانة، ويقول الدكتور ناصر الدين الأسد[2] «ومن يقرأ هذه المقدمة (الوحشيات) يدرك عمق ما في نفس الأستاذ محمود محمد شاكر من محبة وإكبار للميمني، وتدل المقدمة على ما في الكتاب من جميل الاشتراك والتعاون بين عالمين جليلين في تحقيق نصوص هذا الكتاب وتخريج أبياته»

كان الشيخ محمود محمد شاكر- وهو المشتهر باعتداده بنفسه اعتداداً شديداً - ينعت العلامة الميمني بأستاذي، ولا أدري هل تتلمذ عليه في الحقيقة أو أن ذلك تأدب واحترام لهذا العلامة وعلى كل حال، فإن مقدمة «الوحشيات» لأبي تمام تنبئنا على مدى احترام الشيخ محمود للعلامة الميمني، وقد كتبها الشيخ محمود شاكر يقول[3] «بدا لي أن أحاول تصحيحه وشرحه في سنة ١٣٦٠هـ ولكني علمت يومئذ أن أستاذي عبد العزيز الميمني حفظه الله قد أعده للنشر، وأنه دفعه إلى دار الكتب بمصر لنشره فأحجمت من يومئذ عما كنت عقدت عليه العزم، لما أكنه لهذا الشيخ الجليل من المحبة، وما أعرف له من الإتقان البالغ، والعلم المستفيض وبقيت نسختي عندي، لا أزيد عليها إلا ما يتفق لي من المراجعة، حتى إذا كانت سنة ١٣٧٨هـ وتفضل علي أستاذي بالزيارة، فجرى حديث «الوحشيات» وما عقد من نية طبعه في دار المعارف، فحدثته بما كان من شأني وشأنها، فسألني عن تاريخ اشتغالي بها، فلما عرف أني استنسختها في سنة ١٣٤٦هـ من الهجرة، ورأى أنه أنجزها مقابلة وعراضاً في ثلاثة أيام أبى لي كرمه وحبه للعلم إلا أن يعهد إلي بتصحيح النسخة، و أذن لي أن أزيد عليها من الحواشي ما أشاء، وأن أنسب إليه حواشيه، و أن أنسب إلى نفسي حواشي، فلما راجعته أبى إلا أن أسمع له وأطيع ففعلت معترفاً بفضله علي وعلى سائر من استفاد من علمه»

ويذكر الدكتور مختار الدين أحمد واقعة تدل على مدى احترام الشيخ محمود شاكر للعلامة الميمني وتقديره له واعترافه بفضله، يقول[4]: «لما كانت نسخة الكتاب (التيجان) فريدة وفيها خلل كبير بعث (الميمني) به إلى الأستاذ محمود محمد شاكر لعله يقوِّم منآده، وبعد مدة أرسله الأستاذ محمود محمد شاكر إلى الأستاذ محب الدين الخطيب مشفوعاً بأبيات نظمها بهذا الصدد منها:

فلو أن ذا القرنين طالت حياته ... وأبصر ما قد جمّع ابن هشام

لحيَّره ما حيَّر ابن محمد ... فبات على شوك ضجيع سقام

فتى الهند أعيته فهل أنا قادر؟ ... فلست إذا ما لم أُصِبْ بملام

(١) نفس المصدر والجزء: ١٠٨

(٢) نفس المصدر والجزء: ١٠٩

(٣) نفس المصدر والجزء: ١٠٣

(٤) الوحشيات: ٩، ١٠

ويكاد يجمع معاصرو الشيخ الأستاذ الميمني على أنه من أعلم المهتمين بالمخطوطات العربية بأماكنها و الخزائن التي تضمها، يؤيد ذلك ما قاله أحد تلامذته وهو الدكتور أحمد خان عن شيخه الميمني[١]: «كان أعلم الأحياء بنوادر المخطوطات العربية ومكان وجودها.»

ولقد بلغ التقدير بحق العلامة الميمني أن كرمه مجمع دمشق عند بلوغه التسعين من عمره الحافل بالمآثر الخالدة حين منحته الدولة وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى»[٢] ويزيد الدكتور شاكر الفحام في خبر هذا الوسام قائلاً[٣]: «ويبلغ التكريم ذروته يوم يمنح السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية الأستاذ الكبير عبد العزيز الميمني الراجكوتي عضو مجمع اللغة العربية السورية وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى (المرسوم رقم ١١٨٠ تاريخ ١٣٩٧/٧/٢٣هـ، ١٩٧٧/٧/٩م) تقديراً لعظيم جهوده في تحقيق التراث العربي ونشر العربية»

رحلاته واتصاله بالعلماء

كان العلماء المتقدمون يعدون الرحلة في طلب العلم ضرورة للعالم؛ كي يوسع معارفه ويتعرف على ما عند غيره من العلماء[٤]، ويمثل هذا اللقاء تلاقحاً فكرياً بين العلماء، ويندر أن تجد عالماً ذا شأن لم يرحل من بلده إلى بلاد أخرى ومن شيوخ إلى شيوخ، وخصوصاً أهل الحديث ورواة اللغة والشعر[٥]

كان العلامة الميمني يدرك ذلك، كيف لا وهو طالب الحديث في بداية أمره على يد علماء محدثين كبار، درسوه وأجازوه مثل الشيخ المحدث حسين بن محسن الأنصاري والشيخ العالم نذير أحمد الدهلوي[٦] فدفعته همته العالية للرحلة في طلب نفائس التراث العربي المخطوط في كل مكان، فكانت بدايته في الهند بحثاً وتفتيشاً في أرجائها ومتابعة لأخبار التراث في المجلات العربية التي كانت تصل إليه في الهند، فكانت زيارته لبعض المكتبات الخاصة بصحبة صديقه السيد سليمان الندوي بداية الرحلة فوجد ضالته في خزانة المرحوم العلامة عبد الحي اللكنوي إذ يصفها الأستاذ الميمني بقوله[٧]: «أعمها نفعاً وأيسرها مؤونة على الطلاب والخطاب فاستعرت منها مجموعة نحوية كتبت في آخر القرن الثالث عشر فيها رسائل لابن هشام وابن الهمام والتقي السبكي وابن مالك وابن تيمية، وقد طبع بعضها في الأشباه للسيوطي، وفيها ما يهمني رسالتان: كتاب «يفعول» للصاغاني اللاهوري إلا أن بعض المنسوبين إلى الأدب سبقني إلى نشره في تونس.....، وكذلك كتاب «ما تلحن فيه العوام» للكسائي وجد منه نسخة كتبت في نحو القرن الثاني عشر بخزانة جامع بومباي الهند، وكان خلال تلك الفترة يتنسم أنباء التراث العربي مخطوطاً و مطبوعاً فيتابع المجلات العربية

---

(١) مجلة المجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٦٣، ج١: ١١٠، ١٠٩

(٢) نفس المصدر، مجلد ٥٥: ٢١٠

(٣) نفس المصدر، مجلد ٦٣ج١: ١٠٤

(٤) نفس المصدر، مجلد ٥٢: ٩٢٦، مجلد ٥٤ العدد ١ صفر: ٢٥٧

(٥) الرحلة في طلب الحديث: ٧١، ٨٩

(٦) ومن هؤلاء مثلا الخليل بن أحمد، والامام البخاري، وبقي بن مخلد وغيرهم.

(٧) ثلاث رسائل: ١٨، مجلة البعث الاسلامي، صفر، ١٣٩٩/ ٧٥

والأجنبية، ويراسل أهل العلم في المشرق والمغرب يعلمهم بما عنده، وما يعمل به، ويسألهم عما لديهم حوله أمثال الشيخ محب الدين الخطيب والأستاذ محمد كرد علي، والمستشرق كرنكو وكراتشكوفسكي وغيرهم[1]

ويبد وأن طموح العلامة الميمني دفعه إلى أن يرحل خارج بلاده، فرحل إلى مصر سنة ١٣٥٤هـ وأفاد من خزائن مخطوطاتها قرأ ونسخ وخالط العلماء والأدباء[2]، وكان يمضي أكثر وقته في دار الكتب المصرية عاكفاً على نسخ المخطوطات التي يري أهميتها ومعتكفاً في خزانتي السيد أحمد تيمور والعلامة محمد الشنقيطي يستخرج نفائس ما فيها، وفي هذه الفترة استطاع الميمني أن يعمق صلاته بعلماء مصر وأدبائها من أمثال: محب الدين الخطيب، ومحمود محمد شاكر، ومحمد أبو الفضل، ورجال دار الكتب المصرية، مما أتاح له فرصة نشر إنتاجه في القاهرة التي كانت تعرف قدر الرجل وسعة علمه، كما اتصل بلجنة التأليف والنشر التي كان يرأسها الأستاذ أحمد أمين، مما أتاح للميمني فرصة جديده لنشر إنتاجه العلمي[3]، فقد فتحت مصراعيها لإنتاجه فانهال عليها الشيخ بالتحقيقات الجليلة ولو لم يكن إلا نشر تحقيقه الشهير الموسوم بـ «سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي « لكفاه تعريفا به وشهرة، إذ وجد فيها متنفسا تخرج منه أعماله ويفرغ من خلالها طاقاته»[4]

ثم أزمع الرحلة إلى تركيا حيث نفائس المخطوطات وكنوزها، وفي أثناء هذه الرحلة حينما توقف في ثغر الإسكندرية استطاع أن يقوم بتحقيق «نسب عدنان وقحطان» لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد الذى نشرته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر[5]

وصل الشيخ إلى إسطنبول، ومكث فيها خمسين يوما يبحث ويفتش غير مكتف بالفهارس، فاكتشف مالم يكن يعرف مثل «ديوان كعب بن زهير» رواية الأحول الذى كان مسجلا بعنوان «شرح بانت سعاد» وكتاب الفاضل للمبرد، واكتسب صداقة رجال العلم أمثال: إسماعيل صائب مدير الكتبخانه العمومية وصاحب أشهر مجموعة من نوادر المخطوطات[6].

ومن تركيا قصد حلب ودمشق والعراق، ولقي كبار علماء اللغة وصفوة أدبائها ولقوه وربط بينه وبينهم أوثق الصلات وأفادوا منه، وعبَّوا من بحره الطامي[7].

---

(١) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد الأول: ٢٠

(٢) نفس المصدر والعدد: ٢٢

(٣) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٥٤ صفر: ٢٥٩

(٤) انظر مقدمة الطرائف الأدبية: ج، د

(٥) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد الأول: ٢٢

(٦) مقدمة، نسب عدنان وقحطان: و

(٧) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد الأول: ٢٢

وفي حلب لقي الشيخ راغب الطباخ سنة ١٣٥٥هـ، فسأله عن مخطوطات كتاب «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم، فيجد عنده طلبته[١] ويمر الميمني بدمشق فيصحبه الأستاذ عز الدين التنوخي لزيارة الشاعر العراقي أحمد الصافي النجفي ليطلعا على النسخة المخطوطة التي بحوزته من كتاب «الورقة» لمحمد بن داود الجراح.

وفي هذه الزيارة اطلع الميمني على مخطوطة السفر الثاني من كتاب «غريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم» تأليف القاسم بن ثابت بدار الكتب الظاهرية فكتب على الورقة الأولى: هذا الكتاب يعرف «بالدلائل» لقاسم بن ثابت، كتبه عبد العزيز الميمني بخطه سنة ١٩٣٦م[٢]

وكان الميمني – رحمه الله تعالى – يترك بصماته على كل مكتبة أو خزينة يزورها ويقرأ فيها فتراه حيناً يفهرس ما لم يفهرس، وحينا آخر يصف هذه المكتبات وما فيها من نوادر[٣]، وأهم من هذا كله أنه يكتشف فيها ما لم يكن في فهارسها كما مر بنا آنفا في اكتشافه لشرح «ديوان كعب بن زهير» الذي كان مصنفا على أنه «شرح بانت سعاد»[٤]

وتراه أحيانا يصحح بعض الأوهام والأخطاء على غلاف بعض المخطوطات، كما عمل بكتاب «الدلائل» الآنف الذكر للقاسم بن ثابت[٥]

ولا ننس أن نشير إلى علاقته العلمية ببعض المستشرقين الذين عاصرهم العلامة الميمني، وجرى بينه وبينهم لقاءات علمية ومراسلات حول بعض قضايا التحقيق، ومكان نسخ بعض المخطوطات وخاصة في الأمكنة و الخزائن التي لم يتسنَّ للأستاذ الميمني زيارتها، ومن هؤلاء الذين ذكرهم الميمني سالم كرنكو وأغناطيوس كراتشكوفسكي والمستشرق الأستاذ تريتون الذي كان رئيسا لقسم اللغة العربية في جامعة عليكرة حينما تعين الميمني أول أمره فيها مدرسا، يقول الميمني في مقدمة تحقيقه لكتاب «اللآلي»[٦]: «وبعد أن انتهى كل ما كنت بصدده ومضى على ذلك حول مُجَرَّم دلني المستعرب الروسي أكناطيوس كراتشوفسكي على نسخة من «اللآلي» أخرى بخزانة جامعة توبنكان بألمانيا، فطلبت منها مصوراً بمعرفة الأستاذ سالم الكرنكوي، ولما حصلت عليها عارضت بها نسختي تمامها.....»

أما عن علاقة الميمني – في بادئ أمره بالمستشرق تريتون – فيخبر عنها تلميذه الدكتور أحمد خان قائلاً[٧]: «وأخبرنا أنه كان بعليكرة في بداية عمله بالجامعة، وكان رئيس قسم اللغة العربية وقتئذ الأستاذ تريتون المستشرق الشهير، وقال: حضرت أحد الأيام إلى مكتبه فإذا هو منكب على المخطوطة قراءة، وهو لا يجد منفذاً إلى قراءة بعض السطور إذ كانت مقطوعة في التجليد قال الأستاذ ياشاب هل تحب قراءة المخطوطات؟ قلت له: نعم، قال: هذه

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٥٤ صفر: ٢٦٣، ومجلد: ٢٣: ٢٥١

(٢) نفس المصدرين السابقين

(٣) نفس المصدرين

(٤) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد: ٦٣ج١: ١١٠

(٥) مجلة المخطوطات الثقافية: العدد الأول: ٢٢

(٦) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٥٤صفر ٢٦٣

(٧) سمط اللآلي، مقدمة: ف

الأبيات أقلقتني منذ أسبوع، ولم أتمكن من قراءتها لأنها قطعت عند التجليد، فلما رأيت البيت الأول منها بادرت بإنشاد الأبيات الباقية؛ لأن القصيدة التي وردت هنا كانت منها هذه الأبيات وكانت عالقة بذاكرتي منذ قرأتها في إحدى المخطوطات ولمّا سمع مني الأستاذ بريتون الأبيات كلها وثب من كرسيه وضمني إلى صدره قائلاً: كنت أتردد كيف يذكر العرب القدماء القصائد، ولكني اليوم آمنت بأنهم كانوا يقدرون عليها إذ أنت فينا هذه الأيام كواحد منهم.

منجزه العلمي

لم يَدَّعِ أحد ممن رام إحصاء ثبت منجز العلامة الميمني أنه استطاع أن يحصي كل هذا المنجز، وذلك لضخامته ولتنوعه، ولذلك فقد أثبت كل منهم ما استطاع العثور عليه، أو اكتفى بذكر المشهور من منجزاته العلمية.

لقد تنوعت أعمال الأستاذ الميمني تنوعا جعله يتربع على عرش كبار العلماء في وقته، تنوعت من فهارس وتهميشات وتذييلات وتصحيحات وتحقيقات وتأليف كَمُنَ بعضها في صفحات مجامع اللغات وبعضها في المجلات العلمية المشتهرة آنذاك، وظهر بعضها، ويكفى دليلاً على ذلك ما شهد به الدكتور حسني سبح رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق حين قال عن الميمني بعد وفاته[١]: «أتحف مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ما يناهز ثلاثين مقالة» فما بالك بما أتحف به المجلات الأخرى، وكما يقول الأستاذ أحمد أمين في مقدمة «الطرائف الأدبية» للميمني[٢]: «من نحو سنتين قدم إلى القاهرة صديقي الأستاذ عبد العزيز الميمني من الهند، وعني بنشر «الأمالي لأبي علي القالي» في لجنة التأليف والترجمة والنشر، وحدثني أثناء إقامته أن لديه رسائل كثيرة يود نشرها بعد أن يعنى بتصحيحها وتخريجها». وإذ ذاك كذلك فسأحاول أن أثبت ما استطعت العثور عليه من مؤلفات الأستاذ الميمني بعد التنقيب والتحري، وهي كما يأتي:

١. الطرائف الأدبية، وهو مجموع فيه عدة رسائل وقصائد، وهي:

القسم الأول

أ- ديوان الأفوه الأودي.

ب- ديوان الشنفرى الأزدي.

ت- فرائد القصائد وهي:

ث- ضادية عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير.

ج- لامية أبي النجم العجلي.

ح- تائية عمرو بن قعاس المرادي.

خ- عينية الصمة القشيري.

د- اللامية والدالية والهائية لعدي بن الرقاع العاملي.

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد: ٥٥: ٢١١

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٦٣، ج١: ١٠١

ذ- عينة أبي زُبَيد الطائي.

ر- نونية خالد بن صفوان القناص المسماة بـ «العروس».

القسم الثاني

أ- ديوان إبراهيم بن العباس الصولي.

ب- المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبي تمام للإمام عبد القاهر الجرجاني.

٢. سمط اللآلي بشرح الأمالي، للبكري.

٣. الوحشيات لأبي تمام

٤. الفاضل للمبرد

٥. ديوان حميد بن ثور الهلالي.

٦. ديوان سحيم عبد بني الحسحاس.

٧. ديوان كعب بن زهير: رواية الأحول.

٨. ما اتفق لفظه واختلف معناه للمبرد.

٩. نسب عدنان وقحطان للمبرد.

١٠. كتاب المنقوص والممدود للفراء.

١١. التنبيهات على أغاليط الرواة لعلي بن حمزة الأصفهاني.

١٢. إقليد الخزانة، فهرس لخزانة الأدب فيما يتعلق بأسماء الكتب التى ورده ذكرها في الخزانة.

١٣. أبو العلاء المعري وما إليه.

١٤. النتف من شعر ابن رشيق وزميله ابن شرف.

١٥. ثلاث رسائل: الأولى: مقالة كلّا وما جاء منها في كتاب الله لأبي الحسين أحمد بن فارس.

الثانية: كتاب ما تلحن فيه العوام، لعلي بن حمزة الكسائي.

الثالثة: رسالة محيي الدين بن عربي إلى الإمام الفخر الرازي.

١٦. رسالة الملائكة للمعري.

١٧. فائت شعر أبى العلاء المعري.

١٨. زيادات ديوان شعر المتنبي.

١٩. المداخل لأبي عمر الزاهد (غلام ثعلب).

٢٠. المستجاد من فعل الأجواد للقاضي أبي علي المحسن التنوخي، ونسخه وصححه، ولكن لم يطبع.

٢١. تحقيق «أبواب مختارة من كتاب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الأصبهاني».

٢٢. أسماء جبال تهامة وسكانها وما فيها من القرى، لعرام بن الأصبغ السلمي الأعرابي

٢٣. ديوان ابن عنين.

٢٤. من نسب إلى أمه من الشعراء.

٢٥. تحقيق «أبواب مختارة» للأصبهاني في مجازات العرب.

٢٦. تحقيق كتاب (جاويزان) أي العقل السرمدي.

٢٧. ما تلحن فيه العوام للكسائي.

أما ما نشر من مقالات وأبحاث وتعقيبات في المجالات العلمية فيصعب حصرها، ولكن سأشير إلى ثمان منها[١]:

١. النسخة الفريدة من نقائض جرير والفرزدق لأبي تمام.

٢. مكتبة جامع القرويين بفاس ونوادرها.

٣. كتب أعجبتني.

٤. تصحيحات وتعليقات على لسان العرب.

٥. بشار والخالديان والشارح ومعاصروه.

٦. ما رأيت بخزائن البلاد الإسلامية.

٧. مقدمة شعر أبى العطاء السندي.

٨. مناقب بغداد، هو لابن الجوزي حقاً.

وأخيراً، فإن للأستاذ الميمني أبحاثاً ومقالات باللغتين الأردية والفارسية لم يترجمها محبو اللغة العربية.

منهجه في التحقيق

هناك من يزعم أن للعلامة الميمني منهجاً متمايزاً عن غيره من المناهج السائدة في وقته، وخصوصاً تلك المناهج التي سنّها المستشرقون ومن تبعهم - بإحسان أو بغير إحسان - من المحققين العرب، وقبل أن نتتبع آثاره لنتعرف على منهجه فأظنه يجمل بنا أن نستعرض بعض آرائه في أخلاقيات التحقيق أولا وفي منهج التحقيق ثانيا، يقول الميمني[٢]: «إن عمل المحقق شاق طويل الأمد، فعليه أن يكون هادئاً رزيناً متحرياً القصد والصواب متبيناً الإصلاح والإفادة بعيداً عن التفاخر والرياء متجنباً اللمز و الطعن» ويشير في مقدمة سمط اللآلي إلى بعض أخلاقيات المحقق من طرف خفي حينما يسوغ إغفاله لبعض التنبيهات أنه لم ير «في ذكرها غرضا غير تسويد الكتاب وتضييع أوقات القارئ فيما لا يجديه وغير إبراز النفس الأمارة المكنون في التحذلق والتفيهق»[٣]

كان الميمني شديد الثقة بنفسه معتداً بطريقته في التحقيق، وكان يحرص أن يبين استقلاليته في منهجه وأنه لا يقتفي أحداً من كبار المحققين يقول[٤]: «وجاءت -ولله الحمد- نسختنا من اختيار شعر البحتري خالية من تصحيفات الوراقين، وأصلح من الديوان وأصح، وأحق بأن يركن إليه ويعول عليه في فهم غرض الشاعر على أنها تحوي بين دفتيها جملة لا يستهان بها

(١) الطرائف الأدبية، مقدمة: ج

(٢) نشرت مجلة المجمع العلمي الهندي في مجلدها الثالث والستون عددا خاصاً احتفاء بذكرى مرور مائة عام مولد العلامة الميمني، وأشارت إلى بعض أعماله، ومنها هذه

(٣) مجلة مجمع اللغة العربية، بدمشق مجلد: ٦٣ ج١: ١٠٩

(٤) سمط اللآلي، مقدمة: ن

من زيادات شعره على ما في الديوان وطبعات ديوان حبيب مرتبة، إلا أنني لم أَقْرُ قريَ أحد ولا اقتفيت أثره في فهم شعر أحد منهم، بل اجتهدت أخطأت أو أصبت، و أتعبت جوادي ففزت بالخصل أو أخفقت».

وكان الأستاذ الميمني كثيراً ما يذكر في تحقيقاته أنه يحرص على تصحيح التصحيف، وتبيين مشكل النص، وشكل مشكله، ومحاولة سد الفراغ أو الخروم التي تكون في النصوص من المصادر أو من حفظه كما فعل بدايون: إبراهيم بن العباس الصولي، يقول الميمني في مقدمته لهذا الدايون[1]: «وقد قيدت على الطرر أرقام الأصل، وأصلحت ما فسد منه، وبينت مستعجمه، وشكلت مشكله، وضبطت رواياته، وخرجت ما وجدته من شعره في دواوين الأدب، وذيلت على أبي بكر ما فاته من شعر عمه»

ويقول في تحقيقه لشعر الأفوه الأودي[2]: «ولما كانت النسخة ناقصة غير مرتبة، ثم إن الناسخ لم يراع ترتيب الأصل في نسخه أيضا أحببت أن أرتبها و أزيد فيها ما سقطت عليه من شعره ......»

ولما حقق الشيخ الميمني شرح «ديوان كعب بن زهير» رواية الأحول أثبت فائت الأحول، وأخذها منه محققو هذا الشرح براوية أبي سعيد الحسن السكري معترفين بالفضل للميمني وقائلين[3]: «وأثبتنا معها طائفة من الشعر فيها البيت والبيتان والأبيات مما أنشد لكعب ولم ينشر في ديوانه وقفنا على بعضها أثناء مراجعتنا لفائت الأحول الذى ذكره الأستاذ الميمني»

ويقول الميمني في تحقيقه لكتاب «الوحشيات» لأبي تمام[4]: إن الناسخ لم يكن بذاك، فحرَّف الشكل والحروف بحيث إنه كتب «دُرِّيَّة» «كُدَيَّة» في القطعة: ١٣، البيت: ٩، وكتب «تائهون» «مايهون» في القطعة: ٣٩٣، البيت: ١ إلى مئات من الأغلاط والتصحيفات التي شانت جميل محياه ومرآه، والتي أصلحت أكثرها في المتن، وربما نبهت عليها في الهامش، وقد لقيت في سبيل ذلك الأمرين، وإنما سهَّل علي ذلك مجاميع الشعر، وتحرير رواياتها، وسبر غور معاني الأبيات بمسبار الفهم و الروية»

كان العلامة الميمني يلاقي الأمرين ويستمتع بالتعامل مع المشكلات والتصحيفات وأوهام العزو؛ لأنه كان يحرص ألا يحقق كتباً كبيرة باستثناء «اللآلي في شرح أمالي القالي» للبكري، كما أنه يتجنب أن يعمد إلى ما سبق تحقيقه وطبعه ويتحاشى النصوص الضخام[5]

ومهما يكن من أمر: فإن أهم عملين قام بتحقيقهما الشيخ الميمني وأودع مقدماتهما منهجه هما «سمط اللآلي في شرح أمالي القالي»، وكتاب «التنبيهات على أغاليط الرواة» لعلي بن حمزه الأصبهاني، ففي التنبيهات «وجد الميمني في موضوعات الكتاب ما أتاح له القول، فأطلق لنفسه العنان، ودخل الحلبة مُعْلَمًا يجاري فرسان اللغة والأدب

(١) الطرائف الأدبية: ٢٠٠

(٢) نفس المصدر: ١٢٥

(٣) نفس المصدر: ٤

(٤) شرح دايون كعب بن زهير، مقدمة: هـ

(٥) الوحشيات: ٨

الأقدمين، يبادلهم الرأي، ويفاوضهم الحديث ويرجح ويوازن، وتتراءى في تعليقاته صورة الميمني العالم الشيخ المتمكن، الذي أحاط بالكتب الأصول، واطلع على مخطوطات التراث، فهو يعزو الأصول إلى أصحابها ويردها إلى مظانها، ويتألف النافر البعيد ليدنو به إليك...»[١]

أما «سمط اللالي في شرح أمالي القالي» فهو العمل الذي أبدع فيه الأستاذ الميمني، لأن عمله فيه لم يكن تحقيقًا فقط، بل هو تحقيق وتصحيح وتنقيب، وقد كتب على الصفحة الأولى من هذا الكتاب تحت العنوان: «سمط اللالي في شرح أمالي القالي» نسخه وصححه ونقحه وحقق ما فيه واستخرجه من بطون دواوين العلم. عبد العزيز الميمني»[٢]

وإطلاق السمط على اللآلي من لدن الميمني، فالكتاب في الأصل: عنونه مؤلفه الحقيقي أبو عبيد البكري الأندلسي بـ «اللآلي في شرح أمالي القالي» والميمني سمى ما فعله لهذا الكتاب من تحقيق وتصحيح وتنقيح واستخراج من المصادر في التوثيق لنصوصه فجاء الكتاب بهذا الاسم، وكان الميمني نفسه يعد هذا العمل خير ما أنتج حتى ذهب به العجب فيه أن قال فيه[٣]: «فجاء الكتاب على ما يروق كل أديب ظريف جماله وبهاؤه»

وألحق به ذيلاً سماه «ذيل اللآلي» وصنع فيه مثل ما صنع في اللآلي تخريجًا وتقصيًا وتصحيحًا[٤]

وقد عانى الميمني في سبيل إخراج هذا الكتاب على الصفة التي ارتضى أن يخرج بها معاناة كبيرة بسبب ما في المخطوط من معايب وخروم، بيد أنه لم يَهُنْ في سبيل إخراجه وتحقيقه تحقيقاً جعله إماماً لمن جاء بعده من المحققين الذى استفادوا من عمله ومن طريقته في التحقيق والتخريج، روي أنه قال واصفا مكابدته ومعاناته في هذا التحقيق[٥]

«فأطعمته لحمي وأسقيته دمي»، وذلك أن الشيخ أراد من السمط أن يكون مشروعه الأسمى في التحقيق وأطروحته الأسنى في التدقيق فأتقنه أيما إتقان، وكان -رحمه الله- يدري أنه فاق به من سبقه وأتعب به من لحقه فأصبح مورداً للعلماء والمحققين ينهلون منه، ويقتدون به.

ويكفي شاهدا على بذله الطاقة واستنفاد الوسع في تحقيق السمط أنه جمع ما استطاع من نسخه المخطوطة لمقابلتها مع بعض وعراضها فلما مضى حول كامل على عمله إذ به يُعَرَّف بنسخة من «اللآلي» لم يطلع عليها فيتوقف حتى يعارض بها نسخته التي عنده يقول[٦] «وبعد أن انتهى كل ماكنت بصدده ومضى على ذلك حول مُجَرَّم دلني المستعرب الروسي «أكناطيوس كراتشوفسكي على نسخة من اللآلي» أخرى بخزانة جامعة «توبنكان» بألمانيا، فطلبت منها مصوراً بمعرفة الأستاذ سالم الكرنكوي، ولما حصلت عليها عارضت بها نسختي تمامها فوقفت بذلك على بعض أشياء أثبتها في كلامي»

---

(١) مجلة المخطوطات: ٢٣

(٢) مجلة، مجمع اللغة العربية، مجلد: ٥٤، عدد١: ٢٧٦

(٣) غلاف السمط، القاهرة: ١٣٥٤هـ

(٤) سمط اللآلي، ٢: ٩٧٤

(٥) ذيل اللآلي ١٠٦

(٦) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد١: ٢٢

هذا وقد لحظ العسيلان أن العلامة الميمني كان يرى مقابلة النسخ والحرص على الحصول عليها، ويرى أن هذا من منهج الشيخ الميمني، يقول[1]: «وينتقد عبد العزيز الميمني مسلك التهاون في جمع نسخ الكتاب والاعتماد على نسخ سقيمة في نشره مع وجود ما هو أفضل منها، ذلك في معرض حديثه عن جهود بعض المحققين حين قال: (إلا أن كثيراً من الآثار التي خدموها بالطبع والنشر اعتمدوا فيها إما على نسخ غير قيمة أو يكون غيرها أولى منها، أو ذهب عليهم فيما هم بصدده من الأعلاق الخطيرة بعض ما لم يتوقفوا لرؤيتها، فلم يقضوا نهمتهم منها، ومن جراء ذلك ربما جرت عليهم أغلاط، وراجت في سوقهم، ثم تسربت إلى العلماء والكتاب فضلوا عن القصد وتاهوا»

هذا، وقد بين الشيخ ما عاناه في تحقيق اللآلي وما عمله من تصحيح وسد فراغات ما استطاع إلى ذلك سبيلا معترفاً في الوقت نفسه بعجزه وقلة حيلته بل وإخفاقه في ذلك لكن حسبه أنه بذل وسعه، ويقول[2]: «ويظهر لمن تصفح «اللآلي» أن البكري بقي يقيد كل ما يمر به من الفوائد....، ومالم يقف له من الأبيات على أثر أو خبر أخلى له بياضا، وقد بقي من هذا النوع شيء كثير لم يستطع سد خلله أو لم يتسن له ذلك، ولكنني وله الحمد والمنة - سددت ثلمته ورأبت صدعه إلا بعض ما انقطع دونه طمع ولم تنفع فيه حيلة وأعيت علي فيه مذاهبي فأخفقت في مآربي، وذلك بعد طرح الكسل ونبذ الراحة وبذل الوسع والطاقة فأبقيته على غَرِّه لمن هو أعرف به منه ومني»

ويقول أيضاً[3]: «إن للبكري نفسه أغلاطاً مستنكرة وبعضها متناه في الاستبشاع، وقد دللت عليها في مظانها، وإنما لم أوردها لأنه لم يكن من غرضي إلا النصح في خدمة العلم وحسر القناع عن الحقائق والإبانة عن جليات الأمور التي طال عليها الأمر واختلفت فيها أقوالهم وتضاربت فغمض الطريق دونها وخفي وجه صوابها».

وثمة ملمح واضح من ملامح منهجه في التحقيق عامة وفي تحقيقه اللآلي في سمطه خاصة وهو حرصه على عدم إثقال الحواشي بما لا فائدة منه أو مما لا يستوجب أن ينص على أنه فرق في النسخ عند المعارضة مخالفاً في ذلك بعض المناهج السائدة لدى بعض المحققين العرب ولدى المستشرقين، مثل التنقيط كأن يكتب مثلا الموسح للمرزباني بدلاً من الموشح أو أشياء صغيرة تكون من قبيل السهو، يقول الشيخ الميمني[4] «غير أني لم أنبه من أغلاط الأصل إلا على شيء نزر رأيت في التنبيه عليه فائدة أو داعيا، وأغفلت منها قدراً جماً عدد الرمل والحصى، لأني لم أر في ذكرها غرضاً غير تسويد الكتاب وتضييع أوقات القاري فيما لا يجديه، وغير إبراز هوى النفس الأمارة المكنون في التحذلق والتفيهق ....»

---

(١) مقدمة السمط: ف، والمعروف أن الميمني اعتمد على نسختين مكية ومغربية

(٢) تحقيق المخطوطات: ٥٣، ٥٢، مجلة البصائر العدد ٦: ٩٩

(٣) السمط: مقدمة: س

(٤) نفس المصدر: ع

ومما يحمد للأستاذ الميمني حرصه الشديد على تجلية مصادر العمل الذي يريد أن يحققه إذا كان كبيراً، وذلك عن طريق فهرست الكتب التي رجع إليها[1]، كما يذيل هذه الأعمال بفهارس مفصلة عن الأعلام والقبائل و الأماكن والكتب و القوافي والمصادر وفهرس الأمثال السائرة[2]

جعل من هذا العمل مشروعه العلمي كما ذكرنا آنفاً، ولذلك فإنه يشير إليه كثيراً ويحيل عليه أحياناً في بعض تحقيقاته الأخرى، كما فعل على سبيل المثال في مقدمة تحقيقه لكتاب «الوحشيات» لأبي تمام فقد قال[3]: «وأما بيان أسماء الكتب التي جرى الإلماع بها في طرري فإنك تجده في مقدمة سمط اللآلي مبسوطاً.» وقد بهر هذا العمل علماء عصره من المحققين والعاملين في مجال المخطوطات تحقيقاً وفهرسة، فطفقوا يشيدون بهذا العمل أيما إشادة.

وإليك بعضاً من أقوال المحققين الكبار إعجاباً بهذا الكتاب من ناحية وإقرارا بإعجازه من ناحيه أخرى يقول الأستاذ محمود محمد شاكر[4]: «ففعلت معترفاً بفضله علي وعلى سائر من استفاد من علمه، ولا سيما كتابه الذي لا يداينه كتاب في التحقيق، وهو «سمط اللآلي» وقال الدكتور محمود الطناحي[5]: «وقد أبان العلامة في تحقيق هذا الكتاب عن علم غزير و إحاطة جامعة بالتراث العربي وبخاصة ما يتصل بالشعر ورواياته، وأخبار الشعر والرواة، ومداخلة الكتب واستنطاقها، وبراعة التعامل معها، ويعد تحقيق هذا الكتاب آيه من آيات الإبداع في تحقيق النصوص وتوثيقها، ويصف الدكتور شاكر الفحام هذا العمل بأنه تاج أعماله في التحقيق يقول[6] «إذا كان كتاب «أبو العلاء وما إليه» تاج أعمال الميمني التي ألفها فإن «سمط اللآلي» دون مرية تاج أعماله في التحقيق، احتفل له الميمني وروّى، وتأتى في عمله وتأنق، كان يعينه الكمال فمشى روداً يتمهل، فأتى بالعجائب، ونثر في كتابه الفوائد الفرائد، وأبان عن درر مكنونه فيما سطر من حواش وطرر»

وهذا مفكر الهند أبو الحسن الندوي يشيد بهذا التحقيق بعد إشادته بكتاب الميمني «أبو العلاء المعري وما إليه» قائلاً[7]: «ولكن كتاب سمط اللآلي « وتحقيقه له يعتبر مأثره علميه، إذ دل على أصالة البحث والتحقيق»

ولنختم بما قاله الأستاذ محمد شفيق في مجلة الرسالة في كلمته الترحيبية التي تتحدث عن قدوم الأستاذ العلامة عبد العزيز الميمني الراجكوتي[8]: «وقد عني في هذه السبع السنوات الأخيرة بكتاب « اللآلي في شرح أمالي القالي» لأبي عبيد البكري فصححه على نسختين بألمانيا ومكة، ونقحه بما لا مزيد عليه من العناية وخرَّج كل ما فيه وشاطر المؤلف

(١) السمط مقدمة: ن

(٢) الوحشيات: ٨

(٣) انظر فهارسه العجيبة وتذييلاته المذهلة في أخر الجزء الثاني من "سمط اللآلي"

(٤) الوحشيات: ٨

(٥) نفس المصدر: ٩

(٦) المدخل: ١٢٧

(٧) الرسالة عدد: ١٢٣: شعبان ١٣٥٤: صفحة ١٨٣٧

(٨) كنية كان تكنى بها الأستاذ الميمني

في جميع المباحث، وذيَّله بإتمام الكلام على ذيل الأمالي بطريقة البكري نفسه، والأستاذ الميمني بعمله هذا قد أتى بفلقة من الفلق في هذه الأزمنة المتأخرة....»

وهناك في المقابل من هضمه حقه وجحد فضله رغم استفادته منه بل ربما أغار على تحقيقاته، وهذا هو الذي جعل الأستاذ الميمني يشعر بالمرارة وبالخذلان من بعض المحققين، ويجأر بشكواه التي أرسلها إلى رئيس المجمع العلمي بدمشق آنذاك وصديقه الخاص الأستاذ كرد علي، والمؤرخة في ١٢/٣/١٩٢٨م - ١٨ رمضان ١٣٤٦هـ «تقدمت بالإنذار إلى إخواني من المؤلفين سامحهم الله، لقد خشَّنوا صدر أبي البركات[١] بفعلتهم المسيئة في إقليده الذي صاغه بنور عينيه ودم قلبه»[٢].

وقد لحظ ذلك المحقق الدكتور محمود الطناحي حينما قال، وهو يبين ما تعرضت له تحقيقات الميمني من النهب والغارة[٣]: «وقد كانت حواشيه -ولا تزال- معيناً ثراً، وكلاً مباحاً لمحققي الأدب وناشري الشعر القديم يفيدون منه دون إحالة عليه أو يحيلون إحالات ضالة ظالمة لا تذكر وجه الاستفادة والنفع منه كما يحيلون على كتاب آخر لمحقق مغمور، وبالله نعوذ من الجور وعدم الإنصاف»

ويقول الدكتور شاكر الفحام[٤]: «وأصبح «سمط اللآلي» مورداً عذباً سائغاً شرابه، يرده المحققون، ويفيدون من تعليقاته، واطلاع صاحبه الواسع... ويئلون إلى كتابه يستمدون منه دون أن يذكروه أو يشيروا اليه، فكان يرى فيهم النهابين يختلسون جهده، دون أن يوفوه حقه، ولطالما أرمضه ذلك وعذبه»

وانقسم أولئك الآخذون من جهود العلامة الميمني إلى قسمين: قسم أخذ منه أخذ غارة، ولم يذكره، وقسم أفاد منه دون أن يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد، أما القسم الأول فيمثلهم محققو «ديوان كعب بن زهير « طبعة دار الكتب براوية السكري الذين عمدوا إلى تحقيق الميمني لديوان كعب برواية الأحول فانتحلوا كل تخريجاته وتصحيحاته وشروحاته دون أن يعزوا ذلك إلى الميمني كما أفاد بذلك الأستاذ محمد شفيق الذي راجع الدايون بروايتي السكري و الأحول فقال[٥]: «وجدتهم قد انتحلوا كل تخريجات الميمني وتصحيحاته وشروحاته بلا عزو، وكان الأحرى بهم طبع تحقيقه على هيئته» وهؤلاء كانوا أفضل النهابين كما وصفهم الميمني في حياته[٦]، فإنهم شكروه على أقل تقدير فقالوا في مقدمة تحقيقهم لرواية السكري[٧]: «و إذا كان المقام يقتضيننا أن نعترف بالفضل لأهله فإنا نبادر بتسجيل اعترافنا بما للعلامة الكبير الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي من أياد على العلم وأهله فنختصه بجزيل الشكر وعظيم الإجلال على أن هيأ لنا فرصة الاطلاع على هذا الشرح الذى أعاننا كثيراً على أدا مهمتنا».

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٥٤: ٢٦١/١، ٢٦٢

(٢) انظر مجلة المجمع العلمي بدمشق، مجلد: ٨، ٥٢٠-٥٢٦

(٣) المدخل: ١٢٧، ١٢٨

(٤) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٥٤: ٢٦١/١، ٢٦٢

(٥) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد: ١ شعبان: ٢٣

(٦) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: مجلد ٥٤، العدد: ١: ٢٦٢

(٧) شرح دايون كعب بن زهير، مقدمة: هـ

وهذا الأستاذ عبد السلام محمد هارون حينما كان في بداية التحقيق يحقق بعض أجزاء «خزانة الأدب» للبغدادي ويعترف أنه استفاد من «إقليد الخزانة» الذي عمله الأستاذ الميمني بقوله في مقدمة التحقيق للأجزاء الأربعة الأولى[(١)] «ثم طبعت منها (الخزانة) أربعة أجزاء..... بتحقيقي ومقابلتي لطبعة بولاق على مخطوطة الشنقيطي، ومع إضافة تعليقات وتحقيقات للأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي والعلامة أحمد تيمور»، ويشير الدكتور محمد نبيل طريفي في مقدمة تحقيقه للخزانة إلى هذه المعلومة قائلاً[(٢)] «جاء في صفحة عنوانها طبعت على نسخة العلامة الشنقيطي وهي منقولة من نسخة المؤلف وحليناها بتصحيحات العلامة الجليل صاحب السعادة الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي أستاذ آداب اللغة العربية في جامعة عليكرة»

وتمضي السنون وينضج الأستاذ محمد عبدالسلام هارون ويصبح من أشهر المحققين في وقته فيعاوده الحنين مرة أخرى إلى «خزانة الأدب» للبغدادي فيقوم بتحقيقها كاملة تحقيقاً جديداً، وهنا مع الأسف الشديد - يتجاهل الأستاذ محمد عبدالسلام هارون العلامة الميمني وينسى أنه استفاد من تعليقاته وتصحيحاته في تحقيقه للأجزاء الأربعة الأولى في بداية حياته في عالم التحقيق، فلا يذكره في مقدمته ولا يذكر شيئاً عن مدى استفادته من ذلك العلامة المحقق، وقد نخلت مقدمته في صدر الجزء الأول من الخزانة فلم أعثر على ذكر للشيخ الميمني[(٣)]

أما القسم الآخر الذين تجاهلوا الشيخ الميمني، وهم قد استفادوا منه أو هو قد سبقهم إلى عمل عملهم تحقيقاً أو إقليداً أو تعريفاً به، ويمثل هؤلاء مع الأسف الشديد محققون كبار لا يسعهم الجهل بما عمل محقق كبير كالميمني ولا يعذرون بتجاهل علامة كعبدالعزيز الميمني، ومن هؤلاء الأستاذ محمد عبد السلام هارون في تحقيقه لكتاب: «أسماء جبال تهامة» لعرام بن الأصبغ السلمي الذي تجاهل في مقدمة تحقيقه ما سبقه إليه العلامة الميمني من تحقيق هذا الكتاب ونشره حتى هيأ الله العلامة المحقق الشيخ حمد الجاسر فأشار في مقالة له أغضبت الأستاذ هارون إلى أن الأستاذ عبد السلام لم يشر إلى أن العلامة الميمني قد نشر هذه الرسالة[(٤)]، ولقد غضب الأستاذ عبد السلام من مقالة الجاسر، ورد عليه وحاول أن يبين عذره في عدم ذكر تحقيق الميمني لهذه الرسالة ونشرها[(٥)]

ومنهم -مع لأسف الشديد أيضا- الشيخ سعيد الأفغاني الذي قام بتحقيق كتاب «الإفصاح» للفارقي، وتجاهل ما كان عمله في هذا الكتاب العلامة الميمني قبله من تصحيح نسبة كتاب الإفصاح إلى الفارقي، رغم أنه نشر ذلك في مجلة مجمع دمشق[(٦)]، ولقد قمت بقراءة مقدمة كتاب «الإفصاح» الذى حققه الأستاذ سعيد بتمعن وإمعان فلم أجد منه تنويهاً بهذه المقالة[(٧)].

---

(١) خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون: ج١: ١٠

(٢) خزانة الأدب، تحقيق الطريفي: ٢٢

(٣) ج١: ١-١٠

(٤) مجلة المجمع العدد الثالث: ٣٩٦- ٤٠٢و العدد الرابع: ٥٩٢-٥٩٩

(٥) نوادر المخطوطات: ٢: ٣٨٦

(٦) مجلة المجمع العربي العلمي: مجلد: ٣٣: ٦٨٣-٣٨٦

(٧) الإفصاح، مقدمة

وفاته

اخترمت المنية العلامة الجليل عبد العزيز الميمني الراجكوتي ليلة الخميس (قبيل فجر يوم الجمعة) للسادس والعشرين من ذي القعدة عام ١٣٩٨هـ الموافق لسبع وعشرين من شهر أكتوبر عام ١٩٧٨م رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته كفاء ما خدم التراث العربي والإسلامي، انتقل إلى جوار ربه تاركا حسرة وكمداً في نفوس عارفيه من العرب والمستشرقين، ومن الهنود خاصة وعلى مصير اللغة العربية بعده في شبه القارة الهندية «وذلك لأنه كان أعلم الأحياء بنوادر المخطوطات العربية ومكان وجودها»[١].

نعم رحل رحمه الله تعالى «وفي صدره أسرار كبيرة لما عرف نفائس المخطوطات، لم يطلع طلعها أحد، وكان يراها من المضنون به على غير أهله»[٢]، كما كان في صدره حزن عميق تجاه أولئك الذين لم يرعوا حرمة العلم ولم يتحلوا بأخلاق العلماء المنصفين الذين تجاهلوا جهوده التي بذل فيها نور عينيه ودم قلبه كم قال.

توصيات

وأخيراً فإني -شعوراً مني بحق هذا العالم العلامة، ووفاء لبعض دينه علينا وتقديراً له وإكباراً- أرى تقديم بعض التوصيات آملاً أن تتحقق كلها أو يتحقق جلها، أو يتحقق بعضها:

١) العمل على إعادة طباعة أعماله -تحقيقاً وتأليفاً- طباعة جديدة تكون متاحة لطلبة العلم ودارسي التحقيق.

٢) التعريف بهذا العلامة وأعماله، فقد طال الأمد وقست القلوب ولم يعد من الأحياء من يعرفه، ليكون قدوة ومثالاً للشباب وللعلماء في البحث والصبر والتدقيق والتحصيل.

٣) توجيه بعض الدراسين من طلبة الدراسات العليا إلى أعمال العلامة، لتكون مواضيع لأطروحاتهم.

٤) العمل على تشييد معلم علمي يليق بهذا العلم، وذلك بأن يخلع اسمه على معهد للتحقيق وجمع المخطوطات، أو ينشأ مركز جديد أو مجمع يحمل اسمه، أو يطلق اسمه على مكتبة أكاديمية، وفاء لحقه، فإن له ديناً في رقبة كل عربي ومسلم.

٥) تنفيذ وصيته التي كان أوصى بها طلابه بكراتشي، وهي الاعتناء بآثار العلامة الحسن الصاغاني صاحب «العباب الزاخر» وجمع تصاوير مخطوطاته ثم تحقيقها، لأنه كان يرى أن هذا العالم الكبير لم يسترع انتباه العلماء حتى وقته[٣].

---

(١) مجلة مجمع للغة العربية بدمشق، مجلد ٥٥ : ٢١٠

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد: ٥٤ج١ : ٢٥٤

(٣) عن تلميذه الدكتور أحمد خان، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٥٥، يناير ١٩٨٠ : ص ٢١٢

المصادر والمراجع

١) أبو العلاء المعري وما إليه: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٤٤هـ.
٢) أسماء جبال تهامة: عرام بن الأصبغ السلمي، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، (ضمن نوادر المخطوطات ج٢)، القاهرة، ١٣٩٢ه.
٣) الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب: الحسن بن أسد الفارقي، تحقيق: سعيد الأفغاني، دمشق: ١٣٧٧هـ.
٤) إقليد الخزانة: عبد العزيز الميمني، باكستان: ١٩٢٧م.
٥) تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: عبد الله عبد الرحيم عسيلان، الرياض: ١٤١٥ه.
٦) التنبيهات على أغاليط الرواة: على بن حمزة، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٩٦٧م.
٧) ثلاث رسائل، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٤٤هـ.
٨) جاويزان: تحقيق: عبد العزيز الميمني (لم ير النور).
٩) خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون القاهرة: ١٤١٨هـ.
١٠) خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: ١٣٤٧هـ.
١١) خزانة الأدب، تحقيق: محمد نبيل الطريفي، بيروت: ١٩٩٨م.
١٢) ديوان حميد بن ثور الهلالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٧١هـ.
١٣) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٦٩هـ.
١٤) الرحلة في طلب الحديث: الخطيب البغدادي، تحقيق: نوار الدين عتر، بيروت: ١٣٩٥هـ.
١٥) رسالة الملائكة: أبو العلاء المعري، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٤٥هـ
١٦) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: أبو عبيد البكري، نسخة وصححه ونقحه وحقق ما فيه واستخراجه من بطون دواوين العلم: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٥٤هـ.
١٧) شرح ديوان كعب بن زهير (رواية السكري)، القاهرة: ١٣٦٩هـ.
١٨) الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: ١٣٨٦هـ.
١٩) الطرائف الأدبية: صححه وخرجه وعارضه على النسخ المختلفة وذيله: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٩٣٧م الفاضل: المبرد، تحقيق: عبد العزيز الميمني: القاهرة ١٩٥١.
٢٠) ما اتفق لفظه واختلف معناه من القران المجيد للمبرد، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٢١) المداخل: أبو عمر الزاهد (غلام ثعلب تحقيق: عبد العزيز الميمني، يحفظ به المجمع العلمي العربي بدمشق ولم يتم طبعة).
٢٢) مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي: محمود الطناحي، القاهرة: ١٤٠٥هـ.
٢٣) المستجاد من فعل الأجواد: للقاضي التنوخي، تحقيق: كرد علي، دمشق: ١٣٦٥هـ.
٢٤) المنقوص والممدود: الفراء، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٩٦٧م.

٢٥) النتف من شعراء بن رشيق وزميله بن شرف القيروانيين: القاهرة: ١٩٣٧.
٢٦) نسب عدنان وقحطان: المبرد، تحقيق: عبد العزيز الميمني: القاهرة: ١٩٣٦م.
٢٧) نوادر المخطوطات، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، القاهرة: ١٣٩٢هـ.
٢٨) الوحشيات: أبو تمام، علق عليه وحققه: عبد العزيز الميمني، القاهرة: ١٣٨٨هـ.

المجلات العلمية

١) الأديب، العدد: ٥٤، بيروت: ١٩٦٠م.
٢) البصائر، العدد السادس، ١٩٨٦هـ.
٣) البعث الإسلامي، العدد: ٣، أغسطس: ١٤٠٤هـ الهند.
٤) الرسالة، عدد: ١٢٣ شعبان: ١٣٥٤هـ القاهرة.
٥) الزهراء، المجلد الثاني الجزء السابع، القاهرة: ١٣٤٤هـ.
٦) مجلة المجمع العربي العلمي، مجلد ٨، ٣٣ دمشق.
٧) مجلة مجمع العلمي الهندي، مجلد: ١، شوال، ١٤٠٦هـ الهند.
٨) مجلة المخطوطات الثقافية، العدد الأول، شعبان: ١٤٣٨هـ القاهرة.

The Efforts of shaikh Al–Maimani in the Edition of the Manuscripts.

Abstract

When I intended to participate in this meeting, I thought of the Indian peninsula because of its great efforts to establish a scientific and educational arising. Nobody can deny that Haider Abad published variety of important books of hadith and Arabic literature. In addition to building several universities for teaching Islam and the Arabic language, such as Ulaikera University, Dar Al-Ulum, and the University pf Panaris.

I found the Allam Abdulaziz Al-Maimani represented the sample that I am looking for, therefore I decided to write my research about this great scholar. I started with introducing him as a student and presented him as a great scholar, particularly in the edition of the Arabic manuscripts. Finally, I tried my best to reply the question that «Was Al-Maimani a scholar of an independent school of the Tahqiq?»

محاولة ألسنة النحو العربي
جوناثان أوينز أنموذجًا

يحيى بن أحمد بن عبد الله اللتيني

أستاذ اللسانيات المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك خالد بأبها

ملخص

حاول البحث الكشف عن قراءة جوناثان أوينز للنحو العربي، ومحاولته تقديمَ تلك المعرفة لطالب الدراسات اللسانية الغربية بطريقة تستجيب للمعارف اللسانية؛ إذ حاول تحرير مصطلحات النحو العربي بمفاهيم جديدة وأمثلة تتناسب وذلك الطالب. مثل استعماله مصطلحات التوليد بدلا من الإلحاق الصرفي، ومصطلح الاستبدال، ومصطلح التوزيعية وغيرها. كما كشف البحث عن مظاهر المطابقة بين معالجات النحو العربي لكلام العرب والمعالجة اللسانية الغربية الحديثة. وذكر المواطن التي جاء عليها جوناثان أوينز وتحكيم تلك المقاربات من حيث فهم المعالجة العربية أو صلاحية المقاربة الغربية لها.

كلمات مفتاحية

تصنيف الكلمات- التوزيع - الاستبدال - التوليد - الإلحاق - التبعية - التحليل الصرفي.

شكر وعرفان

أود في هذه المقدمة أن أشكر جامعة الملك خالد على الدعم الإداري والفني لهذا البحث. كما أشكر الأستاذ الدكتور عبد المنعم السيد جدامي على المراجع التي زودني بها، وأشكر الأخ الصديق الدكتور يحيى علي آل مريع على تدقيقه ترجمة العنوان الإنجليزي، وطالبة الدكتوراه الأستاذة خديجة علي آل مجم على تدقيق البحث طباعيا.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين. وبعد:

انتشر الاهتمام بالنحو العربي لدى الدارسين الغربيين أمثال كارتر وفرستيخ وجوناثان أوينز، الذين اهتموا بعرض النحو العربي ودراسته دارسة معمقة، إما بالتأريخ له ولأعلامه أو وصف نظرية النحو العربي، أو تقديم النحو العربي للقارئ الغربي بمقاربة الأمور المتشابهة بين النظرية العربية وبعض النظريات الغربية، كالنحو الاعتمادي والنحو المكوني وما تقوم عليه من أسس في المعالجة والتوصيف كالتبعية والعمل والقطع والاستبدال والتوزيع.

وجاء عنوان البحث: «**محاولة ألسنة النحو العربي**» حيث إن البحث الذي أنا بصدده يحاول أن يكشف اللثام عن محاولة بعض الدارسين الغربيين تقديم النحو العربي في مدارسه المختلفة بشكل مؤسس على اللسانيات الغربية فيطرح مسائل النحو العربي -ما استطاع إلى ذلك سبيلا- بمعالجتها لقضايا اللغة مستعيناً على ذلك بمنطلقاتها ومصطلحاتها، وآلياتها حتى تتواءم مع التفكير المنهجي لطالب اللسانيات الغربية.

ومن أهم أولئك الذين اهتموا بدراسة النحو العربي من حيث تأريخه، والاهتمام بأعلامه وتوصيفه للقارئ الغربي جوناثان أوينز[١] الذي حاول أن يقدم النحو العربي لطالب اللسانيات الغربية بطريقة تتواءم و طريقة تفكيره ونظرته للنظرية اللغوية فكان يعرض النحو العربي بما يشبهه في اللسانيات الغربية كعرضه للعامل في ضوء نظرية النحو الاعتمادي/ التبعي، أو في ضوء نظرية التحكم والعمل في التوليدية. وعرضه للإلحاق الصرفي في ضوء التوليد. كما عالج كثيرا من المسائل معتمدا على مبدأ الاستبدال تارة وعلى مبدأ التوزيع في أحايين قليلة.

وكان يقيّم المقاربة بين النحو العربي واللسانيات الغربية بالمطابقة كعلاقته بالنحو الاعتمادي أو مبدأ الاستبدال، أو المطابقة الضمنية مثل التصنيف المقولي، أو المطابقة الضعيفة التي حذر منها لأنها تنسف بعض جوانب النظرية العربي كمقارنته بالتوزيعية[٢].

حدود البحث

اهتم البحث بالنظر في كتابين لأوينز هما:

1- The Foundations of Grammar: An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory. (أسس النحو: مقدمة للنظرية النحوية العربية في القرون الوسطى)
2- Early Arabic Grammatical Theory (نظرية النحو العربي المبكرة)

ومن خلال النظر في الكتابين يجد القارئ أن هدف الكاتب هو توضيح التطور المبكر للنظرية النحوية العربية باعتبارها نموذجا شكليا منتظما يضم ظواهر وصفية عديدة للغة. من خلال أربع نقاط:

---

(١) للمزيد عنه راجع http://www.bigsas.uni-bayreuth.de/en/members_of_BIGSAS/senior_fellows/__fruehere_sfs/owens_/index.php

(2) Owens: The Foundations of Grammar. P 24

١- وصف التطورات المبكرة.
٢- تاريخها.
٣- علاقتها بالاعتبارات التقليدية للمذهبين البصري والكوفي.
٤- علاقتها بالنظرية اللسانية الحديثة.
٥- تقديم النحو العربي بطريقة تتناسب مع طالب اللسانيات الغربية بعيدا عن دقائق المعالجات العربية ومصطلحاتها في تلك الفترة.

وهنا أودّ أن أنبه إلى أن الكتابين اللذين تناولتهما الدراسة كانت في زمن قد تطورت من بعده بعض اللسانيات الغربية كالتوليدية وتغيرت نظرتها للغة في بعض المواضع.

وقد اعتمدتُ في البحث المنهج الوصفي في الدراسة والتحليل ؛ حيث كان يعرض لمسائل في النحو العربي التي عالجها المؤلف بمنهج اللسانيات الغربية ويقيم تلك المعالجة بشكل يسير.

وجاء البحث في ثلاثة مباحث، الأول: النحو العربي والنحو الاعتمادي / التبعي Dependency، وفيه بعض المسائل التي عالجها أوينز معتمدا على النحو الاعتمادي كالتحليل إلى المكونات الأساسية للجملة ونظرية العامل.

والمبحث الثاني: النحو العربي وبعض جوانب النحو المكوني، الذي يتمثل في أهم مبادئه كالتحليل في مجال العمل والتحكم وعلاقته الثلاثية التي يرى أنها لا تناسب تحليل النحو العربي. كما أفاد أوينز من مبدأ الاستبدال الذي عالج به عدة قضايا كما سيتضح في البحث من معرفة الإعراب الصحيح الشكلي، والإعراب المحلي، وتصنيف الكلمات، بل وبعض قضايا القياس والتعليل.

المبحث الثالث: مسائل صرفية اعتمد في معالجتها وتقديمها على اللسانيات الحديثة كالإلحاق والنقل وأقسام الكلم.

المبحث الأول: النحو الاعتمادي/ التبعي Dependency

استغل أوينز اشتغال النحاة المتقدمين بمحاولة تفسير تغير العلامات الإعرابية وعلاقة ذلك بالوظيفة النحوية فيما سماه (علاقة الشكل بالوظيفة) وهو ما يسمى بنظرية العامل، وأن هناك عامل يؤثر في المعمول فيغير من شكله، وشبه ذلك بالنظرية الاعتمادية أو التبعية[١]. وهو يؤكد على أن قواعد التركيب النحوي في الجملة العربية تعتمد أساسا هذه الطريقة التبعية في التكوين[٢].

واتضح ذلك من خلال شرحه لعلاقة المتضايفين اسم مضاف+ اسم مضاف إليه = اسم + حرف جر + اسم

N+N= N+ prep + N[3]

---

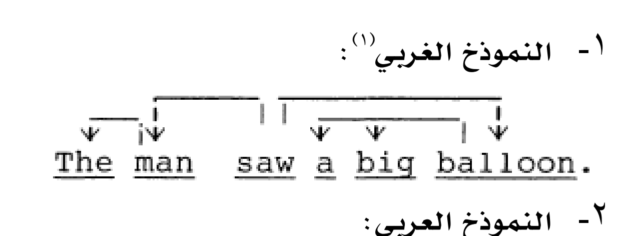
(١) انظر: إيغور مالشوك: نظرية التعلق في الوصف اللغوي. ترجمة: عز الدين مجدوب، ومنصور ميغري ١٤٣٨هـ جامعة القصيم. النشر العلمي والترجمة.

(2) Owens: The Foundations Of Grammar. p 38.

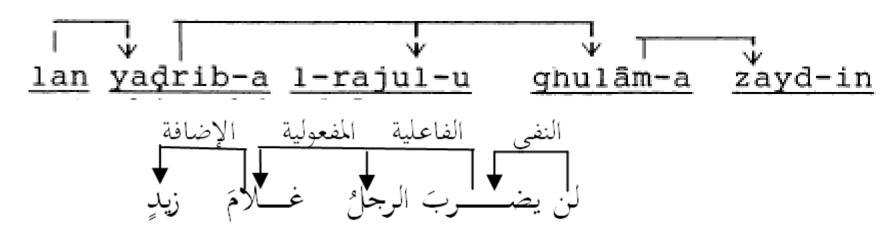
(3) Ibid. p 38

وعقد المقارنة التالية بين النموذج التبعي الغربي والعربي ليقرر أن التركيب العربي يعتمد التبعية أساسا لترابط مكونات الجملة:

١- النموذخ الغربي[1]:



٢- النموذخ العربي:

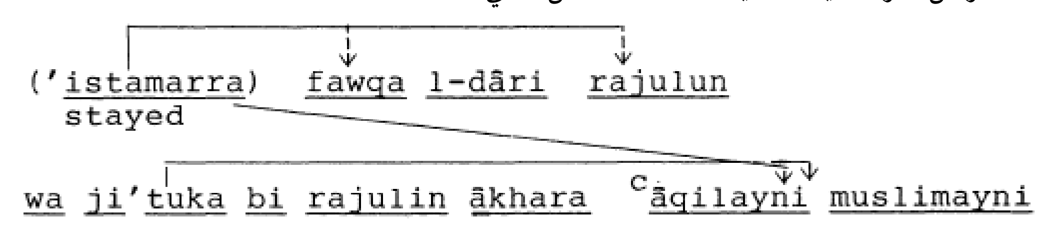


وتحليلها بالنظرية التبعية الحديثة هو:

- (لن) عمل في الفعل النفي والنصب (يضرب).
- (يضرب) عمل في الفاعل (الرجلُ) الرفع الاسمي. وعمل في المفعول (غلامَ) النصب.
- (غلام) المضاف عمل في (زيدٍ) الجر بالإضافة.

ويحقق هذا المثال جميع اشتراطات روبنسون Robinson (1970: 260) في التبعية[2].

ومن الأمثلة الشائكة التي حاول معالجتها بنظرية النحو الاعتمادي/ التبعي مثال ابن السراج: «فوق الدار رجل وقد جئتك برجل آخر عاقلين مسلمين»[3] ومثله بالشكل التالي:



(1) Ibid. p 41.

(٢) وهي:

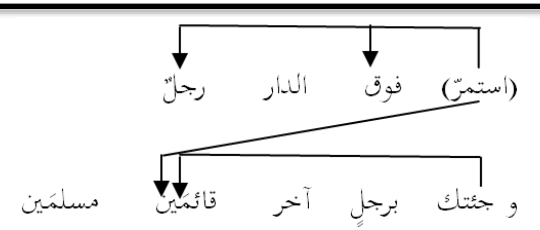
أ- أن يكون هناك عنصر مستقل لا يتبع لشيء (لن)

ب- أن تكون بقية العناصر تتبع لعناصر في التركيب.

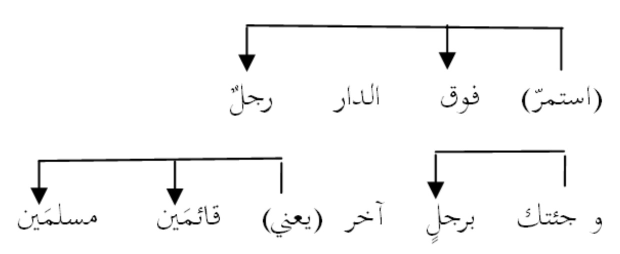
ج- ألا يتبع عنصر أكثر من عنصر مباشرة.

د- إذا كان عنصر أ يتبع مباشرة العنصر ب وتتداخل بينهما بعض العناصر فإنها إما أن تتبع مباشرة (أ) أو (ب) أو تتبع بعض العناصر المتداخلة بحسب حاجة رأس الجملة.

(٣) ابن السراج: الأصول في النحو ٢/٤٠



وعلى هذا التحليل يكون الفعلان (استمر) و (جاء) قد عملا في عنصر واحد وهو الحال ؛ وهذا مخالف لقوانين النحو العربي كما هو مخالف لقوانين النحو الاعتمادي / التبعي. وعليه فقد لجأ ابن السراج على تقدير عامل آخر وهو الفعل (يعني) : «فوق الدار رجل وجئتك برجل آخر (يعني) عاقلين مسلمين»



وقد أورد أوينز[1] مثالا آخر للعامل في البدل والعامل في المبدل منه نقله عن ابن يعيش[2] وهو قوله تعالى : «﴿وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ لَّجَعَلۡنَا لِمَن يَكۡفُرُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ لِبُيُوتِهِمۡ سُقُفٗا مِّن فِضَّةٖ وَمَعَارِجَ عَلَيۡهَا يَظۡهَرُونَ﴾» الزخرف : ٣٣

la ja^calna li man yakfuru bi l-rahmâni

li buyûtihim saqfan min fidda

permutative

لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا

نلاحظ تكرار حرف الجر العامل في المبدل منه (مَنْ) والبدل (بيوتهم) وبهذا تكون قوانين النحو الاعتمادي قد اتفقت مع رأي أغلب النحاة العرب في أن لكل معمول عامل مستقل.

(1) Owens: The Foundations Of Grammar.p 44

(٢) ابن يعيش ٣/٦٧. والمسألة هل العامل في البدل غير العامل في المبدل منه أو نفسه ؛ وفي ذلك ذهب الأخفش والفارسي والرماني والأنباري وابن يعيش وأبو البقاء العكبري إلى أن العامل في البدل غير العامل في المبدل منه. خلافا لسيبويه والمبرد والسيرافي الذين يرون أن العامل فيهما واحد. انظر: موقف أبي حيان من متقدمي النحاة حتى أوائل القرن الرابع الهجري من خلال تفسيره البحر المحيط. رسالة دكتوراه - جامعة أم القرى. علي بن محمد الزهراني - ٢٠٠٠م.

المبحث الثاني: النحو المكوني Constituency Grammar

النحو المكوني[1] في النحو العربي: لقد أظهرت نظرية النحو العربي تماهيا كبيرا مع النحو الاعتمادي وفي تفاصل دقيقة منه، وفي هذا المبحث سأعرض للتشابه الذي ربطه أوينز بين النظرية العربية والأنحاء المكوناتية ومن أهم المظاهر الاستبدال، والإلحاق الصرفي.

الفرق بين التحليل الاعتمادي والتحليل المكوني:

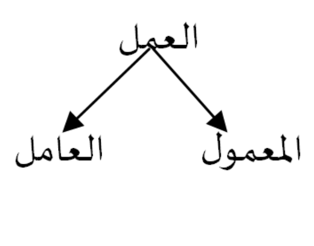
يعتمد التحليل الاعتمادي على العلاقة المباشرة بين العامل والمعمول فهي ثنائية. هكذا

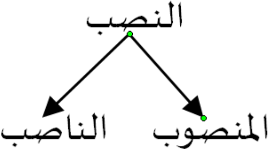
(العمل--- ← المعمول)

(النصب--- ← المنصوب)

(لن ---- ← يضربَ)

فالعامل في النحو الاعتمادي يرتبط مباشرة بالمعمول دون الحاجة إلى عقدة مجال التحكم. فيما يؤسس التحليل المكوني على عقدة مجال العمل ويكون ثلاثي العلاقة. والمثال الآتي يبين شكل التحليل المكوني Constituency في النحو العربي:





مثال آخر: «كم درهما لك»[2]

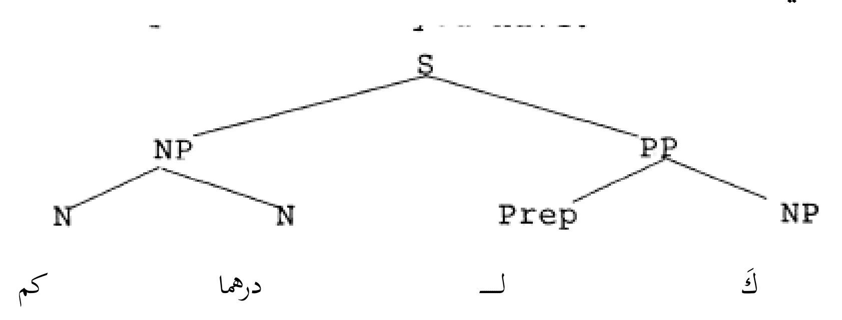
---

(١) يُقدَم هاريس Harris (1946/1971) مع ويلز Wells (1947/1971) على أنهما أول من جعل التحليل النحوي للجملة إلى مكوناتها الأساسية واضحا في اللسانيات الغربية. ومن أشهر العلماء في هذا الحقل تشومسكي رائد النظرية التوليدية. ويقوم النحو المكوني على ثلاث عمليات أساسية:

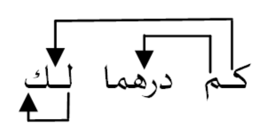
١- التقطيع.
٢- التعاقب.
٣- الاستبدال.

(٢) انظر: الكتاب. ١/٢٠٥

التحليل المكوني



التحليل الاعتمادي



الفرق بين التحليل العربي القديم والتحليل المكوني للجملة:

كان النحاة العرب في تحليلهم للجملة يأخذون بعين الاعتبار المكون الدلالي للمفاهيم والأدوات النحوية بينما نحو المكونات يهتم بالشكل الصوري للبنية فقط بعيدا عن المكون الدلالي لكل مقولة في الجملة.(١)

ومن أهم عناصر النحو المكوني التي استخدمها أوينز لشرح بعض مسائل النحو:

أولا- التحويلية والنحو العربي

يقرر مبدئيًا أنّ عقدَ مقارنة بين النحو العربي وقواعد التحويلية التوليدية بشكل يجعلهما متوازيين يعد أمرًا معيبا(٢) ويعزو ذلك إلى الاختلاف الشديد بين مفهوم الجملة في النحو العربي الذي لم يتضح إلى وقت متأخر نسبيًا. كما أنه لا يستطيع أحد أن يجد هدفًا صريحا ومعلنًا لربط الجمل بعضها ببعض في النحو العربي. إضافة إلى اختلاف البنية الأساسية في العربية التي تسمى (الأصل) عن البنية العميقة في التحويلية التوليدية فالأصل ليس أكثر تجريدًا عن بنية الفرع بما يكفي ليفسر أشكال التحويل الناتجة.

ولخص مميزات الأصل عن الفرع في النحو العربي فيما يأتي(٣):

(١) انظر غلفان، مصطفى وآخرين: اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي مفاهيم أولية. عالم الكتب الحديث ٢٠١٠م. ص: ٧٢

(2) Owens. The Foundations of Grammar.P:220
(3) Ibid.P:222

الأصل	الفرع
الأسماء معربة	الأفعال والحروف مبنية
بسيط دلاليا	معقد دلاليا.
وضوح الموقع النحوي بسبب علامة الإعراب.	عدم وضوح الموقع النحوي لغياب العلامة الإعرابية كما في المبنيات.
متصرف	جامد

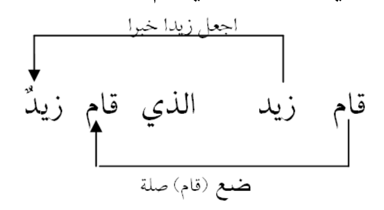
وهذه الميزات لا يوجد لها مثيل في النظرية التحويلية التوليدية. وإن كانت هناك بعض المسائل التي يمكن مشابهتها بين النظريتين مثل المبني للمجهول واشتقاقه من جملة المبني للمعلوم(١). مع أن هذه المشابهة غير دقيقة وإن كان بعض النحاة العرب يعدون البناء للمجهول فرعًا عن البناء للمعلوم إلا أن النظرية التوليدية لا تقر بهذه المشابهة لأن البنية العميقة في التوليدية بنية مجردة غير موجودة أصلا فيما اشتقاق البناء للمجهول من جملة البناء للفاعل يكون من بنية موجودة منطوقة مستعملة ناجزة.(٢)

كان موقف أوينز من مشابهة النحو العربي بالتحويلية التوليدية قلقًا غير مستقر فهو يحاول أن يمثل على التشابه بأمثلة مثل التعدية ثم يقول إن هذا المثال وإن عُدّ مشابها للتحويلية إلا أنه أقرب لمسألة التبعية في النحو الاعتمادي(٣). ثم مثّل لبعض الحالات التي يمكن أن تشبه النحو التحويلي:

١- **التعدية بحرف جر أو بتغيير الصيغة.**

٢- **البناء للمجهول/للمفعول.**

٣- **الإخبار**(٤)**:** وهو تحويل الجملة بطلب الإخبار عنها. «تقول قام زيد. فإن قيل لك: أخبر عن (زيد). فإنما يقال لك: اجعل زيدًا خبرا، واجعل هذا الفعل في صلة الاسم الذي (زيد) خبره. فإن خبرت عنه (بالذي) قلت: (الذي قام زيد)»(٥) وتكون خطاطتها كالآتي:



(١) انظر: ابن الأنباري، **لمع الأدلة في أصول النحو. تحقيق:** سعيد الأفغاني. دار الفكر. ١٩٧١م

(2) Chomsky. N: Syntactic Structures. The Hague: Mouton. Cambridge Mass: MIT Press 1957

(3) Owens. The Foundations of Grammar. P:223

(٤) انظر المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: **المقتضب.** تحقيق: عبد الخالق عظيمة. وزارة الأوقاف. القاهرة. ١٩٩٤م. **٣٥٢/٤**

(٥) نفسه.

أظهرت الخطاطة السابقة حلقة تحويلية حيث نقلت بنية نحوية (قام زيد) إلى أخرى (الذي قام زيد). وهذا المثال يشبه التحويل البسيط الذي اقترحه هاريس وهو تحويل جملة إلى جملة S_1-----S_2. ولا يمثل التحويل التشومسكي بحال من الأحوال.

ثانياً- الاستبدال[1] **substitution:** وهي عملية اعتمدها النحاة العرب دون تصريح -كسيبويه- لعدة أغراض في الدرس النحوي مثل:

١- تحديد الوظيفة النحوية.

- (ما صنعت وَأباك)
- ❖اقعد وأخواك.
- أقعد أنت وأخواك)

ومن الأمثلة السابقة تتضح الوظيفة النحوية والموقع الإعرابي لما بعد الواو من خلال لحن الجملة الثانية: (❖ اقعد وأخواك).

٢- معرفة تصنيف الأدوات التركيبية

أ- حرف الجر الزائد:

- (ما أتاني من رجلٍ) (ما أتاني رجلٌ) وقع (رجلٍ) موقع (رجلٌ) ومعناه أن (من) حرف زائد.

ووقوع (مِن) الجارة مع اسم في موقع الفاعل يدل على زيادتها؛ لأنه لا يقع موقع الفاعل إلا اسم، لا جملة ولا شبه جملة.

ب- حتى:

- (حتى إنه يفعل ذاك) (فإذا إنه يفعل ذاك)[2]

وهذا الاستبدال يدل على أن (حتى) ابتدائية لأنه صح وقوعها موقع (إذا) الابتدائية بدليل كسر همزة (إنّ) فهي حرف ابتداء.

ت- استخدام الاستبدال السلبي[3] لمعرفة (كان) الزائدة.

-«إنّ مِنْ أفضلِهم كانَ زيدًا»[4]

-«إن من أفضلهم زيدًا» حيث زيدت حشوا بين خبر إن المقدم واسمها المؤخر.

---

(١) الاستبدال في النظرية التوليدية هو عملية سلسلية لبناء الجمل المولدة تستخدم باعتبارها مفهومًا رياضيا. انظر مثلا:
Trevor Cohn, Phil Blunsom and Sharon Goldwater.: Inducing Tree-Substitution Grammars.2010
http://www.jmlr.org/papers/volume11/cohn10b/cohn10b.pdf

(٢) السيرافي: شرح كتاب سيبويه. تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. ٢٠١٧م. ص: ٣/٢٠٧

(٣) وهو استبدال بحذف أحد مكونات الجملة. حيث نحذف (كان) وتظل الجملة كما هي دون تغيير في التأثير النحوي لبقية المكونات.

(٤) الكتاب ١٥٣/٢

ث- الاستبدال الضمني/ المقدر: وهو الذي يحدث مع التقدير فيما يخص الأدوات التي تختص بالأفعال مثل: (لم) مع الفعل (المضارع) في نحو: (لم أضربْه)

وفي الشعر (لم زيدًا أضربْه)

يجب افتراض الاستبدال الضمني / المقدر:

لم 0 زيدا أضربْه

↕

لم أضربْ زيدا أضربْه

٣- استنباط الموقع الإعراب المحلي:

أ- الجملة:

(مررت برجل الذي فعل ذلك)

(مررت برجل قائلٍ ذاك)

عند استبدال الصفة المفردة (قائلٍ) بالجملة اتضح المحل الإعرابي.

ب- المصدر المؤول:

(إلا أنهم قالوا)

المصدر الصريح: (إلا قولُهم).

ت- النعت السببي:

(مررت برجل حسنٍ أبواه)

(مررت برجلٍ كريمٍ)

وقد طابقت الصفة هنا (حسن) شكل (رجل) وهي ليست صفة له.

أما: (مررت بصحيفة طينٌ خاتمها) فلا يصح (طينٍ) بالجر؛ لأنه اسم وليس صفةً.

٤- **الاستبدال لمعرفة صنف الكلمة:** (اسم، فعل، حرف) وقد أفاد أوينز من تعريف الزجاجي للاسم[1]: «الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول. هذا الحد داخل في مقاييس النحو وأوضاعه، وليس يخرج عنه اسم ألبته. ولا يدخل فيه ما ليس باسم»[2] فإنه لا يقع في هذا الموقع إلا الأسماء أو ما أوّل بها من المصادر. وبهذا المقياس يمكن تصنيف الكلمة على أنها اسم لا فعل ولا حرف باستخدام قاعدة الاستبدال. مثل:

ذهب زيدٌ

❖ذهب يقوم.

فإن الجملة الثانية لا يمكن أن تكون صحيحة لأن الذي وقع موقع الفاعل فعل وليس اسما. وكل ما وقع موقع الفاعل أو المفعول صنف اسمًا.

---

(1) Owens: The Foundations Of Grammar. p 128.

(٢) الزجاجي: الإيضاح. ص٤٨.

٥- **الاستبدال لتحديد المعنى:** حيث يعتقد أن سيبويه استخدم الاستبدال لتحديد الفروق المعنوية الدقيقة. فيتغير المعنى مع كل استبدال يفترضه. أي أن كل تركيب نحوي معين منشأ بصيغة الاستبدال يخرج لنا معاني مختلفة.

ومثاله: (سِير عليه يومُ الجمعة غدوةَ)[١] أي سير عليه يوم الجمعة صباحًا.

(سِير عليه يومَ الجمعة غدوةُ) أي في هذه الساعة.

وعموما فالاستبدال كان عند سيبويه للتأكيد على الكلام الصحيح المقبول، فيما كان الزجاجي والأنباري يستخدمان الاستبدال للكشف عن الحالة الاسمية. وكان ابن السراج يستخدم الاستبدال للتحقق من صحة البنية النحوية اعتمادا على البنى النحوية المستقرة.

٦- **الاستبدال للتعليل**: حيث يزعم أنه تحذف نون جمع المذكر إذا جاء بعدها حرف جر (اللام) ومثاله: (لا مسلمي لك)[٢] كما تحذف مع الإضافة للتشابه في المعنى. في نحو: (لا مسلميك).[٣]

ثالثًا - التوزيع distribution: وإن كانت هذه الخاصية تعد من أبعد الخاصيات التكوينية عند التعامل مع اللغة العربية إلا أن له بعض التطبيقات مثل توزيع الضمائر الشخصية مع الأفعال مثل:

أ- الماضي:

كتب + تُ.	كتب + نا
كتب.	كتب + وا
كتب + تْ.	كتبْ + نَ

ب- المضارع:

أ + كتبُ.	ن + كتبُ.
ي + كتبُ.	ي + كتب + ونَ
ت + كتبُ.	ي + كتبْ + نَ

ومن أهم أسباب ضعف التوزيع التكاملي في العربية وخاصة في الأفعال هو كون البادئات في الأفعال لا تعد أسماءً فلا يمكن استبدالها بالأسماء[٤]؛ بخلاف ما هي عليه في اللسانيات الغربية كما في الإنجليزية مثلا[٥].

رابعًا- المركب الاسمي NP: تناول مفهوم المركب الاسمي الذي يعد من مكونات النحو التوليدي الذي ينظر إلى الجملة أنها مكونة من عدة مكونات تتوالد بشكل معين بعمليات الانتقاء ثم الدمج فالكلمة الخالية من المحددات

---

(١) في باب ما يكون فيه المصدر حينا لسعة الكلام والاختصار. من كتاب سيبويه. ١/٢٨٢

(٢) شرح السيرافي: ٣/١٨

(3) Owens: Early Arabic Grammatical Theory. p:39

(4) Owens: The Foundations Of Grammar. p 83

(٥) نجد في الإنجليزية أن بادئات الأفعال تعد ضمائر يمكن استبدالها بالأسماء الظاهرة مثل:

- Hi is writing letter ----- John is writing letter
- We ate writing letter ------ Students are writing letter>

لا تعبر عن شيء ذي بال حتى تدمج فيها محدداتها كالتعريف بأل أو التنكير بالتنوين مثلا أو دمج الزمن في الفعل أو حروف الجر والظروف وبعد هذا الدمج يمكن النظر إلى الكلمات باعتبارها مركبات.

عمد أوينز إلى تضمين بعض الأسماء العربية في قائمة ما يسمى في اللسانيات التوليدية بالمركب الاسمي The noun phrase. ووضع شروطا لتلك المركبات الاسمية وهي[1]:

١- أن تتجاور مكوناته ولو تقديرا كأن يكون الفاصل غير أجنبي.

٢- أن يكون العامل بجوار المعمول.

٣- أن يسبق العامل المعمول.

٤- أن يوافق التابع المتبوع فيما يُشترط.

علاقات المركب الاسمي في النحو العربي[2]:

- مضاف ومضاف إليه: صديق رجلٍ
- عدد ومعدود: عشرون درهمًا.
- التابع والمتبوع: زيدٌ القائم
- الصلة والموصول: الذي رأيته زيدٌ

المبحث الثالث: مسائل صرفية.

أولا- الصرف والتوليدية[3] generative: يؤكد أوينز هنا أن الصرف العربي يعتبر نظامًا توليديًا[4] لا يفسر الأنماط الصرفية وحسب وإنما يمكن المتكلمين من إنشاء مفردات جديدة لم تسمع من قبل بحسب الحاجة إليها معتمدًا على المنهجية التوليدية. ومثل على ذلك بمثالين:

الأول: الإلحاق[5]، ومثل له بالآتي:

(ضرب) (ضَرْبَبَ) على (فَعْلَلَ) (رمى) على (اِغْدَوْدَنَ) (ارْمَوْمى) (افْعَوْعَلَ)[6]. مما يعرف بمسائل التمرين في الصرف.

الثاني: النقل[7]. ومثل له بنقل كلمة (جَحَفَلَ) على وزن (فَعَلَلَ) إلى (تَرْجَمَ) لأنه ليس في العربية اسم على (فَعَلَلَ)؛ وذلك عند جمعها جمع تكسير، أو تصغيرها؛ فتصير (جَحْفَلَ) على وزن (فعْلَلَ) فتعامل معاملة (تَرْجَمَ). وتعالج كما يأتي:

---

(1) Owens: The Foundations Of Grammar. P166

(2) Ibid. P:152

(3) Owens: The Foundations Of Grammar. P122

(٤) يعد هذا الأمر شيئا من التوليد وليس التوليد بمعناه الشامل، لأن التوليد في النظرية التوليدي يُعنى بتوليد الجمل.

(٥) الإلحاق: "... إنما هو بزيادة في الكلمة تبلغ بها زنة الملحق به لضرب من التوسع في اللغة" ابن جني: المنصف١/٣٤. وهو إما للوزن الشعري أو للتدرب والتمرين.

(٦) نفسه: ٢/٢٤٢

(٧) النقل: هو تغيير في صيغة كلمة حتى توافق صيغة في العربية لنتمكن من جمعها وتصغيرها.

جحْفل : تصغير جُحَيْفِل. مثل تُرَيْجِم.

جحْفل : جمع تكسير جَحافِل. مثل تَراجِم.

ثانياً الأصوات الزائدة والمورفيمات[1] :

عندما تعرض أوينز للأصوات الزائدة على بينية الكلمة كالسوابق واللواحق لجأ إلى تعريف بلومفيلد للمورفيم وقارب الحرف الزائد عن بنية الكلمة للمورفيم الذي «هو شكل متكرر ذو معنى لا يمكن تحليله إلى أشكال أصغر ذات معنى» ؛ وذلك لأنه وجد أن الكلمة في اللغة العربية تشكل وحدة إملائية وصوتية في آن واحد ؛ فالكلمة (ضربتُ) تتكون من كلمتين هما (ضرب) والضمير (تُ) تاء الفاعل. ومثل بكلمة (رجل) إذا حذفت اللام منها فإنه لن يكون هناك معنى لـ (رج) ولا للام.

وقد استخدم مصطلح بلومفيلد (الأشكال الحرة) free forms التي تستطيع الكلمات في اللغات الغربية الوصول إليها فتتميز المورفيمات عن الكلمات التي جاءت معها ؛ غير أن ذلك لا يمكن أن يحدث في العربية. مثل :

الفعل (يكتب) الذي يتكون من (ي + كتب) فلا يمكن أن يكون (ي) شكلا حرا ، كما لا يمكن أن يكون (كْتُبُ) شكلا حرا أيضا ؛ لأن الكلمة العربية مهما كانت مكوناتها فهي تعدّ وحدة صوتية واحدة وتقطع صوتيا على هذا الأساس.

ثالثًا- تصنيف الكلمات بعدة اعتبارات

قسم الاعتبارات التي تنتمي إليها مميزات أقسام الكلم إلى أربعة أقسام حيث يقول : «أحد أفضل المبادئ المعروفة في نحو اللغة العربية هو تقسيمهم الكلمة إلى ثلاثة أقسام اسم ، وفعل ، وأداة... ووضعوا لها أمثلة دون بيان تحديد خصائص كل مميّز»[2] وقام هو بدور تحديد خصائص تلك المميزات كما يأتي :

١- التقسيم الصوتي (البناء والإعراب) لحالة أواخر الكلم

أ- معربة وهي الأسماء. حيث تنتهي بحركة تستجيب للمؤثر الإعرابي.

ب- مبنية وهي الأفعال والحروف. تلزم آخر الكلمة علامة واحدة ثابتة لا تتأثر.

ولأن هذا المعيار لا يثبت مع الأسماء المبنية والأفعال المضارعة المعربة فقد عده من أضعف المعايير التي تميز أقسام الكلم.

٢- التقسيم الصرفي: وهو التقسيم العربي المعروف عند بعض النحاة[3]

أ- أسماء. وعلاماتها التصريفية :

١- سابقة (أل) التعريف : الرجل.

٢- لاحقة التنوين : رجلٌ.

(1) Owens: The Foundations Of Grammar. P109.
(2) Owens: The Foundations Of Grammar. p 125.
(٣) مثل الزجاجي والفارسي وابن فارس والبطليوسي والأنباري.

٣- لاحقة التثنية : رجلانِ.

٤- لا حقة الجمع : الزيدونَ.

٥- حشو التصغير: رُجَيل.

٦- النسب : زيديّ.

ب- **أفعال. وعلاماتها التصريفية:**

١- لاحقة ألف الاثنين : ذهبا.

٢- لاحقة واو الجماعة : ذهبوا

٣- لاحقة تاء التأنيث : ذهبتْ

٤- التصريف : وهو تمتع الفعل بأشكال مورفولوجية متعددة : ذهب، يذهب، ذاهب، مذهب.

٣- التقسيم التركيبي/ النحوي:

أ- **أسماء: تقبل علامات تركيبية نحوية:**

١- الجر: من زيدٍ

٢- النعت : رجلٌ عاقلٌ

٣- الإسناد إليه/ يخبر عنه / يحدّث عنه : زيدٌ رجلٌ.

٤- النداء : يا زيدُ

٥- يقع موقع الفاعل : قام زيدٌ.

٦- يمكن إضماره : زيدٌ ضربتُهُ.

٧- يمكن إضافته : غلامُ الرجلِ.

ب- **أفعال. وتقبل علامات تركيبية نحوية:**

١- إسناده : قام محمد.

٢- تسبقه (قد) التحقيق : قد ذهب.

٣- سوف / سين الاستقبال : سوف يذهب/ سيذهب.

٤- لم : لم يذهبْ

٥- أنْ المصدرية : يجب أن تذهب.

٦- إن الشرطية : إنْ تجتهد تنجحْ.

٧- تقبل حدوثها مع ظروف الزمان (غدا) يذهب غدًا. و(أمسِ) ذهب أمسِ.

٤- التقسيم الدلالي:

أ- **أسماء تنقسم إلى أقسام بحسب دلالتها:**

١- أسماء جامدة.

٢- أسماء مشتقة.

ومن مميزاتها الدلالية:

١- أنها تقبل الإسناد إليها.

٢- أنها لا ترتبط بزمن[1].

٣- لكل اسم مرجعية دلالية ثابتة في الواقع تحيل عليه وقت استعماله.

ب- أفعال:

دلاليا؛ الأفعال تشير إلى حدث وزمن ماض أو حاضر أو مستقبل. كما أنها كلمات تستعمل لوصف الأحداث في الواقع.

ثالثا- أقسام الكلم الفرعية التي اقترحها أوينز:

وجد أن هناك بعض المعايير لا تمثل مقياسا فاصلا بين أقسام الكلام، وأن بعض أقسام الكلم لا تقبل أيا من المعايير مثل (كيف)، (حبذا)، وأفعال التعجب التي تقع عليها معايير الأسماء كالتصغير ومعايير الأفعال كاللواحق الفعلية. ووجد بعض الأسماء ترتبط بزمن مثل الظروف وبعض المشتقات كاسم الفاعل؛ فاقترح مجموعة فرعية لأقسام الكلم هي: الظروف، واسم الفاعل، وأفعال التعجب.[2]

خاتمة

حاولت في هذا البحث تقديم تصور عن معالجة أوينز لبعض قضايا النحو العربي بواسطة اللسانيات الغربية فوجدته يعمد إلى النحو الاعتمادي والنحو المكوني في تحليل الجملة. والتصريف التوليدي في مسائل مثل الاشتقاق والإلحاق والنقل.

وقد عرضت في البحث تلك المسائل بشيء من التمثيل دون الاستقصاء الكامل لها مراعاة لهدف البحث الذي يحاول الكشف عن محاولة أوينز ألسنة النحو العربي. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها ما يأتي.

١- لم يستطع أوينز مقارنة النحو العربي كلا واحدا بنظرية حديثة واحدة ولكنه يعالج كل قضية بما يناسبها من اللسانيات الغربية الحديثة. فمعالجة تحليل الجملة إلى مكوناتها اعتمد النحو الاعتمادي. ومعالجة نظرية العامل زاوج بين النحو الاعتمادي ونظرية العمل والحكم في التوليدية. وعند تناوله للإلحاق استخدم التوليد الصرفي لذلك.

٢- يناسب التركيب العربي نظرية النحو الاعتمادي/ التبعي. ويناسبه من حيث الاشتقاق والإلحاق والنقل النحو المكوني.

٣- يعد أوينز الإلحاق من أوضح مظاهر التوليدية في الصرف العربي.

(١) مع أننا قد نجد بعض الأسماء المشتقة مرتبطة بزمن مثل اسم الفاعل. فهو يقابل المضارع المستمر في الإنجليزية.

(2) Owens: The Foundations Of Grammar. p 130.

٤- يعد أوينز التحليل الاعتمادي أنسب من نحو المكونات لتحليل الجملة العربية إلى عناصرها الأساسية؛ وذلك كون الأثر النحوي في العربية ينتج عن علاقة ثنائية مباشرة بين العامل والمعمول وليس بحاجة إلى مجال عقدة العمل كما في تحليل نحو المكونات.

٥- يُفاد من النحو المكوني بعض خصائصه مثل الاستبدال والتوليد والتوزيع وإن كان التوزيع لا يمثل جانبا ذا أهمية كبيرة؛ لأنه في نحو المكونات مرتبط ارتباطًا وثيقا بالمكونات الصورية التي لا تنتظم في نظرية النحو العربي بشكل كبير.

٦- هناك سببان يجعلان الأصل والفرع لا يقابلان البنية العميقة والسطحية، وهما: الأول، أنه لا يوجد هدف معلن من ترابط الجمل في النحو العربي. والثاني أن البنية العميقة بنية مجردة غير مستعملة فيما الأصل مستخدم وناجز.

٧- كل التطبيقات التحويلية التي تُطبَّق على النحو العربي تمثل النواة الأولى للتحويل عند هاريس الذي يعني عنده التحويل من جملة إلى جملة، وليس من البنية العميقة إلى السطحية كما هي عند تشومسكي.

٨- بعض مظاهر النحو العربي التي تعالج على أنها تحويلية كالتعدية والبناء للمجهول هي أقرب في معالجتها للنحو الاعتمادي منها إلى التحويلية التوليدية.

٩- أظهر البحث علاقة كبيرة للاستبدال بمسائل النحو العربي. كما أظهر في الاستبدال علاقة بدليل القياس. وفي الاستبدال السلبي علاقته بقياس العكس. ومسائل استصحاب الحال.

المراجع والمصادر

المراجع العربية

١- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات: **أسرار العربية.** دار الأرقم للنشر.١٩٩٩م.

٢- ابن الأنباري، **لمع الأدلة في أصول النحو. تحقيق:** سعيد الأفغاني. دار الفكر. ١٩٧١م

٣- البطليوسي، أبو محمد بن محمد بن السيد. **إصلاح الخلل الواقع في الجمل للزجاجي.** تحقيق: حمزة النشرتي. دار الكتب العلمية. بيرت. لبنان.٢٠٠٢م.

٤- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، **المنصف في شرح التصريف.** تحقيق: إبراهيم مصطفة وعبد الله أمين. الناشر مصطفة البابي الحلبي. ١٩٥٤م.

٥- ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي: **الأصول في النحو**.. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. مطبوعات الرسالة لبنان. ١٤١٧هـ

٦- سيبويه، **عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب.** تحقيق: عبد السلام هارون. الخانجي. القاهرة. مصر. ١٩٨٨م

٧- السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان: **شرح كتاب سيبويه.** تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. ٢٠١٧م.

٨- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي: **الإيضاح في علل النحو.** تحقيق. مازن المبارك. دار النفائس بيروت ط٥. ١٩٨٦م.

٩- الزهراني، علي بن محمد. **موقف أبي حيان من متقدمي النحاة حتى أوائل القرن الرابع الهجري من خلال تفسيره البحر المحيط. رسالة دكتوراه.** جامعة أم القرى.٢٠٠٠م.

١٠- غلفان، مصطفى: **اللسانيات التوليدية من النموذج ما قبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي مفاهيم أولية.** عالم الكتب الحديث ٢٠١٠م.

١١- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد. **التعليقة على كتاب سيبويه.** تحقيق: عوض القوزي. ط١. ١٩٩٠م.

١٢- مالشوك. إيغور: **نظرية التعلق في الوصف اللغوي.** ترجمة: عز الدين مجدوب، ومنصور ميغري ١٤٣٨هـ جامعة القصيم. النشر العلمي والترجمة.

١٣- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: **المقتضب.** تحقيق: عبد الخالق عظيمة. وزارة الأوقاف. القاهرة. ١٩٩٤م

١٤- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي: **شرح المفصل للزمخشري.** تحقيق: إميل بديع يعقوب. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.٢٠٠١م

المراجع الأجنبية

1- Chomsky. N**: Syntactic Structures.** The Hague: Mouton. Cambridge Mass: MIT Press 1957
2- Harris: «Co-**occurrence and Transformation in Linguistic Structure**. 1957
3- J,Owens
    a. **The Foundations Of Grammar An Introduction At medieval Arabic Grammatical Theory**. John Benjamins publishing company Amsterdam/Philadelphia.1988
    b. **Early Arabic Grammatical Theory Heterogeneity and Standardization**. John Benjamins publishing company Amsterdam/Philadelphia.1990
4- Trevor Cohn, Phil Blunsom and Sharon Goldwater.: **Inducing Tree-Substitution Grammars**.2010

Trying of Arabic Grammar linguisticization Jonathan Owens model

Abstract

The research sought to reveal Jonathan Owens' reading of the Arabic language and his attempt to present that knowledge to the Western linguist in a way that responds to linguistic knowledge. He tried to edit the Arabic grammatical terms with new concepts and examples appropriate to that of the western student. Such as the use of Generative terminologies, substitution terms, distributive terms, etc. The study also revealed the compatibility between Arabic Syntax processors and the modern Western linguistic processing. The citizen mentioned Jonathan Owens and the arbitration of these approaches in terms of understanding the Arab processing or the validity of the Western approach.

الجلسة الثامنة

تلقي المنجز العربي في الدراسات الأجنبية

- **تلقي الأدب العربي القديم في الاستشراق الروسي (إغناطيوس كراتشكوفسكي أنموذجًا)**

حبيب بوزوادة

- **المنجز الأدبي العربي في كتابات الأكاديمي الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل: احتفاء بالتراث وانبهار بالأدب**

حسين نروش

- **تلقي المستشرقين الجدد للشعر العربي القديم الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي لأكيكو سومي أنموذجًا**

محمد منور

- **البلاغة العربية في الدراسات الأردية**

محمد وسيم خان

- **سؤال الرواية العربية ونمط القراءة في نقد "روجر آلن"**

نضال الشمالي

- **دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية في أعمال البروفيسور آجيوس**

محمد الحازمي

تلقي الأدب العربي القديم في الاستشراق الرّوسي
(إغناطيوس كراتشكوفسكي أنموذجاً)

حبيب بوزوادة

أستاذ التعليم العالي ومدير مختبر اللسانيات العربية وتحليل النصوص بجامعة معسكر بالجزائر

ملخص

يعتبر إغناطيوس كراتشكوفسكي أكبر مستعرب في تاريخ الاستشراق الرّوسي، فقد استطاع هذا العالم أن يرتقي بالمدرسة الرّوسية إلى مصاف المدارس الاستشراقية الكبرى في العالم، من خلال مؤلفاته الغزيرة التي تجاوزت ٦٠٠ كتاب ودراسة، معظمها في التعريف بالحضارة العربية الإسلامية، عرضاً ومناقشة وتحليلاً وانتقاداً. وقد تميّزت دراسات كراتشكوفسكي بالعمق والموضوعية والإنصاف، وهو ما أهّله ليكون عضواً مراسلاً بالمجمع العلمي العربي بدمشق، وقد تنوّعت دراسات كراتشكوفسكي، فشملت الأدب العربي قديمه وحديثه، شعره ونثره، وهو ما دفعني لتسليط الضوء على هذا العالم الكبير، لمقاربة إشكالية تلقي الأدب العربي من وجهة نظر استشراقية. بالتركيز على سمات هذا التلقي وآلياته، ومنهاجيته القرائية.

كلمات مفتاحية

كراتشكوفسكي- الاستشراق- روسيا- الأدب العربي- التلقي- المنهج

تقديم

يمثّل الاستشراق حالة ثقافية وحضارية فريدة من نوعها، فهو النافذة التي يطلّ منها الآخر على ديانة الشرق ولغته وثقافته وسائر منجزاته الحضارية، ومن جملة ذلك التعرّف على الأدب العربي نصوصاً وأعلاماً وإبداعاً.

ويعتبر الاستشراق الرّوسي واحدًا من أهم مدارس الاستشراق التي تركت بصماتٍ خالدةً في مجال الدّراسات الأدبية على غرار الاستشراق الفرنسي والإنجليزي والألماني، وممّا تميّز به الاستشراق الرّوسي هو الاعتدال في الطّرح، والموضوعية (إلى حدٍّ ما) في مقاربة الإبداع العربي، بسبب عدم خضوعه للتأثير الكنسي، وبعده عن العقل الاستعماري المهيمن على الاستشراق الأوربي.

ويعتبر المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣م-١٩٥١) شيخ المستعربين الرّوس، فقد سخّر هذا الرّجل حياته لدراسة الأدب العربي القديم والحديث، وكتب دراسات وأبحاثاً قاربت نحو (٦٠٠) بحث ما بين مقالة وكتاب، فكتب عن أبي العتاهية (١٩٠٨)، وعن المتنبي وأبي العلاء (١٩١٠)، والشنفرى (١٩١٤)، وعن بلاغة قدامة بن جعفر (١٩٣٠)، وعن الحضارة العربية في إسبانيا (١٩٣٧)، وعن الشعر العربي في الأندلس (١٩٤٠)، وغيرها.

وسأحاول أن أقوم في ورقتي باختراق العقل الاستشراقي، ورصد حالة التلقي النقدي للمنجز الأدبي العربي، من خلال رصد الآليات القرائية لدى كراتشكوفسكي، ومركزية المنهج، والكشف عن ملامح تلقي النص الأدبي العربي في الاستشراق الرّوسي. في سبيل الوصول إلى قراءة نقدية واصفة تسمح للقارئ بمعرفة المرتكزات النقدية والأنساق المتحكّمة في النقد الاستشراقي وعلاقاته بالإبداع العربي.

المطلب الأول: نبذة عن الاستشراق الرّوسي

يعتبر الاستشراق (Orientalism) حالة ثقافية طارئة في العلاقات بين الأمم، ولذلك لم يرد هذا المصطلح أبداً في المعاجم العربية القديمة، فابن منظور في لسان العرب -مثلا- يكتفي بالحديث في مادة (شرق) عن بعض مشتقاتها فيقول: «شرقت الشّمس تشرق شروقاً: طلعت، واسم الموضع المشرق، والجمع أشراق، والتشريق: الأخذ في ناحية الشرق.. وشرّقوا: ذهبوا إلى الشرق، أو أتوا ناحية الشرق».

ولا يقصد بالشرق في مصطلح الاستشراق دلالته الجغرافية فقط، لأنّ هذه الدّلالة نسبية ومتحوِّلة، فكلّ ما هو شرقٌ باعتبارٍ من الاعتبارات يمكن وصفه بأنّه غربٌ باعتبارٍ آخر أو شمالٌ أو جنوبٌ مثلاً، فالحاجز بين الشرق والغرب ليس دائماً جغرافياً، ولكنّه ثقافيّ وحضاريّ، لذلك فموضوع الاستشراق هو الإنسان الشرقي بما يختصّ به من ثقافة ودين ولغة وأدب وحضارة.. وعلى هذا الأساس يحصل التمايز بين الشرق والغرب، يقول إدرواد سعيد: «الاستشراقُ أسلوبٌ من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب»[1].

فالتباين المعرفي جعل البعض يفضّل مصطلح الاستعراب (Arabism) الذي لا يطرح مشكلة جغرافية، خصوصاً أنّ المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية يتوزّعون على جهات العالم الأربع، إلاّ أنّ شيوع مصطلح الاستشراق وذيوعه في كتابات الباحثين ودراساتهم يدفعنا إلى التمسّك به واستخدامه في هذا البحث، دفعاً للالتباس الاصطلاحي الذي قد يضلّل القراء.

وتعود بواكير الحركة الاستشراقية إلى القرن الثامن الميلادي عقب فتح المسلمين للأندلس سنة ٧١١م (٩٢هـ)، مثلما يقول أحمد سمايلوفيتش؛ «وذلك لحتمية استعراب بعض العناصر.. بسبب رغبتها في فهم عقلية الفاتح وأفكاره

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق- المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ٢٠٠٥م، ط٧، ص٣٨.

واتجاهه وسبب قوته وتفوّقه، ودستوره وعقيدته وفلسفته وأدبه»[1]، وكان تعلّم اللغة العربية من بعض النخب في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا (الفاتيكان) وألمانيا وهولندا مدخلاً للتعرّف على ثقافة العرب وعلى الدين الإسلامي، فترجمت معاني القرآن إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، وتوالى الاهتمام بثقافة الشرق في مجالات اللغة والدين والفنون وغيرها، لمقاصد علمية طوراً ومقاصد تآمرية أطواراً كثيرة، ليتحوّل هذا الاهتمام لاحقاً إلى منظومة فكرية وثقافية، تجسّدت في العديد من المعاهد ومراكز البحث الغربية المتخصّصة في الشأن العربي الإسلامي.

وعلى هذا المنوال نشأ الاستشراق في روسيا؛ متّكئاً على علاقة وطيدة بالعالم الإسلامي، فقد كانت الإمارات الإسلامية في العهد العباسي تشمل الكثير من الجمهوريات الإسلامية التي أصبحت تحت السيطرة الرّوسية إبّان فترة الاتحاد السوفياتي (١٩٢٢م- ١٩٩١م)، على غرار أوزبكستان، وأذربيجان، وكزاخستان، وطاجكستان، وتركمانستان، غير أنّ التفاعل الثقافي بين الروس والمسلمين تأخر إلى غاية القرن السابع عشر عندما تولى **بطرس الأول** (١٦٧٢م-١٧٢٥م) عرش روسيا القيصرية، وبدأ عملية تحديث شاملة، كان من ثمراتها سنة ١٧١٦م إصدار مرسوم يقضي بإرسال خمسة شبّان من موسكو إلى بلاد فارس لتعلّم اللغات التركية والعربية والفارسية، لتتلو هذا المرسوم مراسيم أخرى في هذا الاتجاه[2].. وأعقب ذلك اهتمام كبير بالإسلاميات، وبمختلف فروع الثقافة الشرقية، فتمّت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الروسية على يد بوسنيكوف (Posnikov) سنة ١٧١٦ عن اللغة الفرنسية، ثمّ ترجمها فيريوفكين (Vrryovkin) سنة ١٧٩٠م، ثمّ كولماكوف (Kolmakov) سنة ١٩٧٢م، وهو ما شكلّ إلهاماً قويّا لأمير الشعراء الروس ألكسندر بوشكين (A.Puchkin) المتوفى سنة ١٨٣٧م، فكتب سلسلة قصائده المشهورة «قبسات من القرآن» التي عالج فيها شعرياً نصوصاً من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية[3].

فهذه المعطيات تؤكّد أنّ البداية الحقيقية للاستشراق الرّوسي تعود إلى القرن الثامن عشر، الذي تحوّل فيه الاهتمام بحضارة الإسلام ولغته وثقافته جزءاً من المنظومة التعليمية للنخب في روسيا، مثلما تشير إلى ذلك الباحثة مكارم الغمري إذ تقول: «ارتبطت المحاولات الأولى لميلاد الاستشراق في روسيا بالربع الأول من القرن الثامن عشر، وذلك حين أسّست في بطرسبرج في عام ١٧٢٤ أكاديمية علمية كان لها فضل الإشراف على إصدار الدّوريات التي تُعرِّف بالشرق، كما بُذِلَتْ في عهد القيصرة يكاترينا الثانية (١٧٦٢-١٧٩٦) محاولات لتدريس العربية في المناطق الإسلامية، وقد اضطلعت بهذا الدّور المدرسة المتوسّطة في مدينتي قازان واسترخان»[4].

(١) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ص٦٧.

(٢) عبد الرحمن العطّاوي: الاستشراق الروسي ص٥٩.

(٣) المرجع السابق ص٦٥-٦٦.

(٤) مكارم الغمري، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي ص٢٨-٢٩.

وتعتقد مكارم الغمري أنّ العلاقة الثقافية بين العرب والروس بدأت في القرن التاسع الميلادي واتّسمت بالنضج في القرن التاسع عشر الميلادي، متحدّثة عن ثلاث مراحل أساسية في هذه العلاقة، وهي:

١-**المرحلة الأولى**: الاستقبال والتلقي من خلال الوسائط التالية:

- العلاقات التجارية.
- الرحلات: حج المسيحيين إلى القدس، الرّحالة، البعثات العلمية والدبلوماسية.
- الاستشراق العلمي.
- الترجمات.
- الصّحافة.

٢-**المرحلة الثانية**: الاستيعاب؛ متمثّلاً في التفاعل بين العناصر العربية وظروف القرن التاسع عشر واحتياجات تطوّر الأدباء الرّوس.

٣-**المرحلة الثالثة**: الانعكاس والتأثير الذي يظهر بوضوح في أدب القرن التاسع عشر، وبخاصة في إنتاج أدباء الحركة الرومانتيكية[١].

مراكز الاستشراق الرّوسي

لقد كانت الرّغبة في تأسيس كليات ومعاهد تُعنى بالاستشراق في روسيا حلماً إلى غاية ١٨٠٤م تاريخ صدور ميثاق الجامعات الذي سمح بتدريس اللغات الشرقية في برنامج المدرسة العليا، وتأسّست تبعاً لذلك أقسامٌ للغات الشرقية في المدن المختلفة، وفي مقدّمتها بطرسبرغ (لينينغراد) التي صارت مركزًا لاستشراق في روسيا[٢]. ليتوالى إنشاء المدارس ومراكز الأبحاث الاستشراقية في عموم البلاد، وفي العديد من دول أوربا الشرقية، كأكرانيا وبولونيا والمجر وجمهوريات ما كان يسمّى يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، تقوم بترجمة التراث العربي، وبفهرسة المخطوطات، وتعلّم اللغة العربية، وتعمل على فهم الثقافة الإسلامية، كما نبغ في هذه البلدان عددٌ من المستشرقين المتخصصين المرموقين، مثلما يؤكّد ذلك الباحث عبد الرحيم العطاوي الذي يقول «إنّ المدارس الاستشراقية في هذه البلدان، شأنها شأن نظيراتها الغربية أنجبت العديد من العلماء الذين كانت لهم إسهامات كبيرة في هذا الفرع من المعرفة لا تقلّ أهمية عن إسهامات زملائهم الغربيين»[٣].

---

(١) المرجع السابق ص٢٦.

(٢) السابق ٢٩.

(٣) عبد الرحمن العطّاوي: الاستشراق الروسي ص١١.

لقد سمح انفتاح روسيا القيصرية على العالم باستضافة العديد من الباحثين المهتمين بالدراسات الاستشراقية، واستيراد الكتب والقواميس ذات الصلة بموضوع الاستشراق، بالإضافة إلى إدراج اللغات الشرقية والثقافة العربية في مقررات بعض الجامعات والمراكز العلمية الروسية مثل[1]:

١-جامعة خاركوف

في هذه الجامعة تأسست أوّل شعبة للاستشراق بروسيا سنة ١٨٠٥م على يد الألماني بيريندت (J.G.Bärendt)، الذي تولّى تدريس اللغات السامية، مع تركيز واضح على اللغة العبرية، وتجاهل للغة العربية، ليقوم فيما بعد عالمٌ ألمانيٌّ آخر هو روميل (Rommel) (١٧٨١- ١٨٥٩) بتدريس الثقافة العربية، لكنّ الاهتمام باللغة العربية وتاريخها توقّف خمساً وعشرين سنة إلى غاية ١٨٢٩م عندما أظهر الباحث الألماني دورن (Dorn) (١٨٠٥- ١٨٨١) اهتماماً أكبر باللغة العربية وبسائر اللغات الشرقية كالفارسية والعبرية القديمة والسنسكريتية والحبشية والتركية.

٢-جامعة قازان

تعتبر من المؤسسات الاستشراقية الرائدة في روسيا، فقد انطلقت الدّراسات الشرقية بها سنة ١٨٠٧م، وساعدها في ذلك توفّر جامعتها على مطبعة مجهّزة بالحروف العربية منذ عام ١٨٠٢، وهو ما مكّنها من طبع العديد من الكتب بالحرف العربي، وقد كان لهذه المدرسة الواقعة في إقليم (تترستان) علاقات بحثية وأكاديمية مع العديد من المراكز الاستشراقية الأوربية، وفي هذه الجامعة أنجزت الكثير من البحوث ذات الصلة باللغة العربية وبالثقافة والتاريخ الإسلاميين، ومن أبرز أعلامها العالم الألماني فرين (Frähn) (١٧٨٢- ١٨٥١م) والألماني الآخر غوتولد (Gottwaldt) (١٨١٣- ١٨٩٧م)، بالإضافة إلى كاظم بك وبيريزين اللذين انتقلا إلى جامعة سان بيترسبورغ.

٣-جامعة موسكو

فتحت شعبة الدّراسات الاستشراقية في جامعة موسكو سنة ١٨١١م على يد الأستاذ بولديرييف (Boldyriyev) (١٧٨٠م-١٨٤٢م)، الذي درس الثقافة العربية في ألمانيا وفي فرنسا على يد المستشرق الفرنسي سيلفيستر دو ساسي (S.De Sacy)، وقد أدرك بولديرييف أنّ نجاح عمله مرهون بتوفير الكتب، فأنشأ مطبعة بحروف عربية وشرع في إعداد الكتب في مختلف الفنون، أهمها كتابه في نحو اللغة العربية، وكتابه الثاني في مطالعة النصوص العربية، اللذين ظلاّ لعقود أهم مرجعين لطلاب اللغة العربية وآدابها في روسيا.

وقد تمكّن بولديرييف من تكوين جيل من المستشرقين الذين واصلوا رسالته، وعملوا على نقل المنجز الثقافي العربي إلى اللغة الروسية، على غرار كوكونوف (Korkunov) (١٨٠٦م-١٨٥٨م)، وأوزنوبيشين (Oznobichin) (١٨٠٤م-١٨٧٧م).

(١) انظر تفصيل هذه المدارس في المرجع السابق ص٧٣ وما بعدها.

٤-جامعة فيلنيوس

رغم أنّ فلنيوس (Vilnius) مدينة صغيرة غير أنّ قربها من بولونيا جعل جامعتها تتأثّر بالجو الاستشراقي في بولونيا المجاورة، وهي جامعة عريقة في روسيا، تستمد جذورها من أكاديمية فيلنيوس (١٥٧٩م- ١٧٧٣م) من أهمّ شخصياتها العلمية بوبروفسكي (Bobrovskiy) (١٧٨٤م-١٨٤٨م)، الرّجل الذي أنصف اللغة العربية، ودافع عنها، وقدّم تقريراً علمياً يؤكّد ذلك سنة ١٨٢٣م، غير أنّ رئاسة الجامعة فصلته عن العمل بدعوى أنّ آراءه لا تتماشى وتوجّهات الجامعة، التي كانت تعتقد أن اللغة العبرية هي أصل اللغات السامية، فقد تعرّض للتضييق وسُجِن في أحد أديرة الرّهبنة ولم يعد إلى وظيفته إلاّ بعد تغيير آرائه العلمية. وقد أغلقت جامعة فيلنيوس أبوابها سنة ١٨٣٢م لينتقل معظم علمائها إلى العاصمة سان بيترسبورغ.

٥-جامعة سان بيترسبورغ

تعتبر جامعة سان بيترسبورغ محطّة مفصلية في الدراسات الاستشراقية الروسية، فقد سمحت هذه الجامعة بوضع أسس متينة للاستشراق الرّوسي، وأصبحت واحدة من أهم مدارس الاستشراق في العالم، على الرّغم من تأخرها عن باقي المراكز، فقد تأسّست سنة ١٨١٨م تحت اسم «المعهد التربوي المركزي» الذي أطلق فيما بعد (**جامعة سان بيترسبورغ**)، وفي سنة ١٨١٩م تأسس المتحف الآسيوي التابع لأكاديمية العلوم، حيث تمّ اقتناء المخطوطات العربية والمسكوكات المختلفة وكل المقتنيات ذات العلاقة بالثقافة العربية والتراث الإسلامي.

أعلام الاستشراق الرّوس

استقطبت روسيا عددا من العلماء المتخصصين في مجال الدّراسات الاستشراقية، من ألمانيا وفرنسا وبولندا، كما تمكّنت من تكوين العلماء الرّوس وتشجيعهم على التخصص في الاستشراق، الأمر الذي أسهم في بعض الحركة في معاهد الاستشراق المنتشرة في ربوع التراب الروسي، ومن هؤلاء نذكر:

أ-فرين (Frähn) (١٧٨٢- ١٨٥١م)

من أصل ألماني، وهو أوّل مشرف على «المتحف الأسيوي» الذي تأسس سنة ١٨١٩م، فقد كان مديره والباحث الوحيد فيه لثمان سنوات، يقوم بترتيب عشرات الآلاف من النقود الشرقية، وعدد كبير من القطع التي تحمل نقوشاً عربية من جهة، وتصنيف المخطوطات العربية والفارسية والتركية من جهة أخرى[١]، ساعده في ذلك تخصصه المعرفي المتعلّق بالحضارة والثقافة والتاريخ والآثار والنقود، فكان من أكثر المستشرقين صبراً على البحث وإخلاصاً فيه ووفرة نتائج، فنشر عدداً من المخطوطات العربية، وألف كتباً عن النقود العربية دراسةً وتحليلاً، أشهرها كتابه «صفة بعض الدّراهم»، بالإضافة إلى الأبحاث والدراسات في الأدب العربي[٢].

(١) عبد الرحيم العطاوي، الاستشراق الروسي ص٨٢.
(٢) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ (٩٣٣/٣).

لقد أرسى فرين حجر الزّاوية لمدرسة علمية متكاملة لدراسة المخطوطات الشرقية، حيث أدخل الطّباعة العربية إلى المتحف، مما سمح بنشر العديد من المخطوطات القديمة، لقد اكتسب فران بفضل نشاطه في المتحف الآسيوي احترام وتقدير كلّ المستشرقين الرّوس حيث تأثّروا به جميعاً سواء بفضل إحساسه العلمي المرهف أو ثقافته الأكاديمية العالية[1].

ب-سينكوفسكي (Senkovskiy) (١٨٠٠م-١٨٥٨م)

من أصل بولوني، أرسلته جامعة فيلنيوس إلى لبنان فتعلّم اللغة العربية على الأب أنطوان عريضة، فكان أوّل طالب توجّهه هذه الجامعة إلى العالم العربي حيث قضى عدة سنوات[2]، ممّا سمح له بفهم الثقافة العربية عن قرب، وعند عودته كتب قصصا عن الشرق كانت ملهمة للأدباء الروس، خصوصا لأصحاب الاتجاه الرومانتيكي السّائد، وقد شهدت سان بيترسبورغ عند عودته نشاطاً استشراقياً كبيراً إذ أعطى الدفع اللازم لجهود فرين الذي كان ينشط في المدينة نفسها، هذا ولم يترك سينكوفسكي مؤلّفات كثيرة تعكس نشاطه ودوره الاستشراقي، لكنّه قام بدور كبير في تعليم اللغة العربية، ووضع البرامج والخطط التعليمية لتدريسها، كما استطاع تخريج مجموعة من الباحثين المهتمين بالاستشراق أثناء فترة عمله بجامعة سان بيترسبورغ.

خ-خانيكوف (Khnikov) (١٨٢٢م-١٨٧٨م)

ولد بضواحي بطرسبرغ، وتعلّم اللغات الشرقية على يد سيكوفسكي، رحل إلى بخارى والقوقاز وإيران، حيث عيّن فيها قنصلاً بمدينة تبريز (١٨٤٥م-١٨٥٩م)، وكانت له عناية بالآثار والمخطوطات العربية، أهدى لمكتبة بطرسبرغ مجموعة من نسخ القرآن الكريم بالخط الكوفي، وصوراً من حملة نابليون على مصر، بالإضافة إلى عدد من المخطوطات، من آثاره «وصف مملكة بخارى» ١٨٤٣م، بالإضافة إلى عدد من الدراسات والمخطوطات التي نشرها، فضلا عن التقارير التي أرسلها إلى وزارة المعارف التي كان أحد مراسليها[3].

د-بارتولد (Barthold) (١٨٦٩م- ١٩٣٠م)

يعتبر أحد أعمدة الاستشراق الروسي خلال النصف الأول من القرن العشرين، تخرج من جامعة بطرسبورغ (١٨٩١م)، وعيّن فيها أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامي، فكان أوّل من درّس تاريخ آسيا الوسطى، واعتنى بالشرق الإسلامي، وحقّق المصادر العربية المتعلّقة به، وانتخب عضواً في مجمّع العلوم الرّوسي (١٩١٢م)، ورئيساً دائماً للجنة المستشرقين، إلى غاية وفاته. ومن أهمّ تلامذته الذين تأثّروا به، وواصلوا على نهجه زيمين، وياكوبوفسكي، وأومينياكوف[4].

---

(١) سعدون السّاموك، الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة، دار المناهج، عمّان، الأردن، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م، ص١١٦.

(٢) المستشرقون (٩٣٤/٣).

(٣) المرجع السابق (٩٣٦/٣).

(٤) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ (٩٤٣/٣).

خلّف بارتولد بحوثاً ومقالاتٍ كثيرةً بلغت أزيد من ٤٠٠ بحث، من أهمّها «تاريخ دراسة الشّرق في أوربا وروسيا» و«تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي»، ونظراً لإلمامه الكبير بتاريخ بلدان آسيا الوسطى، استدعته الحكومة التركية خلال السنة الجامعية ١٩٢٦-١٩٢٧م لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة إسطنبول، جمعت في كتاب عنوانه «تاريخ الترك في آسيا الوسطى»[١]

وقد تميّزت أبحاث بارتولد برفض «المركزية الأوربية» التي تعطي الأسبقية المطلقة سلفاً لأوربا على حساب آسيا[٢]، فانتقد بشدّة الأفكار العنصرية للاستشراق الأوربي ذات الطّابع الاستعماري.

الاستشراق الرّوسي في الميزان

رغم الجهود الكبيرة التي قام بها المستشرقون الرّوس؛ إلاّ أنّها تبقى ضئيلة أمام ضخامة الأبحاث والدّراسات الاستشراقية القادمة من دول أوربا الغربية والولايات المتحدة، فهي تتفوّق على نظيرتها الرّوسية من نواحٍ عدّة؛ كالأسبقية التاريخية للاستشراق الغربي، وعراقة مدارسه، واستمراريتها، بالإضافة إلى غزارة الإنتاج العلمي الآتي من الغرب، من مؤلفات ودراسات متنوّعة، مستفيداً من الدّعم الكبير الذي يأتيه من المؤسسات الرّاعية له، كالكنيسة والجيش وأجهزة الاستخبارات والمؤسسات البحثية المختلفة وتبرعات الشّركات. هذا بالإضافة إلى قوة الغرب المالية والسياسية وهيمنته الثقافية التي لم تتأثر سلباً بالتحوّلات الكبرى التي مرّ بها العالم، وكان تأثيرها السلبي واضحاً على روسيا و(الاتحاد السوفياتي).

ويعزو الباحث عادل الألوسي سبب تأخّر الاستشراق الرّوسي إلى تأثره بالحرب الكونية الثانية، التي أوقفت عمل المستعربين الرّوس في أكثر اتجاهاتها الجادة والمثمرة، وقضى الكثير منهم نحبه خلال هذه السنوات وتفرّغ القسم الآخر إلى أعمال أكثر ضرورة، كما ضاعت وتلفت وأبيدت المئات من الوثائق والأعمال التي عكف عليها المستشرقون الرّوس أثناء فترة الحرب وأثناء حصار لينينجراد[٣].

أمّا الباحث سعدون السّاموك فقد أقرّ ضمناً بضعف حصيلة الاستشراق الروسي عندما تحدّث عن طبيعة العلاقة الثقافية بين روسيا والعالم العربي والإسلامي، التي تتأطّر بالعناصر التالية:

١) ضعف العلاقات التي كانت تربط بين العالم العربي والإسلامي مع روسيا والاتحاد السوفياتي.
٢) ضعف حركة الترجمة من اللغة الروسية بخلاف ما يكتب اللغتين الإنجليزية والفرنسية على سبيل المثال، فقد كانت اللغة الرّوسية حاجزاً كبيراً في الوصول إلى أعماق الدراسات الاستشراقية الرّوسية.

---

(١) عبد الرحيم العطاوي، الاستشراق الروسي ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق ص١٣٦.

(٣) عادل الألوسي، التراث العربي والمستشرقون ص٥١.

٣) افتقاد الدّراسات الرّوسية للعمق المطلوب، فقد ركّز المستشرقون الرّوس على المخطوطات وما يتصل بها، مع بعض الإشارات عن البحوث الإسلامية الأخرى.

٤) تجاهل الكنيسة الرّوسية لكلّ ماله صلة بالثقافة الإسلامية. بالإضافة إلى تأثير الأيديولوجية الشيوعية التي ترفض كل ما له صلة بالدين[١].

المطلب الثاني: كراتشكوفسكي والثقافة العربية

إذا كانت مدرسة سان بطرسبرغ أهمّ مدارس الاستشراق الرّوسية، وإحدى أهم المدارس في العالم، فإنّ العالم والأكاديمي كراتشكوفسكي (I.Kratchkovski) (١٨٨٣م-١٩٥١م) أهم مستشرقي روسيا على الإطلاق، نظراً لمعرفته الكبيرة بالتراث العربي، وصلاته الوثيقة بالمؤسسات الأكاديمية العربية، وغزارة إنتاجه العلمي في المجال الاستشراقي.

ولد إغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي في ٤ آذار/مارس ١٨٨٣م بمدينة ويلنا (Vilna) عاصمة ليتوانيا القديمة، حيث كان والده مديراً لمدرسة المعلمين، ثم رافق عائلته إلى طشقند، التي تعلّم فيها اللغة الأوزبكية، وهناك عاين المساجد والأسواق الشرقية وتنوّع الطّوائف واختلاف الألبسة، ليكتشف في هذه المرحلة المبكرة من عمره ميوله نحو الشرق. وفي سنة ١٨٩٣م دخل كراتشكوفسكي المدرسة الإعدادية وتخرّج فيها سنة ١٩٠١م حيث ازداد حبّه للشرق، وقويت رغبته في تعلّم اللغة العربية، ليبدأ في مطالعة كتب المشرقيات خصوصاً للمستشرق الفرنسي دو ساسي (De Sacy)، لينتسب سنة ١٩٠١م إلى قسم اللغات الشرقية في جامعة لينينغراد، فقضى أربع سنوات في دراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتترية وبعض اللغات السامية كالعبرية والحبشية القديمة.

ومن أهم أساتذته في هذه المرحلة بارتولد (Bartold) وفيسيلوفسكي (Veselovski) وفيكتور روزن (Rosen)، بالإضافة إلى بعض العلماء العرب المقيمين بروسيا مثل فضل الله صروف، وأنطون خشاب، لينال كراتشكوفسكي الشهادة الجامعية عقب إنجاز رسالته عن الخليفة المهدي العباسي. لينتقل سنة ١٩٠٨م إلى المشرق العربي حيث قضى سنتين بين سورية وفلسطين ومصر، زائراً للمكتبات مترددا على الجوامع، متّصلا بكبار علماء اللغة أمثال جرجي زيدان، أحمد زكي باشا، والأستاذ بجامعة القاهرة كارلو نالينو (C.Nallino)، وخالد السكاكيني، ولويس شيخو.

وبعد عودته إلى بلاده أصبح كراتشكوفسكي مديراً لمكتبة فرع اللغات الشرقية في كلية لينينغراد ١٩١٠م، ومعلماً لمادة العربيات. لينتخب سنة ١٩٢١م عضواً عاملا في أكاديمية العلوم الروسية، وفي سنة ١٩٢٣م انتخب عضواً مراسلا في المجمع العلمي العربي بدمشق، وهو التتويج الذي اعتبره مصدر فخره واعتزازه واعترافاً بجهوده في البحث والتعليم والتأليف، فقال: «وكان ذلك أكبر شرفٍ نلته مدّةَ عمري، وصار هذا التشريف مساعداً لي ومشجّعاً في أحوالنا الصعبة، ورأيتُ فيه تقديراً أتفاخرُ به لأتعابي في التعليم والبحث والتأليف منذ عشرين سنة»[٢]

(١) سعدون السّاموك، الاستشراق الروسي ص١٢٥.

(٢) انظر سيرته الذاتية بقلمه في مقدمة كتابه تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص١-٥.

لقد تحوّل ميل كراتشكوفسكي للثقافة العربية من حالة انجذاب عاطفي، وإعجاب وجداني، إلى قلق معرفي، ورغبة ملحّة في اكتشاف العقل العربي من الدّاخل، خصوصاً في الجانب الأدبي الذي كان نافذته على ثقافة العرب، «فهو يلتهم المئات من الكتب والمجلات في العلوم الشرقية والمخطوطات العربية»[١]، ليتخصّص في ثلاثة مجالات وهي تاريخ الشعر العربي ونقده، وأدب نصارى العرب، وتاريخ الأدب العربي المعاصر[٢]، وقد شكّلت الثقافة العربية صلب المسار العلمي والمعرفي للعلاّمة كراتشكوفسكي، الذي قضى نصف قرن من عمره تقريباً دارساً وباحثاً في الثقافة العربية وأدبها.

تقول زوجته فيرا كراتشكوفسكايا في مقدّمة كتابه (مع المخطوطات العربية): «وبلغ مجموع ما كتبه كراتشكوفسكي ستمائة دراسة علمية، ولكن الميادين الأساسية لنشاطه العلمي إنّما كانت تاريخَ ونظرية الآداب العربية، سواء في القرون الوسطى أم في العصر الحاضر»[٣]، ويقول عبد الكريم يافي: «من تلك الدّراسات مائتان وخمسون على الأقل مخصصة للتاريخ والأدب العربيين»[٤]، وعلى أهمّية ما قدّمه كراتشكوفسكي في مجال البحث والتأليف إلا أنّ زوجته تنوّه بثلاثة مؤلّفات، حيث تقول: «كانت أهم مؤلفات كراتشكوفسكي في أدب القرون الوسطى بحوثه عن الشعراء العرب؛ الوأواء الدمشقي، وابن المعتز، وأبي العلاء المعرّي»[٥]، ويمكن توزيع إنتاجه العلمي ضمن ثلاثة محاور أساسية، وهي[٦]:

١-محور المخطوطات وتحقيقها

لقد كان كراتشكوفسكي شغوفاً بالمخطوطات العربية، شديد الولع بها، فسخّر جهده ووقته ومعظم عمره العلمي في قراءتها، وجمعها، والسفر إليها، والتعريف بها، وتحقيقها، ونشرها بالعربية وأحياناً مصحوبة بالترجمة إلى الرّوسية. ومن كتبه في مجال التعريف بالمخطوطات نذكر:

- المخطوطات الشرقية في قصر كاترين.
- المخطوطان الطبيان القديمان في مصر وسوريا.
- المخطوطات العربية لِكَتَبَةِ النصرانية في المكاتب البطرسبرغية.

أمّا في مجال تحقيق المخطوطات ونشرها فنذكر:

(١) كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته) ص٦.

(٢) ترجمة كراشكوفسكي بقلمه في مقدّمة كتابه تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص٥.

(٣) كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته) ص٨.

(٤) عبد الكريم يافي، تحية إلى ذكرى المستعرب إغناطيوس كراتشكوفسكي لمرور مائة عام على ميلاده، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ص٤٥١.

(٥) كراتشكوفسكي، مع المخطوطات العربية (الاقتباس من مقدمة زوجته) ص٨.

(٦) للتعرّف على أهم مؤلفات كراتشكوفسكي يُنظَر الاستشراق الرّوسي لعبد الرحيم العطاوي، والاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة لسعدون السّاموك.

- ديوان الوأواء الدّمشقي ١٩١٤، وعنوانه الدقيق (أبو الفرج الوأواء الدمشقي، مواد لوصف الإبداع الشعري)، وهو رسالته للدكتوراه في ٥٤٠ صفحة.
- كتاب البديع لابن المعتز ١٩٢١م
- نشر مخطوطتين مجهولتين عن الجغرافيا وعلم الفلك.
- الحماسة للبحتري عن مخطوطة ابن ماجد ١٩١٢م.
- الأوراق للصولي ١٩١٢م.
- نشر كتاب الأخبار الطوال للدينوري ١٩١٢م.

٢-محور الترجمة

لكراتشكوفسكي فضلٌ كبير في ترجمة التراث العربي ونقله إلى اللغة الرّوسية، ممّا أفاد الباحثين الرّوس والقراء التّواقين إلى التعرّف على آداب العرب ولغتهم، فقد ترجم القرآن الكريم والكثير من الكتب العربية، أهمّها:

- ترجمة رسالة الملائكة للمعري ١٩١٠م.
- ترجمة لمختارات من الكتّاب كقاسم أمين، وأمين الرّيحاني، واليازجي وغيرهم.
- ترجمة الأيام لطه حسين.
- ترجمة كليلة ودمنة.
- الإشراف على الطبعة الكاملة الرّوسية الأولى لترجمة ألف ليلة وليلة.

٣-محور الدّراسات والأبحاث

كتب كراتشكوفسكي العديد من البحوث والدّراسات التي تعرّف بالأدب العربي وبأعلامه وبالشخصيات المؤثّرة في التراث العربي، في كتب مستقلة حيناً وفي مقالات أحياناً كثيرة، مثل:

- دراسة في إدارة الخليفة (حصل وسام ذهبي فيها) ١٩٠٥م
- شاعرية أبي العتاهية ١٩٠٦م.
- المتنبي والمعرّي ١٩١٠.
- رسالة عن أثر الكتاب الروسي في الأدب العربي المعاصر ١٩١١م.
- سيرة أبي دهبل الجمحي ١٩١٢م.
- إسبانيا المسلمة.
- جنوب جزيرة العرب.

- الخلفاء العباسيون.
- مع المخطوطات العربية، صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر، تعريب محمد منير مرسيى ١٩٦٩م.
- البديع عند العرب في القرن التاسع ١٩٣٠م (مقال).
- ابن زيدون شاعر الأندلس ١٩٢٣م (مقال)
- نصف قرن من الاستعراب الإسباني ١٩٣٠م (مقال)
- الشعر العربي في إسبانيا ١٩٤٠م (مقال)
- دراسات في تاريخ الأدب العربي ١٩٦٥م (مقالات جمعت بعد وفاته)
- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تعريب صلاح الدين هاشم ١٩٨٧م
- حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوي، تعريب كلثوم نصر عودة ٢٠١٣

المطلب الرابع: مركزية المنهج في دراسات كراتشكوفسكي

ومن الإنصاف القول بأنّ دراسات كراتشكوفسكي كانت مدفوعة بالقلق المعرفي والفضول العلمي، في معرفة الآخر (العربي)، وهو ما انعكس على دراساته وأبحاثه التي تتجلّى فيها الموضوعية، ويظهر فيها الإنصاف، وهو ما يختلف بشكل كبير مع الاستشراق الغربي الفرنسي والبريطاني والأمريكي على وجه التحديد، الذي كان ينظر إلى الآخر العربي بتعالٍ واستكبار غالباً، تغذيه النزعة الاستعمارية، والحقد الديني الدّفين، يقزّم الإنسان العربي، ويتجاهل حضارته وسائر منجزه الثقافي، «فالشرقي لا عقلاني، فاسق، طفوليّ مختلف، وبالمقابل فإنّ الأوربي عقلانيّ، متحلٍّ بالفضائل، ناضجٌ، سويٌّ»[1]، هكذا لخّص إدوارد سعيد، علاقة الشرق بالغرب، المعبّرة -غالبا- عن وجهة نظر استعلائية استعمارية، فرضتها الهيمنة الغربية والتوحّش الإمبريالي، الذي ينظر إلى الشرق بنمطية.

لقد ناقش كراتشكوفسكي الأدب العربي وقضاياه بعيداً عن هذه الخلفية المتحيّزة، ويمكننا تمثّل ذلك بقراءة كتابه (دراسات في تاريخ الأدب العربي)، الذي يتضمّن خمسة بحوث كتبت على فترات متباعدة وهي:

- الشعر العربي (١٩٢٤).
- البديع عند العربي في القرن التاسع (١٩٣٠).
- الحضارة العربية في إسبانيا (١٩٣٦).
- الشعر العربي في الأندلس (١٩٤٠).
- أقدم تاريخ لقصة المجنون وليلى في الأدب العربي (١٩٤٦).

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق ترجمة كمال أبو ديب ص٣٨.

وفي هذا الكتاب نتعرّف على منهج كراتشكوفسكي في التحليل ومقاربة النصوص، الذي يقوم على المرتكزات التالية:

١- رفض مركزية النقد الأوربي

يقارب كراتشكوفسكي الأدب العربي بعقلية محايثة (Immanence)، تقرأ النصّ ضمن أطره المرجعية، المتمثّلة في القواعد اللغوية عند العرب، ووفقاً لسنن الكتابة المتوارثة لديهم، إنّه يقرأ النص ضمن بيئته اللغوية، وضمن الشروط التي أنتجته. وإنّ من يقرأ (دراسات في تاريخ الأدب العربي) لا يشعر بأنّ الكاتب ينتمي إلى بيئة غير عربية، فضلا عن أن يكون مستشرقاً، فالرّجل يقرأ الأدب العربي بروح متشبّعة بالمقروء العربي، لأنّ أكبر مشكلة في البحوث الاستشراقية -الغربية تحديدا- هي قراءة التراث العربي خارج السياق الذي أنتجه، ما يؤدّي في النهاية إلى الاعتراض على الكثير من المنجز الأدبي العربي بفعل «التعالي على الآخر، واعتبار الذات هي المركز الذي في ضوئه يمكن تفسير مختلف الظواهر الموجودة في المجتمع الشرقي، فكلّ ما وافق النموذج الغربي فهو إيجابي ومنتج ومتحضّر، وكل ما خالفه فهو سلبي وخاطئ وغير مجدٍ، وهذه القراءة تلغي الآخر الشرقي، وتسجنه في حدود العقل الغربي»[(١)]

لقد رفض كراتشكوفسكي قراءة التراث العربي انطلاقاً من رؤية غربية، ودعا إلى مقاربة النصوص وفقاً لمرجعيتها الأدبية الأصيلة، ولذلك أعاب على ريجيس بلاشير (R.Blachère) تقييم شعر المتنبي من وجهة نظر أوربية صرفة، واعتبر ذلك غير مفيد للدراسة، وغير ذي جدوى، بسبب تباين الذائقتين العربية والأوربية في التعامل مع الشعر، فقد بذل بلاشير جهداً كبيراً في تحليل محتوى شعر المتنبي، وتجاهل أهمّ مكوّناته الشعرية وهي الأسلوب والتصوير الفني[٢].

٢-الشك المنهجي

يكون الشك طريقاً إلى المعرفة، عندما يجد الباحث نفسه في مواجهة أفكار هشّة، تفتقر إلى التبرير العلمي، والدّليل المتماسك، وهو ما دفع كراتشكوفسكي إلى رفض بعض الحقائق المتوارثة التي يصعب الدّفاع عنها، ومن قبيل ذلك استغرابه من رواية الشعر العربي بلغة واحدة لشعراء نشأوا في بيئات متباعدة، كالهذليين المجاورين لمكة، وشعراء الفرات البدويين، ليطرح السؤال: «هل هذا شيءٌ حقيقيٌّ أو من صنع الرّواة المتأخرين؟»[(٣)] ليطرح فرضية أخرى وهي أن تكون هذه اللغة الموحدة من تصرّف الرواة، من دون أن يرجّح رأياً معيّنا.

٣-الحفر في أصول الظاهرة

وأعني به البحث في تاريخ الظاهرة اللغوية، من مرحلتها الجنينية إلى تطورها إلى اكتمالها، لأنّ المتلقي في العادة يتعامل مع البنية اللغوية تزامنيا (Synchronique)، محاصراً براهنية الخطاب، وربما وقف مذهولاً أمام هذا النسج العجيب، مثلما يقول كراتشكوفسكي: «إتقان العروض يثير فينا دهشة لا تقل عن تلك التي

---

(١) حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف، مجلة جذور، السعودية، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ع٣٧، ص٣٠٨.

(٢) عبد الرحيم العطاوي، الاستشراق الروسي ص١٦٩.

(٣) دراسات في تاريخ الأدب العربي ص٧.

يثيرها إتقان اللغة. فاللغة العربية هي اللغة السّامية الوحيدة التي أنجبت عروضاً مستقلاً»[1]، وقد دفعت هذه الدّهشة كراتشكوفسكي ليبحث عن أصول العروض العربي، ومراحل تشكّل الإيقاع في الكتابة الشعرية. ليجد بأنّه بدأ في أوّل الأمر في هيئة جمل مسجوعة قصيرة جداً، مرتبطة في العادة بالانفعالات والعواطف كبكاء قتيل أو دعاء على عدو مثلاً، ثمّ تطوّرت هذه الأسجاع في مواعظ الكهان. ثمّ سار التطور في اتجاهين، الأول هو السّجع المنقّح أدق التنقيح، والثاني تمثّل في الرّجز، الذي يجري على ألسنة حداة الإبل، وعلى ألسنة النسوة عندما يسقين الماء.. ومن الرّجز تطورت الأوزان الأخرى بالتدريج[2].

فالبحث في أصول الإيقاع الشعري العربي يعكس حرصاً دقيقاً من كراتشكوفسكي على مَنْهَجَةِ بحثه، باستقصاء مسيرة الإيقاع العربي من شكله البدائي البسيط إلى شكله الفني «المدهش». كما تساءل عن أصالة (علم البديع العربي) ومدى ارتباطه بالتراث الأرسطي، مع انحيازٍ واضحٍ لتأثير التراث اليوناني في تشكيل البلاغة العربية، مع التأكيد أيضاً على مركزية البديع العربي تاريخيا إلى جانب الدراسات البلاغية لدى اليونان والهنود وحتى الصينيين مع الحرص على التذكير بنفوذ البلاغة العربية على الآداب الفارسية والتركية والهندوستانية والأفغانية وغيرها[3].

٤-مركزية السياق والبيئة

إنّ الكتابة لمجتمع غير عربي، كالمجتمع الرّوسي في دراسات كراتشكوفسكي يتطلّب الوقوف عند بعض التفاصيل التي تبدو ثانوية للقارئ العربي، فاختلاف البيئة يستوجب تذكير القارئ الروسي ببعض ركائز الحياة البدوية العربية مثل الماء وأهمية البحث عن منابعه، والكلأ، وبعض الحيوانات المرافقة للعربي في حلّه أو في ترحاله، كالخيل، والإبل، والنعام، والمها، والظباء، والحُمُر الوحشية، والأسود، وما يلحق بذلك من يوميات الصيد وملاحقة الطّرائد، إلى الحديث عن الخمر وألوانها وأذواقها وأسمائها، وما يصاحبها من الفجور والتهتّك. فهذه التفاصيل الثانوية مهمّة في فهم حياة الإنسان العربي قبل الإسلام، ومن الضروري إدراكها ليتمكّن القارئ من التلقّي الجيّد للشعر الجاهلي، فالشعر في مفهوم كراتشكوفسكي ليس بنية لغوية مغلقة، ولكنّه كتاب مفتوحٌ على الحياة والمجتمع وكافة تفاصيل البيئة التي أنتجته، لذلك فإنه لا ينسى التذكير بهذه السياقات في حديثه عن الشعر العربي القديم، التي أصبح إيرادها في الشعر العربي تقليدًا حتى في مراحل ما بعد الإسلام، وليؤكّد كراتشكوفسكي وجاهة رأيه يقول: «ومن هذا القبيل ما جرى لأحد العلماء الإيطاليين -وهي حادثة ليست باستثنائية- إذ ترجم مقطعاً من حكاية عن سَفْرةٍ ليلية على ظهر الإبل فجعله وصفاً لغارة بحرية على متن السّفن»[4].

(١) المرجع السابق ص٨.

(٢) السابق ص٩.

(٣) السابق ص٣٤.

(٤) السابق ص١٣.

٥-العربيةُ عِرْقاً

من الشائع في الدّراسات العربية أنّ «**من تكلّم العربية فهو عربي**»[١]، وقد ترتّب عن هذا الأثر تصنيف كلّ المنجز العلمي والأدبي المكتوب باللغة العربية ضمن الثقافة العربية، بعيداً عن الأصول العرقية لكتّابها، غير أنّ كراتشكوفسكي يصرّ على أنّ الإبداع العربي الخالص هو الذي كتبه الأدباء العرب دون سواهم، حيث يقول: «إنّ الشعر العربي بالمعنى الدّقيق لهذه الكلمة، لا يمكن إطلاقه إلاّ على شعر الجزيرة العربية في عصره الجاهلي وما يلحق به.. ويجب أن تصرف العناية الأولى إلى هذا الشعر، لا لهذا السبب وحده، بل لأنّه لا يجوز أن ننسى أنّ هذا الشعر هو الذي حدّد لشعر الأزمنة اللاحقة كلّها لغته وعروضه، وقيّده زمناً طويلاً بدائرة معيّنة من المواضيع والطرائق الإنشائية»[٢]، وعليه فقد رفض تصنيف الأشعار الواردة في «ألف ليلة وليلة» ضمن الأدب العربي، بحجّة أنّ كتّابها ليسوا من أرومة العرب.

يرى كراتشكوفسكي أن أشعار ألف ليلة وليلة كتبت ما بين القرنين العاشر والرابع عشر الميلاديين وهي الفترة التي شهدت امتزاجاً إثنوغرافياً في المجتمع العربي، نتيجة لاختلاط الفاتحين بالشعوب الأصلية، غير أنّ هذا الطّرح على الرّغم من مبرراته العلمية ليس قوياً ولا يمكن أن يكون وجيهاً، لسبب بسيط وهو أنّ النقاش الثقافي، ينبغي أن يتمّ تحت سقف الثقافة، وضمن شرائط الإبداع، ولا يجوز ربطه بأعراق المبدعين وأصولهم، وإلاّ خرج من دائرة النقاش الأدبي وأصبح طرحاً عنصرياً!!

٦-النزعة التاريخية

إنّ تقسيم الأدب العربي إلى أحقاب زمنية لم يُعرف إلاّ من خلال المستشرقين الذين رسّخوا فكرة ارتباط الإبداع الأدبي بالكيانات السياسية الحاضنة له، فصرنا نتحدّث عن أدب جاهلي، وإسلامي، وأموي، وعباسي وهلمّ جراً، تبعاً للدول المتعاقبة[٣]، مثلما أكّد ذلك الرّافعي: «وأوّل من ابتدع هذا التقسيم المستشرقون من علماء أوربا، قياسا على أوضاع آدابهم»[٤]، وقد سار كراتشكوفسكي على هذا النمط في تحقيق العصور الأدبي في دراسته عن تاريخ الأدب العربي، إذ يتتبع مسار الشعر العربي من الجاهلية إلى صدر الإسلام إلى عصر بني أمية ثمّ عصر بني العباس مرورًا بـ(عصر الضعف)، ليتوقّف عقب ذلك عند الشعر الأندلسي، مقدّماً نبذة موجزة جدًّا عن كلّ عصر، مع ذكر أهم شعراء المرحلة، وأبرز ما يميّز شعرهم. وفي الختام يقدّم ملخّصاً عمّا أسماه (البعث) الشعري، وهو مرتبطٌ لديه -كما لدى معظم المستشرقين- بحملة نابليون على مصر سنة (1802 – 1798) منوّهاً بالشاعر العراقي (معروف

---

(١) رواه ابن عساكر عن أبي سلمة بن عبد الرّحمن، وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٩٢٦)

(٢) دراسات في تاريخ الأدب العربي ص٤.

(٣) حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف، مجلة جذور، السعودية، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، ع٣٧، ص٢١٤.

(٤) الرافعي: تاريخ آداب العرب (١٣/١).

الرّصافي)، وبدعوة الشاعر المصري (حافظ إبراهيم) إلى التجديد الشعري، والاستلهام من تجارب الأوربيين في قصيدته اللامية التي يقول فيها:

آن يا شعر أن نفكّ قيوداً قيّدتنا بها دعاة المحال

فارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشمّ ريح الشّمال

وانسجاماً مع نهجه التاريخي يربط كراتشكوفسكي البعث الشعري بالمستجدات التاريخية فيقول: «إنّ مرحلة جديدة من الحياة العربية، ومن الشعر العربي على الأرجح، قد بدأت بسبب الأحداث التي جرت بعد عام ١٩١٤، ولكننا لا نستطيع أن نحكم عليها لعدم توفّر المواد اللازمة»[١]، غير أنّ كراتشكوفسكي لم يقدّم الشواهد القاطعة التي تربط حركة الشعر العربي بما أسماه (أحداث ١٩١٤)، فلم يذكر أمثلة من هذا الشعر، ولا أبرز التحوّلات التي حصلت على مستوى البنية الخطابية لهذا الشعر، وعليه فإنّ هذا الطرح لا يمكننا القبول به على عواهنه، لأنّ التحول الفني ليس انعكاساً آلياً للتحوّل الاجتماعي كما تقول الماركسية، ولكنه فعل تراكمي وليد صيرورة ثقافية ليست بالضرورة مرتبطة بحدث تاريخي معيّن.

٧-التكامل المنهجي

تتشدّد الدّراسات الأكاديمية في شأن المنهج تشدّداً كبيراً، إذ يعتبر افتقاد البحث العلمي للمنهج المتماسك عيباً كبيراً، وخطأً جسيماً لا يغتفر، وذلك لأنّه الوسيلة التي تقود الباحث إلى الإجابة عن أسئلة البحث ومشكلاته، ولذلك حرص كراتشكوفسكي على الالتزام بالمناهج القرائية التي تسمح له بالإجابة الصحيحة عن القضايا المطروحة للنقاش، غير أنّ الملاحظ هو عدم التزامه بمنهجٍ واحدٍ، ولكنه كان ينوّع بحسب الغاية التي يرومها، والإجابة التي يتوخاها، فالمنهج ليس هدفاً في حدِّ ذاته، ولكنّه وسيلة يتوصّل من خلالها إلى الغاية الأساسية من البحث، ولذلك لم يجد حرجاً في اتّباع أكثر من منهج، وهو ما يمكننا تسميته (التكامل المنهجي)، حيث تتآلف المناهج وتتنوّع بلا غلوٍّ في اتّباع منهجٍ معيّن، ولا انقيادٍ بلا بصيرة لمفردات منهجٍ واحد قد لا يكون كافياً لاستنطاق النص، وإظهار مكنوناته.

فعلى سبيل المثال نجد كراتشكوفسكي يلجأ إلى البحث التاريخي عندما يناقش قصة (قيس وليلى)، محاولاً الاستفادة من البحث الحفري، من خلال الإشارة إلى أطلال قلعة كانت تعيش فيها ليلى بالقرب من الطّائف بمنطقة الحجاز، موثّقاً ذلك من كتاب أحد الرّحالين الفرس وهو (ناصر خسرو)، كما يشير على طريقة المؤرخين إلى حضور قصة (قيس وليلى) في التراث الشعبي لبدو سوريا[٢]، كما اجتهد في جمع ما أمكنه من الوثائق التي تسمح له بالقيام ببحث تاريخي يعزّز معلوماته عن قيس وليلى، بدءاً من القرن العاشر الميلادي الذي عاش فيه قيس وليلى، بالإضافة إلى ما كتب بعد تلك الفترة، حيث يقول: «لا يجوز أن نهمل جميع المواد التي جاءت بعد ذلك، لا أثناء تحليل تاريخها

(١) كراتشكوفسكي، دراسات في تاريخ الأدب العربي ص٣١.

(٢) السابق ص١٥٩.

الحديث ولا تاريخها السّابق»[1]، وفعلاً قام بتتبّع قصّة قيس وليلى في المصادر العربية تتبّعاً توثيقياً لإثبات قصّة حبّهما الخالدة، بعدما ناقش آراء كبار علماء العربية ودارسي الأدب أمثال الأصمعي وابن الأعرابي والجاحظ والمدائني المؤرّخ وحتى طه حسين من المعاصرين.

وانسجاماً مع هذا العمل التقني التوثيقي يقوم كراتشكوفسكي بتقديم معلومات وافية عن مخطوطات تتحدث عن قيس وليلى، سواء تلك التي اطّلع عليها بنفسه في مكتبات لينينغراد أو اطّلع عليها غيره مثل كارل بروكلمان.

ولا ينسى كراتشكوفسكي في هذا النقاش التاريخي أن يعقد مقارنة ولو بشكل سطحي بين قصة (قيس وليلى) وقصة (روميو وجوليت) التي خلّدها ويليام شكسبير، حيث يضعنا في صلب الأدب المقارن، مع أنّه لم يناقش الموضوع بالعمق المطلوب، واكتفى بفقرة عابرة.

خاتمة

لقد منح الاستشراق الرّوسي الإضافة اللازمة لحركة الاستشراق عبر العالم، بما تمتلكه روسيا من مقوّمات لا تتوفّر في غيرها، أهمّها صلة بعض القوميات الرّوسية بالإسلام، والقرب الجغرافي، بالإضافة إلى عدم انخراط روسيا في الحملات الاستعمارية على العالم الإسلامي، وهو ما جعل مدارس الاستشراق الرّوسية ذات توجّه علمي أقرب إلى الموضوعية.

ولقد استطاع الاستشراق الرّوسي رغم تأخره نسبياً عن الاستشراق الأوربي أن يفرض نفسه، خصوصاً من خلال جامعة سان بطرسبورغ، التي أصبحت واحدة من أهم مدارس الاستشراق في العالم، وقدّمت الكثير من القامات العلمية، في مقدّمتها (إغناطيوس كراتشكوفسكي)، أهمّ الأسماء الروسية وأشهرها على الإطلاق. فقد كان هذا العالم نافذة الروس على الحضارة الإسلامية وآدابها، من خلال ترجماته الكثيرة للنصوص الأدبية، والكتب اللغوية المختلفة، وبما قام به من التعريف بأعلام الفن والأدب العربي، وما حقّقه من المخطوطات التي نشرها باللغتين العربية والرّوسية.

إنّ كراتشكوفسكي من العلماء المكثرين، فأبحاثه تعدّ بالمئات، شملت مختلف مجالات الثقافة العربية، وخصوصاً في الشأن الأدبي، وهي متميّزة في نوعيتها، فلم يكن كارتشكوفسكي جمّاعاً للمعلومات (حاطبَ ليلٍ)، ولكنّه باحثٌ مستبصرٌ ناقدٌ، يقلّب المسألة على جميع الوجوه التي تحتملها إلى أن يصل إلى الإجابة التي تقنعه ويراها أقرب إلى اليقين. فبحوثه تكشف عن شخصيته النقدية، إنّه لا يتقبّل الأفكار بسهولة، ولا يتبنّاها إلا بعد غربلة وتمحيص. ومن أهمّ سمات هذه الشّخصية خوضها في قضايا العربية بروح عربية، وعقلية عربية، تتعامل مع الأفكار بمحبة، بعيداً عن التعالي والفوقية المنتشرة في أوساط كثير من المستشرقين الغربيين.

(١) السابق ص١٦١.

المصادر والمراجع

- الألوسي، عادل. **التراث العربي والمستشرقون**. القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٥م.
- بوزوادة، حبيب. **القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف**. جدّة: مجلة جذور، ع٣٧، ٢٠١٤م.
- العطّاوي، عبد الرحمن. **الاستشراق الروسي**، بيروت: المركز الثقافي العربي: بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، مصر: دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
- الغمري، مكارم: **مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩١م.
- السّاموك، سعدون: **الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة،** عمّان: دار المناهج، ٢٠٠٣م.
- سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة عن الإنجليزية كمال أبو ديب، لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية، ط٧، ٢٠٠٥م.
- سمايلوفيتش، أحمد: **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م.
- كراتشكوفسكي، إغناطيوس: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة عن الإنجليزية صلاح الدين عثمان هاشم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م
- كراتشكوفسكي، إغناطيوس. **دراسات في تاريخ الأدب العربي**. ترجمة عن الروسية بإشراف: كلثوم عودة، موسكو: علم، ط١، ١٩٦٥م.
- كراتشكوفسكي، إغناطيوس. **مع المخطوطات العربية صفحات من الذكريات عن الكتب والبشر**، ترجمة عن الرّوسية محمد منير مرسي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.

The Reception of the Classical Arab Literature in the Russian Orientalism

(Ignaty Krachkovsky as a model)

Abstract

Ignaty Krachkovsky is considered as one of the greatest arabist in the Russian orientalism. He succeeded in lifting out the Russian school to the high level of the great orientalist schools in the word. He wrote more than 600 books and studies, most of them concern the presentation, the analysis and the criticism of the Arab-Muslim civilization. His productions are characterized by depth, objectivity and neutrality, and because of what he became a correspondent member of the Arab and Scientific Academy of Damascus. Krachkovsky's studies included different fields as the Arab literature classical and modern, in verse and prose and this was the reason why I decided to shed lights on this great scholar to examine the issue of reception of the Arab literature from an orientalist point of view, focusing on its characteristics, mechanisms and its reading methodology.

المنجز الأدبي العربي في كتابات الأكاديمي الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل
احتفاء بالتراث وانبهار بالأدب

حسين تروش

أستاذ محاضر -أ- أدب حديث ومعاصر بجامعة محمد لمين دبّاغين، سطيف ٢، بالجزائر

ملخّص

عنونت هذا البحث بـ (المنجز الأدبي العربي في كتابات الأكاديمي الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل احتفاء بالتراث وانبهار بالأدب) لأبرز اسم وجهود هذا الباحث الفرنسي المعاصر الذي رأيت أنّه يمثل المرحلة التالية لما عرف تاريخيا بالاستشراق، وهي المرحلة التي ارتحل فيها الكثير من العلماء الغربيين إلى المشرق والمغرب العربيين مبرزين من خلال كتاباتهم سحر الشرق الذي أبهر الشعوب الأوربية، غير أنّ ما شاب هذه المرحلة في نظر العرب ارتباط ظاهرة الاستشراق بالاحتلال الغربي لأغلب بلدان العالم العربي، لذلك نظر إلى كتابات المستشرقين كنوع آخر من الغزو الذي يسطو على الثقافة العربية ويحاول تدمير موروثها العريق.

ولكنّ دراسات أندريه ميكيل هي بحوث معاصرة، وهي ترتبط بالمجال الأكاديمي البحت الذي لا يمكن ربطه بأيّ شكل من أشكال التأثير الثقافي الغربي على العالم العربي، بل على العكس فإنّ هذه الدراسات تمثّل الانبهار الغربي المستمر بالتراث العربي العريق.

وما يميّز أبحاث أندريه ميكيل أنّها تنوّعت بين ترجمة أهم كتب الأدب العربي القديم السردية (ألف ليلة وليلة، والقصصية (كليلة ودمنة)، والشعرية (ديوان مجنون ليلى)، وبين نقد الأدب العربي القديم، وبين الدراسات الجغرافية والتاريخية المستنبطة من القرآن الكريم والأدب العربي القديم.

كلمات مفتاحية

أندريه ميكيل، الاستعراب، التراث، اللغة، الأدب، الجغرافيا، التاريخ

مقدمة

مثّلت ظاهرة الاستشراق الغربي في ربوع العالم العربي مرحلة مهمة من مراحل بعث التراث العربي العريق بآدابه المختلفة ومعارفه المتعدّدة، غير أنّ ما ميّز تلك المرحلة هو ابتعادها عن الموضوعية، في الغالب الأعم، بسبب ارتباطها بالاستعمار الغربي للبلاد العربية، واستعلاء الثقافة الغربية على ثقافات العالم الأخرى.

وقد خرج من صلب هذه المرحلة علماء وأكاديميون تتلمذوا على أيدي كبار المستشرقين، ولكنّهم لم يتبنّوا أفكارهم، لأنّهم نظروا إلى الموروث الثقافي للآخر بعين الموضوعية، ومنهم الأكاديمي الفرنسي أندريه ميكيل الذي فهم ما تحمله كلمة مستشرق من ضيم، فصرّح معلنا: (إنّي أرفض أن أسمى مستشرقا، أنا مستعرب وقع في دائرة سحر الأدب العربي... فطفق يدرسه)، وهي العبارة التي اتّخذها الكثير من المستعربين المعاصرين سبيلا للتّعرّف على التراث العربي العريق، وإعلانا عن انتهاء مرحلة الاستشراق وفكره.

والاستعراب في فكر أندريه ميكيل هو التعامل مع التراث العربي باحترام وتقدير، وكشفٌ لما فيه من كنوز يمكن أن تغني الإنسانيّة بأرقى الفنون وأعمق العلوم، وهو ما فعله طيلة ستين عاما أنتج فيها ما يفوق مائة وأربعة وثمانين بحثا بين كتاب ومقال، وبين ترجمة ودراسة وإشراف أكاديمي، وبين إبداع قصصي وروائي استلهم شخوصه من التراث العربي.

وتبرز أولى محطّات الالتقاء بين ميكيل والتراث العربي في تلك الآراء المنصفة التي أطلقها عن العالم العربي، والتي بدأت عنده بانبهار طفولي بسحر الشرق وانتهت باعتراف عالم متمرّس بفضل الحضارة العربية على الحضارة الغربية.

وما بين البداية والنهاية عمر طويل من البحث لخّص المنجز الأدبي العربي القديم والمعاصر في كتابات هذا الباحث الموسوعي الذي طرق كلّ أبواب هذا التراث، وسعى إلى تحديد مواقفه الواضحة والموضوعية منها، ولكنّ هدفه الأكبر كان نقل سحر الأدب العربي إلى القارئ الغربي، وقد تنوّعت هذه الأبواب بين الأدب العربي القديم شعرا ونثرا، وبين الأدب الحديث شعرا ورواية.

غير أنّ دراسات ميكيل وترجماته لم تقتصر على أشكال الأدب المعروفة فحسب، بل طرق أبواب لم يطرقها كثير من الباحثين العرب، فقد كان الأدب الجغرافي العربي من أكثر اهتماماته البحثية عمقا، لأنّه ارتبط بأطروحتي الدكتوراه اللتين أنجزهما حول كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي)، كما درس الكتابة التاريخية العربية من حيث أسلوبها ومضامينها، متتبّعا مراحلها المختلفة من فترة ما قبل الإسلام إلى التاريخ العربي الحديث.

أ- حياة أندريه ميكيل

أندريه ميكيل مستعرب «من الجيل الثاني تتلمذ على يد جيل من المستشرقين في النصف الأوّل من القرن العشرين، سلك طريق تحديث الاستشراق وصهره في العلوم الإنسانية، يتميّز باهتمامه بالتاريخ والجغرافيا والأدب العربي القديم والحديث»[1]، وقد قدّم للمكتبة الفرنسية والعالمية العديد من المؤلفات في الترجمة والدراسات العربية والإسلامية في مختلف المجالات الفكرية والأدبية والعلمية.

(١) حميش، بنسالم. **العرب والاسلام في مرايا الاستشراق**. دار الشروق، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١١. ص ١٥٤.

ولد ميكيل في السادس والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٩٢٩م بمنطقة ميز Mèze جنوب فرنسا، درس العربية على يد المستشرق الفرنسي الشهير (ريجيس بلاشير Régis blachère)، ثم درس بالمعهد العلمي الفرنسي بدمشق، عمل عقب تخرجه بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية، واختار كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي) ليجعل من ترجمة بعض فصوله ودراستها أطروحته للدكتوراه.

عندما عيّن مستشارا ثقافيا لفرنسا بمصر عام ١٩٦١، قرّر جعل رسالته الثانية للدكتوراه عن الحياة الثقافية بمصر، ولكن نتيجة للخلافات بين مصر وفرنسا حول القضية الجزائرية آنذاك لم يتم له ذلك، إذ تعرض للسجن مع مجموعة من زملائه، عدة أشهر، كان من نتائجها كتاب (وجبة المساء Le repas du soir)، الذي سجل فيه مذكراته عن هذه التجربة، ولكن هذه الحادثة لم تغيّر نظرته للعالم العربي، فما لبث صوتٌ قوي أن أقنعه بأن يواظب على الدراسة: «سأواصل دراسة العربية حتى أثبت لهم -أي العرب -أنهم لم يخطئوا في حقي»[1].

اشتغل ميكيل بالتدريس في الجامعات الفرنسية كالسربون الجديدة، وفانسيان، وأكس دو بروفانس منذ العام١٩٦٨ م، حتى انتخِب أستاذاً لكرسي الأدب والحضارة العربية في (كوليج دي فرانس Collège de France) بين ١٩٧٥ و١٩٩٧، كما شغل منصب مدير معهد لغات الهند والشرق وشمال أفريقيا، في جامعة باريس، واختير بين عامي ١٩٨٤م-١٩٨٧م مديرا للمكتبة الوطنية في باريس، وكانت المرة الأولى التي يختار فيها أحد المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية لهذا المنصب الرفيع، واختير بين سنتي ١٩٩١-١٩٩٧ عميدا لجامعة الكوليج دي فرانس، فقدّم للعربية خدمات جليلة طيلة فترة رئاسته.

وجّه جهوده الدراسية إلى الجغرافيين العرب في العصور الوسطى، وجعل أطروحته الثانية للدكتوراه بعنوان: الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد[2]، إضافة إلى مجموعة من الدراسات المتخصّصة والترجمات لأمهات الكتب العربية، وتعريف بأهمّ الشعراء والكتاب والجغرافيين والمؤرخين، وسنعرض لها جميعا في ثنايا هذا البحث.

ومن جهوده لبعث الدراسات العربية في الجامعات والمعاهد الفرنسية «طلبه بالتعاون مع المستعرب دافيد كوهين D. Cohen إلى المركز الوطني للبحث العلمي إحداث فريق للبحوث المشتركة تكون أنشطته وقفا على اللغة العربية وآدابها»[3]، كما ساهم في نشر النتاجات الأدبية العربية بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٥ من خلال سلسلة العالم العربي Mondes Arabes التي أنشأها مع إيف غونزاليس كيخانو Yves Gonzalez-Quijano (وهو أستاذ الأدب العربي المعاصر في جامعة ليون) في (دار سندباد)، كما شجّع الباحثين الفرنسيين على ترجمة الكتابات العربية القديمة والمعاصرة ضمن عدّة سلاسل منها: سلسلة «الأدب العربي الكلاسيكي» التي أشرف عليها ميكيل شخصيا.

---

(1) Georgia Makhlouf, André Miquel, inlassable passeur ٠٧-٢٠١٦ / NUMÉRO 121

(٢) ينظر: درويش، أحمد. **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١ م. ص ٩٩ وما بعدها

(٣) المقداد، محمود. **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٩٢م. ص ٢٢٣.

وفي أيار عام ٢٠١٠ اختار أندريه ميكيل، وأستاذ الشرف في الكوليج دو فرانس، وهب مكتبته الشخصيّة ومخطوطات مؤلّفاته لجامعة بروفانس، وتحديدًا لكلية الآداب، وهكذا وُلد في الجامعة «فضاء أندريه ميكيل للبحث والتوثيق» .Espace de recherche et de documentation André Miquel، وقد ساهم هذا الفضاء ويساهم إلى اليوم في التعريف بالتراث العربي العريق. وقد صُمّم المكان -كما يقول عنه القائمون عليه -ليعكس صورة الباحث المرموق ميكيل، فالأمر لا يتعلّق فقط بالكتب التي ألّفت مكتبته وأغنت أبحاثه وروحه، ولا بمخطوطات مؤلّفاته فحسب، بل بشيء آخر ينمّ عن الحبّ والامتنان للتراث العربي[١].

كرّم أندريه ميكيل من مجموعة من المؤسسات والجوائز العربية العريقة تقديرا له على مجهوداته في دراسة التراث العربي وترجمته إلى الفرنسية أهمّها مجلس السفراء العرب بالتعاون مع معهد العالم العربي بباريس عام ٢٠٠٢، وجائزة خادم الحرمين الشريفين العالمية للترجمة، ٢٢ مارس ٢٠١٠، وجائزة الدوحة عاصمة الثقافة العربية، ١٥ ديسمبر ٢٠١٠، كما كرّم من قبل كرسي معهد العالم العربي بتاريخ ٣٠ مارس ٢٠١٨[٢].

ب- أندريه ميكيل والعالم العربي

ذكر ميكيل في بعض حواراته كيف تعرّف على العالم العربي وانبهر به، وهام به حبّا، فقد كان ذلك «بالمصادفة من خلال تذوق الغرائبي، طفل يسكن لانجدوك Languedoc إقليم يطل على البحر، يدعو إلى النظر إلى الضفّة الأخرى، تولّد الحلم بزيارة هذه البلاد لرؤية أشجار النخيل، المنارات... وكانت النقطة الفاصلة تلك الرّحلة المنظّمة لآجاسيو Ajaccio (بكورسيكا)، ثم إلى تونس والجزائر والرباط ومراكش لستة عشر صبياً وفتاة، الناجحين في الامتحان العام للجغرافيا في عام ١٩٤٦، بالنسبة لي كانت تجلياً مزدوجاً: أرحل إلى بلاد حلمت بها وأقع عاشقاً بجنون لطالبة سأخطبها بعد سنوات»[٣].

نتيجة لهذا الانبهار الطفولي الذي سكن أعماق روحه البريئة الحالمة بصور الشرق العجيبة تولّدت لدى ميكيل رغبة في التعرّف على العالم العربي، وقد وجد في الأدب وسيطا بين فضوله الجارف وبين هذا العالم، يقول: «لقد كنت دائما أرفض التعامل مع العالم العربي كعالم مغلق بل أتعامل معه من زاوية علاقته بباقي الآداب العالمية»[٤].

ويعتقد أندريه ميكيل أنّ «الثقافة العربية التي تشرّبت الكثير من الإسلام الذي طوّرها كثيرا، هي في الحقيقة أقدم من الإسلام وأوسع منه»[٥]، لذلك امتدت بحوثه ودراساته إلى الحقب التاريخية التي سبقت ظهور الإسلام، ودرس الظروف التي أسّست لهذا التراث العريق عموما، وللأدب العربي خصوصا، وهو ما سمح له بالتعرّف على العالم العربي منذ أن كان قبائل متناحرة، إلى أن صار أمة وحضارة عظيمة.

---

(١) ينظر: https://bu.univ-amu.fr/espace-recherche-andre-miquel

(٢) ينظر: http://erd-miquel.univ-amu.fr/biographie.htm

(3) André Miquel, Le temps de croire et de vivre, in: A l'écoute, Juin-Juillet 2010-nr 174 .p14

(4) http://erd-miquel.univ-amu.fr/biographie.htm

(5) André Miquel, Majnûn, Le Fou de Laylâ, Actes Sud/Sindbad, paris, 2016, p 510

وقد كان ميكيل واعيا بتطوّر العلاقات بين العالم العربي والعالم الغربي ممثّلا في أوربا، وهذه العلاقات وما شابها من صراع هي في نظره نتاج لتداخل حقب زمنية عديدة، قراءتها السليمة تجيب عن الكثير من تساؤلات الحاضر، يقول: «تعدّ العلاقة بين العالم العربي وعالمنا الغربي، أي أوربا إحدى كبرى قضايا الساعة، وأظنّ أنّه إذا أردنا وضع الإجابات المحتملة في مكانها الصحيح، فعلينا أن نرتّب تلك التساؤلات ترتيبا زمنيا، فإنّ مشكلة العلاقات بين العالم العربي وأوربا على جانبي البحر المتوسط قد طرحت بالأساس في أربع فترات تاريخية، أولها ما سأسميه الفترة العربية الإسلامية الكبرى، وهي الفترة التي شهدت نقل العلوم اليونانية إلى العرب، بعد ذلك هناك فترة الحروب الصليبية، ثم فترة الاستعمار الامبريالي بداية من القرن التاسع عشر، وأخيرا الفترة الحالية التي تدور حول موضوعين محوريين، البترول والهجرة»[1].

ودراسته الموضوعية لهذه الحقب ومشكلاتها جعلته يصدر آراء منصفة حول العالم العربي بالأمس واليوم على حدّ السواء من بينها تصحيح فكرة ارتباط الفتوحات الاسلامية بالغزو الهمجي والبربري، وهي فكرة، كما يرى، مغلوطة فقد «وقعنا ضحية فكرة نمطية مسبقة وصلت إلينا بتبسيط مخلّ تربط بين ظاهرة الغزو والهمجية، وجعلت من الفتوحات العربية آخر حلقة من حلقات البربرية، لكن في الحقيقة لا يمكننا أن نصف العرب لا سيما في الأراضي المطلّة على البحر المتوسط بالهمجية أو بالخروج عن المألوف، لا في تلك الحقبة ولا في عصرنا الحالي»[2].

وميكيل لم يكتف بتصحيح هذه الأفكار المغلوطة حول العالم العربي عند الغربيين، بل تحدّث عن أفضال الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية حين كتب مقاله الموسوم: (فضل عرب إسبانيا على الحضارة الغربية) الذي يعترف فيه بعد درس وتمحيص، ومعرفة يقينية: «أنّ جزءا كبيرا من نهضتنا مرّ عبر إسبانيا، فالطب والفلسفة والجبر وغيرها من العلوم جاءت من هناك، علما أنّ إسبانيا كانت دولة مسلمة في المدة الواقعة بين القرن الثامن الميلادي وحتى عام ١٤٩٢»[3].

وصورة إسبانيا ليست إلاّ جزءا من صورة الحضارة العربية الكبرى، وما ينطبق عليها ينطبق على الكثير من الحواضر التي قدّمت الكثير للإنسانية، فـ«صورة إسبانيا الإسلامية مدهشة حقا وتمثّل رافدا يصبّ في الحضارة العربية الإسلامية، وخاصة اهتماماتها في المجالات الثلاثة، الفلسفة والرياضيات والتنجيم، إضافة إلى علم الفلك والكيمياء والفيزياء والملاحة الجغرافية والجيولوجيا والنبات والحيوان والهيدروليك، وأخيرا فنون الحدائق»[4].

---

(١) ميكيل، أندريه وآخرون. **العرب والإسلام وأوربا**. ترجمه عن الفرنسية: إيمان حجّاج، المركز القومي للترجمة، مصر، ط١، ٢٠١٤م. ص ١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.

وينظر:

Les Arabes, l'islam et l'Europe (avec Dominique Chevallier et Azzedine Guellouz), Paris, Flammarion, 1991, p 56

(٣) إلياس حديد، حسيب. **دراسات في النقد الأدبي (ترجمة وإعداد)**. دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص ٧٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٧.

ليصل في الختام إلى أنّ السبب الرئيس في هذا الوجه المشرق للعالم العربي في القديم يعود إلى الدين الإسلامي وإلى توفيقه بين المستوى الروحي ومستويات الحياة الأخرى، لذلك -كما يقول- «يجدر بنا أن نذكر أنّ إسبانيا نجحت في التوفيق بين الدين والعلم، وهذا بفضل الإسلام الذي وفّق بين الدين والتاريخ والعلم والتقدّم، إنّه لدرس عظيم يجب ألاّ ينسى»[1]، وهو الدرس العظيم الذي استوعبه ميكيل وعمل على إبرازه طيلة ستين عاما من الكتابة عن الثقافة العربية وتراثها العريق، فقد ترجم وعيه بالعلاقة المتينة بين الدين الإسلامي والعلم في مختلف دراساته وأبحاثه التي تشعّبت حقولها المعرفية دلالة على غنى هذا التراث.

خ- المنجز الأدبي العربي في كتابات أندريه ميكيل

تعدّدت دراسات أندريه ميكيل، وتنوّعت مجالاتها وحقولها المعرفية بين الكثير من الأجناس الأدبية والعلمية التي عرفها العرب طيلة عشرة قرون، ورغم أنّها فترة طويلة في أعمار الحضارات الإنسانية إلاّ أنّ أندريه ميكيل أحاط بها درسا وتحليلا، وهو ما دفع جهاد كاظم إلى القول أنّه: «ندر أن شهدت الثّقافة الفرنسية، لا بل العالمية، شغفا وإحاطة بثقافة العرب كهذين اللذين أعرب عنهما الكاتب والمستعرب الفرنسي أندريه ميكيل، طوال مسيرة حافلة بالعطاء ... وإلى إشراق أسلوبه وسعة تبحّره ونفاذ تحليلاته يضيف ميكيل سمة فريدة تتمثّل في القدرة الباهرة لديه في الانتقال بين ميادين وأجناس فكرية وأدبية، يرينا على الدوام وشائج متينة تجمع بعضها إلى بعض»[2].

وما يحمد لهذه الدراسات والأبحاث الأكاديمية أنّها لم تكن سطحية عابرة، بل توجّهت إلى البني العميقة لتلك النصوص عبر القراءة المتأنية والتحليل الموضوعي، يقول بنسالم حميش «رأى أندريه ميكيل أنّه من الأفيد والأجدر أن يُسائل تلك الأدبيات ويدرسها من الداخل، أي كمجموعة دالة تحيل إلى تركيبة ذهنية ومجال تصوّري دون أن تكون لها لزوما وثيقة أو تعريفية معينة بالتاريخ الواقعي أو الموضوعي ولا حتى بالحقيقة العلمية نفسها، وبموازاة مع هذا الخوض في نصوص تلك الأدبيات، كان ميكيل يحاول دوما ردّ صورها وأفكارها وطرقها التعبيرية إلى مناخات نشوئها وانتمائها»[3]، وهذه القدرة على كشف الخيط المعرفي الرابط بين تلك الميادين والأجناس وعلى النفاذ إلى أعماقها وتحليل بناها الداخلية الخفية ينمّ عن تقدير موضوعي لهذا التراث.

ونتيجة لهذا التنوّع في الحقول المعرفية التي تناولها أندريه ميكيل بالدرس والتحليل، ولتلك الدراسة العميقة والموضوعية، فقد تعرّف الغربيون عامة والفرنسيون خاصة على هذا التراث العربي العريق من خلال مجموعة من المحاور التي نفصّلها كالآتي:

---

(١) إلياس حديد، حسيب. **دراسات في النقد الأدبي (ترجمة وإعداد)**، ص ٧٧.

(٢) ميكيل، أندريه. **العالم والبلدان، دراسات في الجغرافية البشرية عند العرب**. ترجمه عن الفرنسية: محمد أيت حنّا، مراجعة: كاظم جهاد، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ٢٠١٦م. ص ٧.

(٣) حميش، بنسالم. **العرب والاسلام في مرايا الاستشراق**، ص ١٥٥.

١- أندري ميكيل والقرآن الكريم

يرى أندريه ميكيل أنّ القرآن الكريم هو الأثر العربي الخالد الذي يتجاوز وصف أكثر المستشرقين له بأنّه عمل أدبي، فإذا «لم يكن القرآن -تاريخيا- أول عمل أدبي عربي لأنه سبق بالشعر الجاهلي، فإنّه يعد بحق أول عمل في الآداب العربية، فأهميته الخالصة والنتائج التي ترتبت عنه جعلت منه أثرا خالدا»[١].

والفضل الأوّل للقرآن الكريم -في نظر ميكيل- كان على اللغة العربية نفسها، فرغم أنّها كانت سابقة عليه من حيث النشأة إلاّ أنّ القرآن الكريم ساهم في إطلاق العنان لهذه اللغة لتصبح لسان حال حضارة عظيمة، فـ «من الناحية الزمنية لم يخلق القرآن اللغة أو الحروف العربية، ومع ذلك، في تألق هائل له أصداء مضاعفة بلا حدود أطلق العنان، جدد، نظّم، نشر اللغة القديمة، رفع قيمة الأدب وخلق -بالمعنى الكامل للكلمة هذه المرة- الحضارة»[٢].

وقد تجاوز القرآن الكريم التّأثير على اللّغة العربية إلى توجيه الإبداع من خلال فرض نموذجه العجيب على الأشكال الشّائعة قبله، لذلك فـ «القرآن ليس فقط مؤشرا على الوظيفة والمستوى والمعيار، إنّه يتحكم بشكل مباشر أو عن بعد في مستقبل أشكال التعبير أو النثر أو الشعر بسبب المواقف التي يتخذها تجاههم، إنّها حقيقة أن الإسلام، منذ البداية، أراد أن يشير إلى الأصالة غير القابلة للاختزال لنصه التأسيسي»[٣].

هذا التأثير الذي فرضه النص القرآني على اللغة والإبداع يعود -في نظر ميكيل- إلى فكرة الإعجاز التي تضع النص القرآني فوق أية صيغة تعبيرية، يقول: «إنّ الارتياب الذي أُخِذ به السجع، بسبب الاتّهامات التي وجّهت إلى النبي ﷺ، جعلته مدعوما بآليات أخرى أكثر تعقيدا، تمثلت في استعمال القرآن لنثر -سواء وصفناه سجعا أو لا- يلعب فيه الإيقاع والترديدات الصوتية دورا كبيرا، وبموازاة ذلك أعادت عقيدة الإعجاز طرح نموذج للتعبير، والإعلان عن فشل أيّة محاولة لمعارضة أسلوب القرآن»[٤].

ليخلص أندريه ميكيل إلى نتيجة مهمة مفادها أنّ عدم القدرة على معارضة الأدباء لأسلوب القرآن الكريم فتح المجال أمام تطوير فعل الكتابة ليقارب هذا المستوى الرفيع، ومن خلال هذه العلاقة استطاع ميكيل أن يفهم التحولات التي طرأت على الشعر والنثر معا، فـ «هذه هي النافذة التي دخل من خلالها هذا المستشرق إلى آرائه المتعلّقة بالأدب العربي القديم شعرا ونثرا، إذ ينصبّ كلّ حديث عن أحدهما من خلال ما يتّفق أو يختلف فيه عن القرآن»[٥]، فالقرآن الكريم عنده هو الأثر الخالد الذي أوصل العربية إلى العالمية ونقل آدابها من شعر ونثر إلى آفاق التلقي المفتوحة قديما وحديثا.

---

(1) André Miquel, Langue et littérature arabes classiques, Collège de France, Leçon inaugurale prononcée le vendredi 3 décembre 1976, p4

(2) Ibid, p4

(٣) درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان).** سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، رقم ١٨، (د.ت). ص ٣٠.

(4) André Miquel: L'événement: le Coran, sourate LVI, Paris, Odile Jacob, 1992, p 25

(٥) حينوني، رمضان. **الأدب العربي القديم في كتابات المستشرقين الفرنسيين أندريه ميكيل وشارل بيلا.** مجلة التواصل الأدبي، جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر، العدد٥، ديسمبر ٢٠١٥، ص ١٧١

٢- أندريه ميكيل واللغة العربية

عاد ميكيل إلى المراحل الأولى لنشأة اللغة العربية، وعلاقة القبائل العربية المختلفة بها، ودور الإسلام في توحيدهم حولها ورفعها فوق لهجاتهم التي استسلمت ألسنتها لهذا اللسان القرشي الذي حاز شرف حمل الإبداع في الشعر الجاهلي، وشرف ترجمة الوحي الإلهي بعد ظهور الإسلام، فنحن نذكر، كما يقول، «أنّ الجزيرة العربية خلال القرن السّابع كانت تتكلّم عدّة لغات وعدّة لهجات، لكن كانت هناك لغة مشتركة في وسط وشمال الجزيرة العربية، أي بشكل عام في المنطقة الممتدّة من مكة إلى المدينة وحتى موقع مدينة الرياض الحالي، وهذه اللغة نطلق عليها لغة كوينه (koinè)[١]، كان العرب يستخدمونها في بعض المناسبات وتحديدا عندما يلتقي الشعراء، فلم يكن إذا شأنها شأن أي لهجة من اللّهجات المستعملة في الحياة اليومية، بل هي لغة مشتركة يمكنني أن أعتبرها ذات مستوى راق من مستويات التواصل، وبهذه اللغة نزل الوحي القرآني وهو ما يفسّر لنا لماذا تحظى اللغة العربية الفصحى بهذه المكانة العظيمة، فهي في الأصل لغة شريفة زادها نزول القرآن شرفا على شرف»[٢].

وتقدير أندريه ميكيل للّغة العربية يتجاوز هذا الطرح التاريخي إلى الدور المهم الذي قامت به اللغة العربية في العصر الحديث من خلال قدرتها اليوم على استحضار ذلك التراث وإعادة إحيائه وبعثه من جديد، خلافا للّغات الأخرى التي استسلمت للغة المستعمر، واستعانت بها على بعث تراثها، يقول: «إنّ الرجوع إلى ثقافة قوميّة في غير البلاد العربية الإسلامية قد أمكن أن يحصل كما هو الشّأن في إفريقيا السّوداء أو أمريكا اللاتينية عن طريق لغة المحتلّ السابق، فليس هناك في مستوى التّعبير قطيعة بين المعاصرة وهي تتحقّق عن طريق لغة تخاطب عالمية، وإعادة اكتشاف الذّات»[٣]، ولكنّ إعادة اكتشاف الذّات العربية لم يكن ممكنا بلغة المستعمر الذي لم تستطع لغاته المختلفة رغم ما تملكه من قدرة على التعبير العلمي الدقيق، أن تسبر أغوار هذا التراث القائم أساسا على اللغة، لذلك اعترف أنّ «إعادة اكتشاف الذات هذه تقتضي على العكس من ذلك بالنسبة إلى العرب العودة إلى اللغة التي هي لها مرادفة، أعني العربية الكلاسيكية وهي عماد الثقافة التقليدية، لغة المبادلات العالمية قديما»[٤]، فالعربية الفصحى باعتراف ميكيل مرادفة في قدرتها على التعبير العلمي للغات المستعمر الأوربي، وهي خلافا للكثير من الأمم التي استحضرت تراثها القديم بلسان ذلك المستعمر، أقدر على التعبير عن التراث العربي القديم وإعادة إحيائه.

٣- أندريه ميكيل والأدب العربي القديم والحديث

أظهر أندريه ميكيل معرفة عميقة بالموروث الأدبي العربي القديم من خلال مجموعة مهمة من الدراسات التي تناولت مختلف أجناسه بالدرس والتحليل، ثم بالترجمة لأرقى نصوصه، من خلال تخصّصه الأكاديمي الذي يعتمد على الموضوعية العلمية التي تنزّهه عن صفة الاستعلاء التي تميّز بها أغلب المستشرقين طيلة القرنين التاسع عشر

---

(١) koinè: مصطلح يطلق على اللغة المشتركة للمتحدثين بلغات أم مختلفة.

(٢) ميكيل، أندريه وآخرون. **العرب والإسلام وأوربا**، ص ٤٥.

(٣) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، طيّب العشاش، الشركة التونسية للفنون والرسم، ط١، ١٩٨٠. ص ١٠٦.

(٤) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**، ص ١٠٦-١٠٧.

والعشرين، ومن أهم مؤلفاته التي أبرزت ذلك دراسته «نظرة شاملة للأدب العربي، وفيها يتحدّث عن المشكلات الأربع التي يطرحها الأدب العربي وهي: مهمّات الكتابة، والأدوار والأهداف المتعلّقة بكلّ من الشعر والنثر، والعلاقات التي تربط الشعر والنثر باللغة والأدب والمجتمع، وأخيرا مكانة اللغة ذاتها مرورا من الجماعة إلى الأمة، ومن الأمة إلى الدور العالمي»(١).

ويؤكد أن كلمة (أدب) في الأدب العربي القديم، وخصوصا بدءا من القرن العاشر الميلادي لم تكن تعني حقلا معينا من المعرفة كما هو معروف اليوم، أو لم تكن تعني فقط الأدب المعروف من خلال المعايير اللغوية والبلاغية التي طرحتها نظرية عمود الشعر، بل «مسّ جميع مجالات الأدب التي تخرج عن المقياس الصارم للكتابة بوصفها فنّا أو أسلوبا فنيا متميزا، فالكتابة في مجال التاريخ والرّحلة والاستكشاف والجغرافيا بل حتى تلك التي تحتوي على قدر من التقنية، كل ذلك كان يندرج بشكل أو بآخر تحت مسمى الأدب»(٢)، لذلك اهتمّ ميكيل بدراسة كلّ الأجناس الأدبية العربية القديمة وفي مقدمتها الشعر والنثر، كما تتبّع مظاهر تطوّرها الشكلي والموضوعاتي وصولا إلى الأدب العربي المعاصر:

- **الشعر العربي القديم**

يمتلك ميكيل معرفة واسعة وعميقة بالشّعر العربي الكلاسيكي، كما بيّنته دراساته التي تتبّعت تطوّر هذا الفن العربي العريق، منها كتابه (الأدب العربي littérature arabe 1981)، ودراسته المهمة (من الصحاري العربية إلى بساتين إسبانيا Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne, ١٩٩٢)، وقبلهما محاضرته الشهيرة (اللغة والأدب العربي الكلاسيكيين Langue et littérateur arabes classiques ١٩٧٧) التي ألقاها في الكوليج دي فرانس يوم تكريمه بكرسي الشرف في الأدب والحضارة العربية، إضافة إلى مجموعة من الموضوعات الفرعية التي تناولها في ثنايا كتبه الأخرى أو في مقالاته ومداخلاته في المؤتمرات العلمية.

وقد تناول في دراسته المهمّة (العرب والحب، أنطولوجيا شعرية Les Arabes et l'Amour, Anthologie poétique ١٩٩٩)، موضوع الحبّ في شعر العرب، كما خصّص لهذه التيمة دراسات فرعية هي: (قصائد الحب والموت لأبي العتاهية Abû l-'Atâhiya, Poèmes de vie et de mort ٢٠٠٠)، و (من أجل حب الأميرة، من أجل حب ولاّدة ابن زيدون Pour l'amour de la Princesse: Pour l'amour de Wallâda Ibn Zaydun ٢٠٠٩)، و(ابن خفّاجة محبّ الطبيعة Ibn Khafâdja: L'amant de la nature ٢٠١٢)(٣)، وقد اختار ميكيل تيمة الحب دليلا على العلاقة الإنسانية بين الشعر العربي القدية وبين الآداب العالمية عموما والغربية على وجه الخصوص.

---

(١) أيوب، عبد السلام. **مساهمة المستشرقين في الأدب العربي**. منشورات المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية، المجلس الدولي للغة العربية، دبي، ٤-٧ مايو ٢٠١٦. ص ١٦٦.

(2) André Miquel: La littérature Arabe, p:70.

(٣) ينظر:

- André Miquel: Les Arabes et l'Amour. Anthologie poétique Bibl.arabe Classiques Sindbad-Actes Sud juin 1999.

وقد كان قيس بن الملوّح، المعروف بمجنون ليلى أهمّ شعراء الحب في هذه الأنطولوجيا، وقد كتب عنه ميكيل عددا من الدراسات، أوّلها ترجمة لديوانه عنونها بـ (مجنون ليلى، ديوان المجنون Le fou de Laylâ: le diwan de Majnûn, ١٩٨٤)، وترجمة روائية عن سيرته معنونة بـ (ليلى، عقلي Laylâ, ma raison, ١٩٨٤)، وبعد أكثر من عقد، رجع إليه في دراسة أسلوبية مقارنة عنونها: (قصتان من قصص الحب: من المجنون إلى تريستان Deux histoires d'amour: de Majnûn à Tristan 1996).

ويقول أندريه ميكيل عن هذه الدّراسة الأخيرة، وعن هذه المقارنة بين الأدبين العربي والغربي: «لقد قادتني مصادفات الحياة، والعمل المهني، والشغف أيضا بأدب الحب العالمي إلى الاهتمام بأسطورتين بعينهما، إحداهما عربية هي أسطورة مجنون ليلى، والأخرى هي إحدى أجمل أساطير الغرب في العصر الوسيط، وتحمل اسم تريستان وإيزو، كما وردت في صياغة ريتشارد فاغنرRichard Wagner»[١]، أما السبب الرئيس في اختيارهما فيعود إلى أنّه «مثلما أن قصة تريستان استطاعت أن تنقلب إلى إشهار لحب شرعي ضد رغبة النظام، كذلك مجنون ليلى يحرم على هذه الأرض من المرأة التي أحبّها بسبب الأعراف»[٢].

ومن بين النتائج التي وصل إليها الباحث من خلال هذه المقارنة «أنّ أبطال قصتينا يحبون بحديثهم، أو بصورة أوضح، يتحدثون لأنهم يحبون، وليس من أجل القول إنهم يحبون»[٣]، فهذا قيس بن الملوّح وهو يتحدّث عن الجنون الذي ألمّ به، يصوّر حبّه العميق لليلى:

يُسَمُّونَنِي المَجْنُونَ حِينَ يَرَوْنَنِي نَعَمْ بِيَ مِنْ لَيْلَى الغَدَاةَ جُنُونُ[٤]

وهو الأمر نفسه الذي لاحظه أندريه ميكيل على تريستان الذي استعان باللغة للتعبير عن حبّه وعن جنونه، يقول:

تَنْهَضُ الآنَ فِي أَعْمَاقِي آلامٌ وَحْشِيَّةٌ
فِي النَّهارِ الشَّاحِبِ المُخِيفِ، الدَّاكِنِ المُرَاوِغِ
ضَوْؤُهُ يَخْدَعُ عَقْلِي وَيُضْنِيه[٥]

وقد لاحظ ميكيل أنّ الشاعرين عبّرا عن «شكلين يسمان الجنون: جنون الحقيقة وجنون الكذب، يفصح الأول عن واقع الحب، والثاني عن واقع العالم، لكنهما لا يعيشان جنبا إلى جنب، إنما يتداخلان في ترحال مستمر في حياة العشّاق»[٦].

(١) ميكيل، أندريه. **مجنون ليلى وتريستان**. ترجمة: غسان السيد، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق. ص٧.

(2) André Miquel: Deux histoires d'amour: de Majnûn à Tristan, Odile Jacob, coll. Travaux du Collège de France, Paris, 1996, p29

(٣) ميكيل، أندريه. **مجنون ليلى وتريستان**، ص١٤٨

(٤) ابن الملوّح، قيس. **ديوان مجنون ليلى**، جمع وتحقيق: عبد الستار فراج، مكتبة مصر. ص ٢٠٦

(٥) فاغنر، ريتشارد. **أوبرا تريستان وإيزولد**، ترجمه عن الألمانية: بدر توفيق، دار الهلال، ١٩٩١ م. ص ١٣١.

(6) André Miquel: Deux histoires d'amour: de Majnûn à Tristan, p34

غير أنّ أنطولوجيا الحب لم تكن مسارا وحيدا للبحث في الشعر العربي القديم، فقد قدّم ميكيل لكتاب يحوي ترجمة للمعلقات السبع للمستعرب الفرنسي بيار لارشير Pierre Larcher، وكان قد قدّم دراسة حول معلقة لبيد، ويقول عن سبب اختياره هذه المعلّقة بالذات: «اخترت معلقة لبيد، إذ أنّ لبيدا كثيرا ما يعتبر حسب رأي العرب أنفسهم الشاعر الجاهلي الذي تمرّس بالصحراء أكثر من غيره من شعراء الجاهلية، كما أنّه كثيرا ما يرى فيه هؤلاء ابن الصحراء، ومن هنا تأتّت فكرة قصر الدراسة على هذا المثال الذي يردّنا إلى الأصول»[1]، ليقف عند الأبيات (٥٤-٥٥-٥٦) التي يراها مفتاحا إلى الحرية، وهي من الموضوعات التي لم نألفها في الشعر الجاهلي، يقول لبيد:

أَقْضِي اللُّبَانَةَ لا أُفَرِّطُ رِيبَةً أَوْ أَنْ يَلُومَ بِحَاجَةٍ لَوَّامُهَا

أَوَ لَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارُ بِأَنَّنِي وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلٍ جَذَّامُهَا

تَرَّاكُ أَمْكِنَةٍ إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ يَعْتَلِقْ بَعْضَ النُّفُوسِ حِمَامُهَا[2]

ومن نتائج قراءته لهذه المعلّقة اعترافه بالبناء الفنّي السليم والمنطقي للمعلقة، فقد «مرّ زمن طويل ساد فيه الرأي القائل بأنّ هذا الشعر القديم يجري على نحو لا يتقيد فيه ببناء منطقي، ولقد رأينا كيف أنّ التنظيم الشامل للقصيدة يفيد ما يفنّد هذا الزعم»[3]، أما من حيث التصوير الفنّي فإنّ «الصورة الأدبية تختلف عن الواقع والحقيقة المشاهدة بالعيان؛ فالصورة الأدبية للصحراء تحمل أبعاد غاية في الرومانسية[4].

ومن بين الشعراء الذين لفتوا انتباه أندريه ميكيل أبو الطيب المتنبّي الذي صاغ حوله دراستين هامتين هما (المتنبي: شاعر عربي- بعض التأملات-، والمتنبي شاعر العرب)، وقد كان ميكيل من أكثر المستعربين دقة وتحريراً وضبطاً، ولم يقلد غيره في التعصب والتحامل[5]، وقد لفت انتباهه في شعر المتنبي الخيط الرابط بين فكرة المنفى وفكرة الثورة لديه، يقول «ومنذئذ تبدأ فكرة المنفى في العالم والمجد الغائب يتصلّبان بشكل طبيعي مع فكرة الثورة»[6]، وإضافة إلى هؤلاء الشعراء، وتلك الدراسات، تناول ميكيل ثلّة أخرى من الشعراء بالدرس والتحليل والترجمة منهم أبو العلاء المعري وابن خفاجة وابن زيدون وأبو نواس وأبو تمام وغيرهم.

- **النثر العربي القديم**

رأى ميكال أن نشأة النّثر الفنّي العربي القديم تعود إلى الحقبة العباسية بالأساس، لأنه في المراحل السابقة لم يكن واضح المعالم أو لافتا للانتباه على الأقل، ويعود ظهور النّثر العربي القديم في نظره إلى مجموعة عوامل محتملة أهمها

---

(١) ميكيل، أندريه. **صورة الصحراء في معلقة لبيد**، ترجمة: إبراهيم النجار، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد١٢، ١٩٧٥. ص ٦٤

(٢) العامري، لبيد بن ربيعة. **الديوان**، دار صادر، بيروت- لبنان، (د.ت)، ص ٥٣.

(٣) ميكيل، أندريه. **صورة الصحراء في معلقة لبيد**، ص ٦٥-٦٦.

(4) Voir: André Miquel, L'ISLAM et sa civilisation VIIe - XXe siècle, Paris, Armand Colin, 2eme édit., 1977, p 25.

(٥) القرني، عائض. **إمبراطور الشعراء**، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٢٨هـ. ص ١٢٤.

(٦) ميكيل، أندريه. **المتنبي شاعر العرب**، ضمن كتاب المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٨. ص٣٢٠.

قيام تجارة نشيطة إلى المناطق البعيدة، وبخاصة إلى البلاد التي لها تقاليد أدبية عريقة كبلاد الفرس والروم، إضافة إلى المدن الإسلامية المفتوحة خارج الجزيرة العربية مثل دمشق والقاهرة وما حدث فيها من تداخل ثقافي بين العرب الفاتحين والسكان الأصليين ذوي الثقافة المختلفة، وأخيرا تشكل نظام إداري عماده الدواوين التي كانت تستقطب الكتّاب، وتنتج الوثائق المختلفة من رسائل وإحصاء وغير ذلك[١].

وخلافا لكثير من النقاد ومؤرخي الأدب العربي، فقد أبدى ميكيل إعجابه بنوع خاص من النثر هو (نثر الدواوين) «ولكنّه النّثر الذي يمكن أن يستحوذ أكثر على إعجابنا، فهو يصقل ويلين في هذه المعامل التي هي دواوين جهاز الدولة، ويصوغ بين أصابع محبّة الأداةَ الرائعة للقصة على لسان الحيوان والرسائل والتاريخ والمقامة العلمية أو الفلسفية أو النقدية، لكن هذا النّثر كانت له غاية أعمّ وأعلى، فلقد كان يهدف إلى إثارة نظام مدبّر من الحكمة العالية»[٢].

أما عن النثر الفني فقد عدّ ميكيل حركة الموالي مصدره الأساس، ودلّل على ذلك بالإشارة إلى كبار الكتّاب أمثال عبد الحميد وابن المقفع وسهل بن هارون وكلهم من الموالي، فترسل عبد الحميد مصدره يوناني وليس عربياً، أخده عن طريق أستاذه سالم الذي ترجم رسائل أرسطو طاليس تحديداً، ونقل عنه عبد الحميد هذا الفن، وفرق ميكيل بين النثر العام والنثر الديواني، فالأول مصدره فارسي والثاني مصدره يوناني[٣].

أما بالنسبة لميزات النثر العربي القديم، فقد رأى ميكيل أنّ السجع بوصفه نسقا إيقاعيا والبديع بوصفه زخرفا استطاعا بسط سلطانهما على الكتابة العربية، مثلما نجده عند أبي العلاء المعري في رسالة الغفران، أو بديع الزمان الهمداني في المقامات، إضافة إلى العناية البالغة باللغة، بما يمنح النص القوة في المعاني والنسق البنائي المستقيم.

غير أنّ أندريه ميكيل لا ينظر إلى وظيفة النثر العربي القديم الأساسية إلا بوصفها «توضيحية أو تعليمية أو قصصية، وهو في خدمة ذلك يستطيع أن يحاول، إذا حالفه الحظ، أن يكون الانعكاس المتواضع الأمين لذلك الضوء المطلق الذي يرمز إليه القرآن»[٤].

ومن أهم مجالات النّثر التي أثارت اهتمام هذا الباحث كتاب (كليلة ودمنة) الذي رأى أنّه يمثّل «مرآة لعصره، فالعرب الذين لم يبرحوا ثقافتهم القُطرية والقرآنية والشعرية، ينفتحون مع هذا الكتاب على أقطار فكرية أخرى، فها هو نصٌ وافد من الهند يمرّ إلى الفرس قبل أن يُترجم إلى العربية، هذا الانتقال في حدّ ذاته هو أمرٌ خارق»[٥].

---

(1) André Miquel: La littérature Arabe, Presses Universitaires de France, 3em ed, p:31

(٢) درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص٣٣.

(3) André Miquel: La littérature Arabe, p p: 64 65

(4) André Miquel: La littérature Arabe , p:٧٣

(٥) قبال، المعطي. **أندريه ميكيل.. هكذا كلّمني الشرق**، مجلة العربي الجديد، الملحق الثقافي، عدد ١٥ سبتمبر ٢٠١٥. ص ٥.

وينظر:

André Miquel: Ibn Al-Muqqaffa', Le livre de Kalila et Dimna, Paris, Klincksieck, 1957; réédition, 2012

وقد تناول ميكيل حكاياته بالدرس والتّحليل ضمن المنهج البنيوي المعتمد على وظائف فلاديمير بروب البنيوية، والذي يلفت الانتباه هي دراساته المقارنة بين كتابات لافونتين وقصص كليلة ودمنة، فقد كشف عن «أهمّية الجانب الذي استلهمته حكايات لافونتين على لسان الحيوان من القصص ذات الأصل الشرقي، ويعدّ كتاب كليلة ودمنة واحدا من المصادر شديدة الشهرة في هذا الصدد»(١).

أما أهمّ عمل نثري اهتمّ به ميكيل درسا وتحليلا وترجمة وتفسيرا فهو كتاب (ألف ليلة وليلة)، وقد بدأ مغامرته الكبيرة مع (ألف ليلة وليلة) في منتصف الخمسينيات، في تجربة فريدة تقاسمها والأكاديمي من أصل جزائري جمال الدين بن شيخ(٢).

وهذه الحكايات -حسب ميكيل- مثلها مثل حكايات كليلة ودمنة «ذات أصول وتواريخ مختلفة القرون آتية من بلاد الهند، وفارس، وبابل، ومصر، إنّها تتشكّل بأشكال الموعظة والقصة الغرامية، والقصة التهكّمية، والبيكارسكية(٣)، الكلّ قد صيغ من جديد في قوالب الحضارة الإسلامية في تلك العصور»(٤)، وهذا الامتزاج بين الثقافات والحضارات فنّيا هو ما أعطى هذه النصوص أهميتها، وهو ما دفع ميكيل إلى ترجمتها إلى اللغة الفرنسية، فقد بدأها في عام1977 ببحث عن قصة (عجيب وغريب Un Conte des «Mille et une nuits» Ajîb et Gharîb)، ثم درس (سبع حكايات من الف ليلة وليلة Sept contes des Mille et Une Nuits ou Il n'y a pas de contes innocents) عام1981، ثم دراسة بعنوان (سيدات بغداد Les Dames de Bagdad (١٩٩٠) مع كلود بريمون Claude Brémond، ثمّ نشر (ألف ليلة وليلة، قصص مختارة Les Mille et une Nuits Contes choisis عام (١٩٩١)، ليخرج في السنة نفسها ترجمة لجزأين من ألف ليلة وليلة بمعية جمال الدين بن شيخ، تبعهما بثالث عام ١٩٩٦، وفي العام ٢٠٠١ أصدر بحثه الموسوم بـ (سندباد والبحر وحكايات أخرى من ألف ليلة وليلة Sindbâd, de la mer et autres contes)، وصدر في العام ٢٠٠١ كتاب (بعض حكايات ألف ليلة وليلة)، وهي ثماني حكايات ترجمت من قبل ومجمعة حول تيمة الكرم ومزيدة بالشروح والتعليقات، (De quelques-unes des Mille et une nuits (Fata Morgana), huit contes, déjà traduits, sur le thème de la générosité avec commentaires)، ثم جمعت هذه الترجمات المتفرّقة في كتاب جامع هو الترجمة الكاملة لـ (ألف ليلة وليلة)، بالتعاون مع جمال بن شيخ، في جزئها الأول عام ٢٠٠٥، ثم الجزأين المتممين في عام ٢٠٠٦.

---

(١) درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص١٠٣.

(٢) جمال الدين بن الشيخ كاتب وباحث جزائري ولد في ٢٧ فبراير١٩٣٠، باحث مشارك في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي من١٩٦٩ إلى ١٩٧٢، ثم أستاذا بجامعة باريس الثامنة، ثم بجامعة باريس السادسة، نشر كتاب الشعر الجزائري الناطق بالفرنسية من ١٩٤٥ إلى١٩٦٥، وساهم مع أندريه ميكيل في ترجمة حكايات ألف ليلة وليلة، توفي بالسرطان في ٨ أغسطس ٢٠٠٥ بفرنسا.

(٣) البيكارسية: تقابلها في العربية (الرواية الشطّاريّة)، تدل هذه اللفظة على جنس أدبي تشكل في إسبانيا لأول مرة، ثم انتقل إلى فرنسا وألمانيا وانجلترا وأمريكا. وتعني هذه الرواية ذلك المتن السردي الذي يرصد حياة بطلها البيكارو أو الشطاري المهمش والمغامر، وهي تقابل في الفرنسية لفظ picaresque وتشير إلى الأعمال التي تصف قيم الفقراء والمعوزين والصعالكة والمتسولين والمحتالين في القرون الوسطى. ينظر: محمد شكري: مفهومي للسيرة الذاتية الشطارية، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨١، ص٣٢٢.

(٤) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**، ص ٩٧.

وهذه الترجمة هي الأولى التي تحافظ على الروح الأدبية للنسخة الأصلية، وذلك أهمّ هدف سعى المترجمان إلى تحقيقه، وعن ذلك يقول ميكيل: «وفي ما يخصّ مسار الترجمة، اتفقتُ أنا وجمال على عدم إعداد مقدّمة نقدية للنص قد تشحنه بالملاحظات، وبالمراجع والهوامش، إذ إنّها عملية صعبة جدًا كما لا يخفى بسبب غنى الليالي وثرائها، والنقطة الثانية التي اتفقنا عليها كانت في الحفاظ على أبيات الشعر التي حُذفت من جميع الترجمات الأخرى، وذلك بسبب قناعتنا أن القصائد والمقطعات الواردة في الليالي تعطي النصّ نكهة خاصّة، ومن الصعب تصوّر الليالي وتخيّلها من دون تلك الأشعار»[١].

وبسبب انبهار أندريه ميكيل الشديد بقصص ألف ليلة وليلة ومعرفته العميقة بها في لغتها العربية وفي ترجماتها السابقة، انتقل من موقع القارئ والناقد والمترجم إلى موقع الكاتب المؤلف، فقد حاول أن ينهي الليالي الألف بصباح جميل أبرزه من خلال نصّ أدبي فنّي أسماه (صباح الليلة الأولى بعد الألف) وقد أبرز في حوار بين شهرزاد وشهريار انتصار المعرفة على الحب[٢].

وثالث أشكال النثر الفني التي ألّف حولها أندريه ميكيل ما يسمى بالنثر الموسوعي الذي يعدّ سمة عصر الانحطاط، وهو يرفض هذه الصفة، ويقصد بالنثر الموسوعي «إما على غرار عصر الأنوار الأوربي، حركةٌ ما قبل علمية، إرادة في البحث والمعرفة الكونيين، وإما بشكل أكثر ملاءمة السعي إلى تقييد معرفة كاملة، لكنّها معرفة يفترض أنّ كسبها قد تمّ، وبصفة عامة تندرج الموسوعية العربية بعد سنة ألف للميلاد ضمن التصنيف الثاني»[٣]، ويذكر من الأدباء الموسوعيين قدامة بن جعفر والمسعودي وشهاب الدين النويري وابن فضل الله العمري وأبو العباس القلقشندي وأبو حامد الغرناطي والخطيب القزويني وابن خلدون وياقوت الحموي وغيرهم كثير، كلّ في اختصاصه، وقد كان لهذه الكتب الموسوعية الفضل في حفظ تراث العرب من الزوال، رغم أنّ جزءا هاما منه قد طواه الزمن.

- **أندريه ميكيل والأدب العربي الحديث**

اهتمّ ميكيل بالرواية العربية المعاصرة بعدّها حدثا أدبيا متميّزا في حقل الآداب العربية، ولحظة فارقة في تاريخ تطوره، يقول: «إنّ تاريخ الرواية، حدث الأدب العربي المعاصر العظيم، يجب أن يندرج في تطوّر العالم العربي العام ومنذ عصر النهضة، إذ هو أشدّ ما يعكس بأمانة خطّ ذلك التطوّر، فالرواية هي هذا الظهور المفاجئ في الأدب سواء للّوحة التاريخية أو لعالم الواقع»[٤].

والرواية العربية هي ذلك «الجنس الجديد الذي لعب وما زال يلعب دورا هاما متزايدا، ومع ذلك فإنّ معظم إنتاجه لم يُلق بعد عليه الضوء جيدا، ودون شك فليس هناك جنس أدبي آخر يستطيع على هذا المستوى أن يكشف

---

(١) قبال، المعطي، **أندريه ميكيل.. هكذا كلّمني الشرق**، ص٥.

(٢) للاطلاع على هذا النص ينظر: https://www.alarabimag.com/Book/Author.asp?ID=168

(٣) ميكيل، أندريه، **العالم والبلدان، دراسات في الجغرافية البشرية عند العرب**، ص ٢٠٢.

(٤) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**، ص ١٢١.

عن العالم العربي اليوم في ذاته وفي لغته وعلى نحو خاص فيما يتّصل ببعض الطرق كالواقعية والرمزية والثورية، وأيضا بفضل التجدّد التام من خلال كيمياء نثر في سبيل متابعة أهدافه الخاصة»[١].

وقد تتبّع ميكيل هذا الفنّ منذ نشأته، ومنذ رواية (حديث عيسى بن هشام للمويلحي) الذي يقول عنه وعن محاولته: «يمكن لمحاولة كاتب كالمويلحي أن تبدو بالنسبة لتاريخ الرواية هذا مقدّمة، غير أنّها مقدمة بلا غد، لقد كانت الغاية من حديث عيسى بن هشام باشا من باشاوات محمد علي»[٢].

وقد مثّل نجيب محفوظ مدخله الأساس إلى عالم الرواية العربية، ومعرفته به وبرواياته لم تكن سطحية وعابرة، بل كانت معرفة عميقة تدلّ على اطّلاع وفهم عميقين لنتاجه الروائي، ويظهر ذلك في قوله في مقال له بعنوان (الفن الروائي عند نجيب محفوظ) «عند قراءة إنتاج نجيب محفوظ لا يستطيع المرء أن يفلت من إحساس شعوري عارم بوجود وحدة تتخلل ثنايا المنظور التاريخي لتطور فن الرواية عند نجيب محفوظ طوال فترة نتاجه، فحتّى ١٩٤٦ كان نجيب محفوظ يكتب المقالات والقصص والروايات التاريخية وكانت خان الخليلي هي بداية النتاج الكبير، أعني بداية الإنتاج الذي سوف يجعل من نجيب محفوظ روائيا كبيرا»[٣]، وقد ترجم له رواية (يوم قتل الزعيم)[٤].

أما عن تقنيات الكتابة عند نجيب محفوظ، فقد حاول ميكيل الكشف عنها عبر منهج دقيق عبّر عنه بقوله «إنّ مقصدنا توضيح سمات النتاج الفني لنجيب محفوظ من حيث تقنيته الروائية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فبهذا التحليل لا سواه يبدو لنا أننا نستطيع بذل الجهد لنضع هذا النتاج في الأطر الواسعة لتاريخ الرواية العربية أو لتاريخ الرواية عامة»[٥]، وقد شرح ضياء خضير هذه التقنيات المرتبطة باللغة الروائية والتي كشف عنها «الباحث الفرنسي أندريه ميكيل فقد تنبّه منذ سنوات إلى الأهمية التي يحتلها نجيب محفوظ في الأدب العربي، إذ إنّه لعب -كما يقول-دورا جوهريا فجّر من خلاله الإطار الحديث للغة النثر الفني»[٦]، فنجيب محفوظ كما يراه أندريه ميكيل «قد فجّر الإطار الحديث للغة النثر العربية، وقد أضفى من خلال لغة النص صفة العمومية، مما أكسبه صفة تجريدية جعلت نسيج وصفه مختلفا اختلافا كبيرا عن غيره من العرب والأوربيين»[٧].

أما الشّعر العربي المعاصر فقد لفت انتباهه من خلال شعر بدر شاكر السياب الذي ترجم له ديوان (الخليج والنهر Le Golfe et le fleuve 1977)، كما درس غيره من الشعراء العرب المعاصرين منهم إلياس أبو شبكة في مقال له

---

(١) درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص٣٥.

(٢) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**، ص ١٢٢.

(٣) درويش، أحمد، **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص١٤٧.

(4) Voir: André Miquel: Le Jour de l'assassinat du leader Naguib Mahfouz La Bibliothèque arabe avril 1989

(٥) ميكيل، أندريه. **تقنية الرواية عند نجيب محفوظ.** ترجمة: فهد عكام، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق-سوريا، العدد ١١١، مايو ١٩٧١، ص ٨٩.

(٦) خضير، ضياء. **ثنائيات مقارنة، أبحاث ودراسات في الأدب المقارن.** المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٣م.، ص ٢١٩.

(٧) خريوش، عبد الرؤوف. **دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب.** مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد١٥، شباط ٢٠٠٩م، ص ٢٠١.

بعنوان (ملاحظات على البناء الشعري عند إلياس أبو شبكة)[١]، وإذا كانت ترجمة ديوان السيّاب تشير إلى إعجابه بالشعر العربي المعاصر، فإنّ الدراسة البنيوية حول شعر إلياس أبو شبكة تدلّ على تعمّق الباحث في هذا النص الشّعري المتجدّد من خلال مظاهر بنائه اللغوي والشعري المتطوّرة والمستحدثة، وهو ما يبرز اهتمام ميكيل بتطوّر الشّعرية العربية من القديم إلى الحديث.

٤- أندريه ميكيل والأدب الجغرافي

من أهمّ دراسات أندريه ميكيل حول التراث العربي القديم أطروحاته الأكاديمية حول الأدب الجغرافي العربي، وقد استمرّ هذا الموضوع يسيطر على فكر ميكيل النقدي نصف قرن من الزمان، بدأها بحصوله عام ١٩٥٢ على دبلوم الدراسات العليا عن الجغرافي المقدسي (توفي ٣٨٠هـ- ٩٩٠م)، وعن كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الذي ترجم مقدمته وخاتمته، وثلاثة فصول منه تحدّثت عن (العراق، وجبال وصحراء فارس)، ثمّ واصل دراساته عن الأدب الجغرافي العربي بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق عام 1963، وهناك ترجم الفصل الخاص بسوريا (الشام)، ليصدر خلال قيامه بالتدريس في باريس ترجمة للفصل المخصص عن مصر[٢]، لتكلّل مجهوداته بعد خمسة عشر عاماً بأطروحة دكتوراه دولة بباريس: (الجغرافيا والجغرافيا الانسانية في الأدب العربي منذ منتصف القرن السادس الميلادي حتى ١٠٥٠ Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050)[٣]، وهذه الأطروحة بدروها أسّست الجزء الأول من ثلاثة أجزاء صدرت تباعاً: الجغرافيا العربية والعالم، الأرض والغريب Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger) (١٩٧٥)، (الجغرافيا العربية، الوسط الطبيعي La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome 3: Le milieu naturel) (١٩٨٠)، و(الجغرافيا العربية، الأعمال والأيام La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle.: Tome 4, Les travaux et les jours) (١٩٨٨).

ويقول ميكيل عن تجربته مع الجغرافيا البشرية في التراث العربي: «يعود فضل اهتمامي بالجغرافيا البشرية إلى أستاذي ريجيس بلاشير Régis Blachère، فقد وجّهني إلى هذا الحقل المعرفي بحجة أنّه لم يكن يلقى اهتمامًا من الباحثين، كشفتُ عن قارة الجغرافيين العرب، لا بصفتها قارة معزولة، بل باعتبارها قارة تتداخل فيها عدّة تخصّصات وبالأخص تداخل الأدب بالرّحلة، وبالجغرافيا والفن، لكن يرجع الفضل إلى الجغرافي أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي صاحب (كتاب البلدان)، المؤسّس الحقيقي للجغرافية البشرية. فهو الذي زاوج

---

(١) ينظر: درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص ١٦٣ ما بعدها.

(٢) ميكيل، أندريه. **مصر كما رآها جغرافي عربي خلال القرنين التاسع والعاشر**. حوليات إسلامية (islamologie)، العدد ١١، ١٩٧٢م، ص. ١٠٩- ١٣٩.

(٣) ينظر: المقداد، محمود. **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٩٢، ص ٢٢٣.

بين الرحلات والأدب في القرن التاسع، إذن، وبفضل اليعقوبي، وابن حوقل، والمقدسي نشأ علم (المسالك والممالك)، والعمل الذي أنجزه المقدسي يبقى تأسيسًا في مجال الجغرافيا البشرية، فقد جمع بين التحقيق الميداني والمعرفة المكتبية»[١].

وفي حوار مع جمال شحيد بيّن ميكيل سبب دراسته للأدب الجغرافي العربي الإسلامي، وسبب انبهاره به، يقول: «أريد أن أؤكد أن هذه الجغرافية كلّها إنسانية، ما المقصود من ذلك؟، إنّ هؤلاء الجغرافيين العرب حتى القرن الخامس الهجري -شأنهم في ذلك شأن جميع المثقفين وأدباء حضارتهم- يضعون الإنسان في قلب الكون وينظرون إلى عالم الطبيعة، كعالم له علاقة بالإنسان... إذن الجغرافية التي أهتمّ بها هي جغرافية يحتلّ الإنسان فيها مركز الصدارة»[٢].

وعن هذا الجنس المغمور الذي اصطلح عليه (الأدب الجغرافي العربي) يقول: «وهكذا ولد في العقود الأولى من القرن العاشر ذلك اللّون من الأدب الذي كان من عادة بلاشير أن يسمّيه (جغرافية المسالك والممالك) وهذا النّوع كان يعتمد على تقديم رسوم لمختلف أقاليم بلاد الإسلام مع تعليق مختصر على هذه الخرائط»[٣].

وقد حدّد ميكيل مسارات الكتابة الجغرافية في التراث العربي في ثلاثة أشكال، فقد: «أخذت كتب الجغرافية العربية ثلاثة أشكال، (أدب موظفي بغداد)، وقد نشأ هذا الأدب حول خدمة البريد واهتم بثلاثة مواضيع خاصة: المساحة والضرائب، والدفاع ووصف الثغور التي تقابل العدو، وإلى جانب هذا النوع يأخذ مكانه (أدب رحلات) التجار والسفراء والدعاة إلى الإسلام، أما النوع الثالث وهو الموروث عن اليونان فيهتمّ (بالجغرافية الأرضية) وصورة الأرض، وهو يطمح إلى وصف مجمل الكوكب الأرضي»[٤].

وإضافة إلى هذه الأشكال، حدّد نوعين آخرين لا يقلان أهمية عن سابقتيهما، أولهما (أدب الجغرافيا الدينية)، فـ «أثناء المسارات المتّبعة وعمليات الوصف كانت تدوّن المواضع الكبرى للتاريخ المسرود في العهدين القديم والجديد الممهّدين لرسالة الإسلام، كما يشار إلى أضرحة أعلام الإسلام الكبار من مجاهدين ورواة للحديث وفقهاء وزهّاد، وتبيُّن مواضع الحج وغيرها»[٥]، وثانيهما ما اصطلح عليه بـ(الأدب البحري) ويشير إلى «قصص الملاحة في المحيط الهندي التي كانت تجمع المعطيات عن المسالك التي تنتهجها وعن بلدان الهند والشرق الأقصى، وعن موضوعات عجائب البحر التي راحت تقتطع لنفسها مكانة أكبر فأكبر داخل هذا الجنس الأدبي»[٦].

---

(١) قبال، المعطي. **أندريه ميكيل.. هكذا كلّمني الشرق**. ص ٥.

(٢) شحيد، جمال. **آراء في الاستشراق الفرنسي كما يراه أندريه ميكيل**، مجلة المعرفة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية السورية، العدد ١٨٤، حزيران ١٩٧٧، ص ١٦٢.

(٣) ميكيل، أندريه. **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**. الجزء الأول، القسم الأول، ترجمه عن الفرنسية: إبراهيم خوري، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٩٨٣م، ص ١١٣.

(٤) درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)**، ص ٧٨.

(٥) ميكيل، أندريه. **العالم والبلدان، دراسات في الجغرافية البشرية عند العرب**. ص ٢١٠.

(٦) ميكيل، أندريه. **العالم والبلدان**، ص ٢١٢.

أما الفضل في انبهاره بالأدب الجغرافي العربي فيعود إلى الرّحالة العربي المقدسي (المتوفي في ٣٨٠هـ - ٩٩٠م)[١]، والذي كان رفيق دربه في هذا البحث القيّم، وقد ترجم هذا الانبهار بدراسة عنونها (فلسطيني على الطريق. الامبراطورية الإسلامية في عام ١٠٠٠ Un Palestinien sur la route: le monde musulman vers l'an mil)[٢].

وقد عرض ميكيل لمشروع الأدب الجغرافي العربي في (ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية حول تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي) أيام ٢٤-٢٥ جمادى الثاني ١٤٠٦، الموافق ٦-٧ مارس ١٩٨٦ بالدار البيضاء بالمغرب، ببحث عنونه بـ:(جغرافية العالم الإسلامي)[٣]، وفي هذا البحث عرض ميكيل لخصائص للأدب الجغرافي العربي، «فهو ما أسميه أدب متوسط، وهذا ما يمنح في نظري قيمة لأدب هؤلاء الجغرافيين، فهو أدب متوسط اجتماعيا، فالمقدسي مثلا متوسط الغنى، متوسط من الناحية الدينية، إنّهم أناس متوسطون أيضا ثقافيا وأدبيا، فهم ليسوا كتابا كبارا، لكن ما داموا أناسا يتمنون أن يدخل العلم الذي يؤسسونه في التراث العربي، فإنّهم يقومون من وقت لآخر بالمجهودات الضرورية ليتمّ اعتبارهم هم أيضا كأدباء»[٤]. وقد أبدى إعجابه الشديد بهذا الأدب رغم وصفه بالأدب المتوسط «إنّ قراءة هذا الأدب شيء عجيب، إذ يخيل لنا أننا نتجوّل في طرقات بلاد الاسلام في القرن العاشر»[٥].

وبسبب هذه الأطاريح الأكاديمية والأبحاث والدراسات، نفض ميكيل غبار الزمن عن الأدب الجغرافي العربي الذي نسيه الجغرافيون والمؤرخون العرب، وأعاد إليه وإلى الجغرافيين أمثال المقدسي الحياة، كاشفا عن وجه مضيء آخر من وجوه التراث العربي العريق.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المَقْدِسِيّ المعروف باسم محمد بن أحمد شمس الدين المقدسي أو المقدسي اختصاراً، هو رحّالة مسلم ولد في القدس سنة ٣٣٦هـ ٩٤٧م، ونشأ بها احترف التجارة فكثرت أسفاره حتى صار رحّالة جغرافيًا، وصنف كتابَ "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" توفي في سنة ٣٨٠هـ/٩٩٠م. رأى أن المملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لم توصف وصفا كافيا من الناحية الجغرافية كوصف المفاوز والبحار والبحيرات والأنهار والمدن والأمصار والنبات والحيوان.. الخ. ولذلك جرّد نفسه لهذا وطاف أكثر البلاد الإسلامية. انتقد في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" كتب السابقين، واعتمد في كتابه على الملاحظة والمشاهدة الميدانية وعلى ما سمعه من الثقات، وما وجده في الكتب المصنفة.

(2) Voir: André Miquel: Un Palestinien sur la route: Le monde musulman vers l'an mil al- Muqaddasī Actes Sud Sindbad 2008 ; p6

(٣) أعمال ندوة تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧، ص ٣٣ وما بعدها. يمكن تحميل أعمال الندوة من بصيغة (بي دي أف) من موقع : www.fondation.org.ma/assets/upload/art_91/AR+Couv.pdf

(٤) ميكيل، أندريه. **الأدب الجغرافي العربي**. منشور ضمن أعمال ندوة تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب. ١٩٨٧. ص ٣٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٩.

٥- كتابة التاريخ الإسلامي القديم والحديث

دراسات أندريه ميكيل حول التاريخ الإسلامي تناولت التاريخ القديم والحديث على حدّ السواء، أما القديم فقد أحاط به إحاطة واسعة في كتابه (الاسلام وحضارته عام١٩٦٨ L'Islam et sa civilisation) والذي رأى فيه أنّ الإسلام مرَّ بأربع مراحل: مرحلة التوسع والانطلاق وتنتهي العام ٧٥٠م، وكان الإسلام حينها دولة العرب، ثم مرحلة استقرار الإسلام وتنتهي العام ١٠٥٠م، وفيها كان على اتصال وتفاعل مع الحضارات الأخرى، وانتُزعت من العرب إدارةُ العالم الإسلامي. المرحلة الثالثة وتنتهي العام ١٨٠٠م، وفيها توسَّع الإسلام في بلاد آسيا الوسطى والمغول، وخاصة الأتراك، إلى جانب تقدمه في أفريقية، ونجاحه الذي ارتبط بمرونته واحترامه للمؤسسات الأخرى على النطاق العائلي أو الثقافي»[١].

كما كتب (عن العربية وعن الاسلام عام ١٩٩٢ بالتعاون مع الجزائري جمال بن الشيخ D'Arabie et d'Islam (avec Jamel Eddine Bencheikh))، كشف فيه عن محطّات مهمة في تاريخ نشأة اللغة العربية وظهور الإسلام، وقد تميّز فيه بالاعتدال والموضوعية، وهي الصفة التي تميّز بها في كتابه (الإسلام من الخليج إلى المحيط عام ١٩٩٤ Du Golfe aux océans. L'Islam)، ليختم هذه السلسلة عن التاريخ الإسلامي بكتاب مهم بالتعاون مع الباحثين دومينيك شوفاليي ومحمد العزيز بن عاشور عام ١٩٩٥ Les Arabes: du message à l'histoire (avec Dominique Chevallier et Mohamed El Aziz Ben Achour).

وقد كشف عن حاجة الغرب إلى العودة إلى التاريخ العربي للتّعرّف عليه بموضوعية خاصّة وأنّ «تاريخ الإسلام مازال غير معروف تماما رغم جمال بعض إنجازاته ورغم ما تحمله آثاره ومخطوطاته من معطيات، ولعلّ ذلك يرجع إلى التاريخ نفسه، فقد تلاحقت أو تضافرت الثورات الاجتماعية والحملات البربرية والتطرّفات الدينية على هدم مدن بأكملها وتشتيت وثائقها وحرق مكتباتها، وربما تساءل المؤرّخ أنّه لا بد من الاستعانة بما تبقّى، إلاّ أنّ هذا الموقف له مخاطره إذ إنّه سيؤدّي إلى الاعتماد على ما هو معروف بالفعل»[٢].

ومن مآخذه على تدوين التاريخ الاسلامي القديم أنّه «لم يكن المؤرخون عامة يشغلون أيامهم وأعمالهم إلاّ بالتاريخ السياسي والعسكري وعن القوى والفئات التي تركّبه أو تدور في فلكه، إنّ ضعف الاستشراق التقليدي - كما يرى ميكيل بحق- يقوم في كون ممثّليه لا يعوّلون إلاّ على كتابات أولئك المؤرخين ولا يتعنّون جهود إصلاح هفواتها وثغراتها المتعلّقة بالعناصر التي تعطي لكلّ بلاد سماكتها وحجمها»[٣].

ومن بين نقائص التأريخ العربي التي أشار إليها ميكيل عدم اهتمام المؤرخين العرب بـ»الحياة اليومية وحياة طبقات الفلاحين وتعاضديات الصنّاع والحرفيين، أي ما يمتّ إلى نمط السير الاقتصادي وبالتالي إلى قوى وعلاقات الإنتاج،

---

(١) ميكيل، أندريه. **الاسلام وحضارته**. ترجمه عن الفرنسية: زينب عبد العزيز، مراجعة: كمال الدين الحنّاوي. منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت. (د.ت). ص ٥١.

(٢) ميكيل، أندريه. **الاسلام وحضارته**. ص ٩-١٠.

(٣) حميش، **بنسالم. العرب والاسلام في مرايا الاستشراق**. ص ١٥٨

وبالفعل فإنّ تلك الاستيغرافيا الطبقية[1] لا تقول شيئا عن تلك الشرائح والقطاعات إلاّ اضطرارا، أي حين تتمخّض الكوارث الطبيعية والأزمات الاقتصادية والمعيشية عن حالات قصوى من القلائل والثورات»[2].

أما عن التاريخ الحديث فقد عرّج على مرحلة بداية النهضة العربية التي ربطها كغيره من الباحثين بالحملة الفرنسية على مصر، ولكنّه لم ينظر إليها بعيون الكتّاب والمفكرين الفرنسيين المرافقين لنابليون، كما فعل أغلب المؤرخين، بل نقلها إلينا بعيون مؤرّخ عربي شهد الحملة وصوّرها، وهو عبد الرحمن الجبرتي (ت ١٨٢٥م)[3] الذي يقول عنه: «فالعناية بدراسة مصر ووصف مصر هما وليدا ذلك التاريخ (الحملة الفرنسية)، فإنّ مقاومة يشدّ أزرها الإسلام، واندهاش أمام جهاز القوة الغربية يمثّلان من الجانب العربي الحالة، وقد صوّرها بصورة تامة كتاب الإخباري الكبير الجبرتي»[4].

أما المرحلة الأخيرة للإسلام، فهي مرحلة مواجهة الحياة العصرية، وبرز العرب ثانية كقادة للعالم الإسلامي، بعد أن انطلق التاريخ الحديث من الغرب، وقد أثّر الاستعمار «على صحوة الإسلام ثقافياً وسياسياً، مما نتج عنه تحولات جذرية، غير أن ميزان القوى الذي ساد طوال القرن التّاسع عشر لصالح الغرب بدأ يتغير بعد الحرب العالمية الثانية التي شهدت حركات التّحرّر»[5]، وإذا كان يبالغ حين عزا فضل صحوة الإسلام المعاصر إلى الاستعمار، فإنّه لا يبالغ حين يصف التحوّلات الجذريّة التي تسمُ هذا التاريخ، ذلك لأنّ التطوّر والحركة الدائبة كانت ولا تزال سمة التاريخ العربي الإسلامي منذ نشأته إلى اليوم.

خاتمة

رأى أندريه ميكيل ما في الثقافة العربية من جمال أدبي ليس في شعرها ونثرها فحسب، ولكن في مجالات أخرى لم يعدّها الكثير من الباحثين العرب من ضروب التأليف الأدبي كالكتابة الجغرافية والتاريخية، فقد درس تيمة الحب في الشعر القديم من خلال ترجمة دواوين قيس بن الملوّح وابن زيدون وابن خفاجة الأندلسي، إضافة إلى المتنبي وأبي تمام وغيرهم، كما ساهم في ترجمة دقيقة لألف ليلة وليلة، ولكتاب كليلة ودمنة، وقارن في بحوثه بين قصصها وبين الفرنسي لافونتين والألماني فاغنر، أما عن الرواية العربية المعاصرة فقد بدأها بترجمة لرواية (يوم قتل الزعيم) لنجيب محفوظ، هذه الشخصية التي أنجز عنها أكثر من دراسة نقدية، وأما الشعر المعاصر فقد عرفه الفرنسيون من خلال نصوص السياب وإلياس أبو شبكة ونزار قباني التي ترجمها ميكيل.

---

(١) الإستيغرافيا: من مصطلحات علم الجيولوجيا يهتمّ بدراسة التتابع التاريخي لتكوين الصخور الرسوبية من خلال دراسة بقايا الأحياء في طبقاتها الصخرية المختلفة.

(٢) حميش، **بنسالم. العرب والاسلام في مرايا الاستشراق**. ص ١٥٨

(٣) بعد نزول الحملة الفرنسية أرض مصر في عام ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م، دون الجبرتي مذكرات أطلق عليها «مدة الفرنسيس بمصر»، وهي أصل كتابه المعروف «مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس» الذي بدأ في كتابته بعد رحيل الحملة، وسيشكل هذا الكتاب بعد تعديله الجزء الثالث من كتابه الأهم «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» والمعروف اختصاراً بـ«تاريخ الجبرتي»

(٤) ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**. ص ١٠٠.

(٥) ميكيل، أندريه. **الاسلام وحضارته**. ص ٩٧.

أما ما يميّز حضور المنجز الأدبي العربي في كتابات أندريه ميكيل فهو دراساته حول الأدب الجغرافي، وعلاقته بوصف المسالك والأمصار بأسلوب عميق وقدرة بليغة على التصوير الفنّي للأماكن المختلفة في ربوع الامبراطورية الإسلامية، فقد انبهر بكتابات المقدسي التي كانت سبيله إلى نيل درجة الدكتوراه أكاديميا، وإلى معرفة عميقة بجغرافية العالم العربي.

كما استطاع أندريه ميكيل أن يبرز الكتابة التاريخية في التراث العربي، ويكشف عمّا فيها من بلاغة في الأسلوب وحسن اختيار للغة المعبّرة، ليضمّ في دراساته وترجماته هذا الجنس من الكتابة إلى المنجز الأدبي العربي العريق، متتبّعا الإسلام وحضارته منذ بداياته الأولى إلى عصر النهضة، معترفا بفضل الحضارة العربية في الأندلس على الحضارة الغربية.

وقد التزم ميكيل صفة الموضوعية في تشريح النصوص الأدبية القديمة اعتمادا على منهج بنيوي يتجاوز الدلالات السطحية إلى البنية العميقة للّغة العربية التي امتلكت بفضل القرآن الكريم قدرة على الاستمرار ومقاومة تأثيرات الزمن، وقد انبهر ميكيل بقدرتها على حفظ هذا التراث العريق، وعلى قدرتها على إحيائه في العصر الحديث.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- ابن الملوّح، قيس. **ديوان مجنون ليلى**. جمع وتحقيق: عبد الستار فراج، مكتبة مصر، سعيد جودة السحار وشركاه، (د.ت).
- إلياس حديد، حسيب. **دراسات في النقد الأدبي (ترجمة وإعداد)**. دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).
- أيوب، عبد السلام. **مساهمة المستشرقين في الأدب العربي**. المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية، المجلس الدولي للغة العربية، دبي، ٤-٧ مايو ٢٠١٦م.
- حميش، بن سالم. **العرب والاسلام في مرايا الاستشراق**. دار الشروق، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١١م.
- حينوني، رمضان. **الأدب العربي القديم في كتابات المستشرقين الفرنسيين أندريه ميكيل وشارل بيلا**. مجلة التواصل الأدبي، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، العدد٥، ديسمبر ٢٠١٥م.
- خريوش، عبد الرؤوف. **دور المستشرقين الفرنسيين في نقل الثقافة العربية إلى الغرب**. مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد١٥، شباط ٢٠٠٩م.
- خضير، ضياء. **ثنائيات مقارنة، أبحاث ودراسات في الأدب المقارن**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٣م.
- درويش، أحمد. **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.
- درويش، أحمد. **رؤية فرنسية إلى الأدب العربي (أندريه ميكيل، ريجيس بلاشير، بيير جورجان)** سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، رقم ١٨، (د.ت).
- الزعبي، محمد فلاح. **الاستشراق والإسلام، دراسة في أدب غوته**. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٩م.
- شحيد، جمال. **آراء في الاستشراق الفرنسي كما يراه أندريه ميكيل**. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية السورية، العدد ١٨٤، حزيران ١٩٧٧م.
- شكري، محمد. **مفهومي للسيرة الذاتية الشطارية**. دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨١م.
- العامري، لبيد بن ربيعة. **الديوان**. دار صادر، بيروت- لبنان، (د.ت)
- عائض القرني. **إمبراطور الشعراء**. مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م
- فاغنر، ريتشارد. **أوبرا تريستان وإيزولد**. ترجمه عن الألمانية: بدر توفيق، دار الهلال، ١٩٩١م.
- قبال، المعطي. **أندريه ميكيل.. هكذا كلّمني الشرق**. مجلة العربي الجديد، عدد ١٥ سبتمبر ٢٠١٥م.

- المقداد، محمود. **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**. سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٩٢م.
- ميكيل، أندريه. **تقنية الرواية عند نجيب محفوظ**. ترجمه عن الفرنسية: فهد عكام، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق-سوريا، العدد ١١١، مايو ١٩٧١م.
- ميكيل، أندريه. **جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر**. الجزء الأول، القسم الأول، ترجمه عن الفرنسية: إبراهيم خوري، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٩٨٣م.
- ميكيل، أندريه وآخرون. **العرب والإسلام وأوربا**. ترجمه عن الفرنسية: إيمان حجّاج، المركز القومي للترجمة، مصر، ط١، ٢٠١٤م.
- ميكيل، أندريه. **الأدب الجغرافي العربي**. مقال منشور ضمن أعمال ندوة تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧م.
- ميكيل، أندريه. **الأدب العربي**. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، طيّب العشاش، الشركة التونسية للفنون والرسم، ط١، ١٩٨٠م.
- ميكيل، أندريه. **الاسلام وحضارته**. ترجمه عن الفرنسية: زينب عبد العزيز، مراجعة: كمال الدين الحنّاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، (د.ت).
- ميكيل، أندريه. **العالم والبلدان، دراسات في الجغرافية البشرية عند العرب**. ترجمه عن الفرنسية: محمد آيت حنّا، مراجعة: كاظم جهاد، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ٢٠١٦م.
- ميكيل، أندريه. **المتنبي شاعر العرب**. ضمن كتاب المتنبي مالي الدنيا وشاغل الناس، محمد التونجي، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٨م.
- ميكيل، أندريه. **المتنبي: شاعر عربي- بعض التأملات**. مجلة دراسات عربية، العدد الثالث- كانون الثاني- يناير ١٩٧٨
- ميكيل، أندريه. **صورة الصحراء في معلقة لبيد**. ترجمه عن الفرنسية: إبراهيم النجار، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد١٢، ١٩٧٥م.
- ميكيل، أندريه. **مجنون ليلى وتريستان**. ترجمه عن الفرنسية: قاسم الشوّاف، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٨م.
- ميكيل، أندريه. **مصر كما رآها جغرافي عربي خلال القرنين التاسع والعاشر**. حوليات إسلامية (Annales islamologiques)، المعهد الفرنسي لعلم الآثار الشرقية، العدد ١١، ١٩٧٢م.

المراجع الفرنسية:

- André Miquel et Jamel Eddine Bencheikh , Les Mille et Une Nuits (contes choisis), Gallimard, 1991.
- André Miquel, L'événement: le Coran, sourate LVI, Paris, Odile Jacob, 1992
- André Miquel, Deux histoires d'amour: de Majnûn à Tristan, Odile Jacob, coll. «Travaux du Collège de France», Paris, 1996.
- André Miquel, Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050, Paris, 1973.
- André Miquel, L'ISLAM et sa civilisation VIIe - XXe siècle, Paris, Armand Colin, 2eme édit., 1977.
- André Miquel, La littérature Arabe, Presses Universitaires de France, 3em ed
- André Miquel, Langue et littérature arabes classiques, Collège de France, Leçon inaugurale prononcée le vendredi 3 décembre 1976,
- André Miquel, Le fou de Laylâ: le diwan de Majnûn, Paris, Actes Sud, 1er janvier ١٩٨٤.
- André Miquel, Le Jour de l'assassinat du leader Naguib Mahfouz La Bibliothèque arabe avril 1989.
- André Miquel, Le temps de croire et de vivre, in: A l'écoute, Juin-Juillet 2010-nr 174.
- André Miquel, Les Arabes et l'Amour. Anthologie poétique Bibl.arabe Classiques Sindbad-Actes Sud juin 1999.
- André Miquel, Les Arabes, l'islam et l'Europe (avec Dominique Chevallier et Azzedine Guellouz), Paris, Flammarion, 1991.
- André Miquel, Un Palestinien sur la route: Le monde musulman vers l'an mil al-Muqaddasī Actes Sud Sindbad 2008.
- Georgia Makhlouf, André Miquel, inlassable passeur ٠٧-٢٠١٦/NUMÉRO 121.
- Pierre Larcher, André Miquel, analyste et traducteur de la littérature arabe, Synergies Monde arabe n° 6 - 2009.

المواقع الالكترونية:

- موقع «فضاء أندريه ميكيل للبحث والتوثيق»بجامعة بروفانس، باريس:

.https://bu.univ-amu.fr/espace-recherche-andre-miquel

- للاطّلاع على حياة أندريه ميكيل: http://erd-miquel.univ-amu.fr/biographie.htm
- أعمال ندوة تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية١٩٨٧:

www.fondation.org.ma/assets/upload/art_91/AR+Couv.pdf

- نص (صباح الليلة الأولى بعد الألف): https://www.alarabimag.com/Book/Author.asp

Arabic literary achievement

In the writings of contemporary French academic André Miquel

Celebrate heritage and fascinate with literature

Abstract:

This research (the Arab literature in the writings of the contemporary French scholar André Miquel in celebration of the heritage and the dazzling of literature) referred to the most prominent name and efforts of this contemporary foreign researcher, which I saw as the next stage of what was historically known as Orientalism, the stage in which many western scholars traveled to the Arabic word Highlighted through their writings the magic of the East, which dazzled the European peoples.

However, the Arabs people view was the connection of the Orientalist phenomenon to the Western occupation of most of the Arab countries. Therefore, the orientalists' writings were regarded as another type of invasion that dominates Arab culture and attempts to destroy its ancient heritage.

But the studies of André Miquel are contemporary studies, and are linked to the purely academic field, which cannot be linked to any form of Western cultural influence, on the Arab world

What distinguishes André Miquel's research is that it varied between the translation of the most important books of the ancient Arab literature, narrative (Thousand and One Nights, the storytelling (Kalila and Damna), poetry (Diwan Majnoon Leila), and criticism of Arabic literature, and historical studies derived from the Koran and ancient Arabic literature.

تلقي المستشرقين الجدد للشعر العربي القديم

الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي لأكيكو سومي أنموذجًا

محمد بن عبد الله منور

أستاذ الأدب والنقد المشارك بجامعة الملك سعود بالرياض

ملخص

يتناول هذا البحث «تلقي المستشرقين الجدد للشعر العربي القديم» من خلال الآراء التي طرحتها المستعربة أكيكو موتويوشي سومي حول تلقيها وصف الفرس وطرده فريسته في قصيدتي الشاعرين الجاهليين امرئ القيس وعلقمة الفحل في كتابها «الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، الوصف الإكفراسيسي ونظرية تداخل الفنون»، منطلقة من رؤية المستشرقين الجدد من أصحاب مدرسة شيكاغو، الذين تنتسب إليهم أكيكو سومي في رؤيتهم الجديدة للشعرية العربية القديمة، ومنهجهم في ذلك، وهو منهج اتسم بالقطيعة مع آراء المستشرقين القدامى التقليديين والخروج عليها، الذين نظروا للقصيدة العربية القديمة نظرة سلبية، ومن ثمَّ فقد حاول المستشرقون الجدد – ومنهم أكيكو سومي- أن يعطوا قارئ القصيدة العربية القديمة صورة إيجابية عنها، تقف به على طاقاتها الإبداعية الجمالية الكامنة خلف لغتها، وصورها الفنية، وما فيهما من مجاز، وكناية، ورمز، وتورية، تتجاوز تلك النظرة النمطية القاصرة التي تعامل بها قدامى المستشرقين مع نصوص الشعر العربي القديم.

كلمات مفتاحية

تلقي، المستشرقين الجدد، أكيكو سومي، الشعر العربي، الوصف الإكفراسيسي

موضوع البحث وطبيعته

يتناول هذا البحث «تلقي المستشرقين الجدد للشعر العربي القديم» من خلال كتاب «الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، الوصف الإكفراسيسي ونظرية تداخل الفنون» لأكيكو موتويوشي سومي، وما أوردته فيه من آراء لها تجاه دراستها الوصف بمفهومه الإكفراسيسي في القصيدة العربية القديمة، منطلقة من رؤية المستشرقين الجدد من أصحاب مدرسة شيكاغو الذين تنتسب إليهم أكيكو سومي في رؤيتهم الجديدة للشعرية العربية القديمة من أمثال:

ياسولاف ستتكيفيتش، وسوزان ستتكيفيتش، وجيمس مونرو، ومايكل زوتيلر، ومايكل سلز، الذين يقومون بمجهودات جيدة في حقل التقليد الشعري العربي القديم، وهو منهج اتسم بالقطيعة مع آراء المستشرقين القدامى التقليديين، والخروج عليه في تلقيهم لنصوص الشعر العربي القديم، وتناولوها تناولا جديدا يختلف عن نمطية تناول المستشرقين القدامى، الذين نظروا للقصيدة العربية القديمة نظرة سلبية، ومن ثمَّ فقد حاول المستشرقون الجدد -ومنهم أكيكو سومي- أن يعطوا قارئ القصيدة العربية القديمة صورة إيجابية عنها، تقف به على طاقاتها الإبداعية الجمالية الكامنة خلف لغتها وصورها الفنية وما فيهما من مجاز وكناية ورمز وتورية، وتتجاوز تلك النظرة النمطية القاصرة التي تعامل بها قدامى المستشرقين مع نصوص الشعر العربي القديم.

أسباب اختيار البحث وأهميته

إن أهمية استماعنا لآراء الآخرين في تراثنا العربي وبحثها ومناقشتها للإفادة منها لشأن جدير بالاهتمام، والمستشرقون يشكلون صوتا مهما من آراء الآخرين تجاه أدبنا وتراثنا العربي؛ هذا الأمر كان سببا مهما من أسباب اختيار مدونة هذا البحث، وتلمس قضاياه من خلال محاولاته القرائية للرؤية الاستشراقية الجديدة للشعرية العربية، وإظهارها من خلال دراسة الباحثة أكيكو سومي، وتحليلاتها، واستنتاجاتها المضمونية، والفنية، للوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، فقد قرأت أكيكو سومي النصوص الشعرية العربية القديمة من منظور الوصف بمفهومه الإكفراسيسي الغربي؛ لتصل إلى مجازاته، وتورياته، وكناياته، وما ليس مقولا في ظاهر النص، بما يبرز إبداعه الشعري، وطاقات القصيدة العربية القديمة الجمالية، التي تحاول بها أن تصحح رؤية ترى أنها مغلوطة عن الشعر العربي القديم عند المستشرقين التقليديين القدامى.

أهداف البحث وغاياته

يهدف البحث إلى استجلاء آراء المستشرقين الجدد من خلال آراء أكيكو سومي تجاه الشعرية العربية القديمة، وعرض تلك الآراء، وتحليلها، ودراستها، وطرح رؤيته تجاهها، بما يعطي القصيدة العربية القديمة ما تتمتع به، وتستحقه، من قيم فنية إبداعية وجمالية، كما يسعى البحث إلى المساهمة في تقييم التجربة الاستشراقية الجديدة تجاه الشعرية العربية القديمة، وما تحمله وتؤديه من آراء تعيد للقصيدة العربية القديمة قيمتها الإبداعية، التي حاول الاستشراق التقليدي البحث عنها ولم يجدها كنماذج وأمثلة لظاهرة الإبداع الشعري العربي[1].

مدونة البحث

يعتمد البحث في دراسته على ما أوردته «أكيكو سومي» من آراء وأطروحات وتحليلات موازنة للوصف في الشعر العربي القديم بمفهومه الإكفراسيسي الغربي، ممثلا في قصيدتي امرئ القيس وعلقمة الفحل، التي كانتا حقلا نقديا

(١) انظر: عزالدين، حسن البنا، الشعر العربي في أعمال ياروسلاف ستيتكيفيتش، كرسي عبد العزيز المانع، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٣٣هـ، ط١، ص ١٧٧ - ١٩٩.

لحكومة أم جندب في وصف الشاعرين للخيل، وفيما أسمته أكيكو سومي في الفصل الأول من كتابها: بالمباراة طقسا احتفاليا، مباراة شعرية جاهلية في وصف الخيل بين امرئ القيس وعلقمة الفحل[١].

كما يتناول البحث محاولات أكيكو سومي القرائية، المنطلقة من منهج الدراسة الاستشراقية الجديدة للشعر العربي القديم تجاه هذين النصين الشعريين الجاهليين في وصف الخيل وطقوسها الطردية لدى كل من امرئ القيس في قصيدته التي مطلعها[٢]:

خليلي مرّا بي على أم جنـدب لنقضي لبانـات الفـؤاد المعذب

وعلقمة الفحل في قصيدته التي مطلعها[٣]:

ذهبت من الهجران في غير مذهب ولم يـك حقًّـا كـل هـذا التجنُّـب

مشكلة البحث

تتجلى مشكلة البحث في تباين الرؤية الشعرية للقصيدة العربية القديمة بين المستشرقين القدامى والمستشرقين الجدد تباينا ضدّيا، ينظر فيه المستشرقون القدامى لإبداعية القصيدة العربية القديمة نظرة سلبية، تخلو من الجمالية والإبداعية والعاطفية والإنشائية، وينظر فيها المستشرقون الجدد لإبداعية القصيدة العربية نظرة إيجابية تتمثل فيما تقدمه من إبداعية وجمالية وعاطفية وإنشائية لمن استنطقها وحاول واجتهد في فك مجازها، ورموزها، وكناياتها، وتورياتها، مما يحاول هذا البحث دراسته وتحليله من تلك الآراء، والمشاركة في تبيان تلك الإشكالية النقدية، وإزالة غموض ذلك التباين وغبشه، بما يعطي الشعرية العربية القديمة حقها من الإبداعية بين الشعريات العالمية.

فرضية البحث

يفترض البحث أن القصيدة العربية القديمة تنطوي على قيم فنية وإبداعية وجمالية، حاولت المدرسة الاستشراقية التقليدية القديمة -بقصد منها حينا وبغير قصد حينا آخر- نفيها عنها، وحرمانها منها، دون اجتهاد منهم في البحث عنها، والحرص على الحيادية في إنصافها، وقد نظرت إليها المدرسة الاستشراقية الجديدة نظرة حيادية، فحاولت في دراساتها المعاصرة البحث عنها من خلال نصوصها، واجتهدت في تجليتها، والكشف عنها، واستعادتها للقصيدة العربية القديمة، ويحاول البحث الوصول إلى تلك الفرضية إثباتا أو نفيا من خلال تفسيرات أكيكو سومي، وتحليلاتها، وتأويلاتها لنصي امرئ القيس وعلقمة الفحل في وصف فرسيهما، بما يصحح الرؤيا الفنية للإبداع الشعري العربي القديم.

---

(١) انظر: سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، الوصف الإكفراسيسي ونظرية تداخل الفنون، ترجمة: حسن البنا عز الدين، مركز النشر العلمي والتأليف والترجمة، جامعة الحدود الشمالية، عرر ١٤٣٩هـ.

(٢) الكندي- امرؤ القيس بن حجر، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤م)، ص٤٠-٥٥.

(٣) الفحل، علقمة، ديوانه، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، مراجعة فخر الدين قباوة (حلب، درا الكتاب العربي ١٩٦٩م)، ص٧٩-١٠٠.

منهج البحث

تتسم الدراسة بأنها دراسة وصفية تحليلية استنطاقية لجملة الآراء التي طرقها المستشرقون الجدد من خلال تناولات أكيكو سومي الموازنة لنصي امرئ القيس وعلقمة الفحل في وصف الخيل وطردياته للفريسة، لذلك سوف يناسب هذه الدراسة في تقديري المنهج التفكيكي التحليلي وصولا للتناول الموضوعاتي البنيوي، حيث ستبدأ الدراسة بتفكيك الآراء في دراسة أكيكو سومي تجاه الشعرية العربية القديمة في وصف الخيل وتحليلها ودراستها لتقدم من خلالها رؤية بنيوية عامة وشاملة لجماليات القصيدة العربية القديمة من خلال قيم فنية تحاول الدراسة الإشارة إليها وإبرازها.

مدخل

إذ كان المستشرقون القدامى قد خدموا الشعر العربي القديم بسبقهم في تقديمه للقراء العرب إبان عصر النهضة العربية الحديثة عندما بعثوه من خزائنه وحققوه وصححوه وطبعوه ونشروه، فإنهم لم يواكبوا هذا العمل العظيم في إخراجه وتحقيقه وخدمته بما يعادل ذلك من حيث دراسته وتحليله وتقديم الفهم الصحيح له للقراء والدارسين والباحثين بل إنهم - كما ترى المدرسة الاستشراقية الجديدة ومنهم أكيكو سومي- قد ظلموا القصيدة العربية القديمة، وأساؤوا إليها عندما لم ينظروا في شعريتها، ويستخرجوا جمالياتها، وفشلوا في تصورها بما هي شعر، بل نفوا عن القصيدة العربية القديمة الشعرية، وحصروها في المادة الأنثروبولوجية والتأريخية[(١)]، مما دعا المدرسة الاستشراقية الجديدة -كما ترى أكيكو- إلى إنصافها ونعتها بالوحدة العضوية الانسجامية، والإعلاء من شأنها، وذكرت أكيكو سومي أنها تدعم هذا الفهم الجديد للقصيدة العربية القديمة والوعي بجمالياتها، وأنها تدعم هذا التوجه الذي تقصَّده المستشرقون الجدد الذين آمنوا بالمصداقية الفنية للقصيدة العربية، وأنها قد قامت بدراسة الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، لأن القصيدة العربية القديمة في تقديرها لم تدرس على أساس النظرية الأدبية لتعيد التقييم - كما تقول أكيكو سومي- للقصيدة العربية القديمة بوصفها شعرا[(٢)].

ولقد حاولت «أكيكو سومي» باعتبارها واحدة من الحركة الاستشراقية الجديدة أن تنصف الشعرية العربية القديمة باستهجانها واستغرابها ومعارضتها لآراء كبار المستشرقين التقليديين القدامى، الذين أساءوا للقصيدة العربية القديمة -كما تقول- وفشلوا في تصورها بما هي شعر من أمثال: ف. كرنكو ووصفه في دائرة المعارف الإسلامية القصيدة العربية بالتصنع، المتمثل في وحدة القافية، ووحدة البحر، ووصف الصحراء المتشابه بين الشعراء، الذي يثير الغثيان[(٣)]، ووصف ترايتون للشعر العربي بالسلبية والتراكمية، وخلوه من الترابط السردي والتأملية، وأنه في وصفه

(١) انظر: بريل - أ.ج، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري١٤١٨ه-١٩٩٨م، مادتي (شعر)، و(القصيدة)، وسومي- أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٦٧.

(٢) انظر: سومي - أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، ص٦٨-٦٩.

(٣) انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (القصيدة) و (شعر)، وسومي-أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٧٠.

للصحراء والحيوان كئيب، ومنفّر لقارئه؛ لأنه أقرب إلى الجيولوجيا والتشريح[١]، ووصف جوستاف فون جرونيناوم الشاعر العربي القديم بأنه مكرر لنفسه، وتقليدي، وأنه يصف ما يشاهده بعينه لا ما يشعر به بعواطفه[٢].

وتدفع أكيكو سومي هذه الآراء النمطية السلبية المجافية لإبداعيه الشعر العربي القديم وأصالته بما تقرره من بعد مجازي إبداعي للقصيدة العربية عندما ينظر لها ضمن بنيتها البنيوية والموضوعاتية من خلال القصيدة كاملة، بل إنها تقرر أن القصيدة العربية القديمة تمتاز بدقة وصفها وشموليتها[٣]، مستعينة في ذلك بدراسة الوصف فيها من منطلقات الوصف الإكفراسيسي الذي هو: التمثيل القولي لنصوص غير قولية، الذي يحقق الحيوية التصويرية داخل النص[٤]، وهو ما أكدته في دراستها لجماليات الوصف في قصيدتي امرئ القيس وعلقمة الفحل في سياق حكومة أم جندب.

مظاهر إبداع الوصف في القصيدة العربية القديمة

تتجلى الرؤية الاستشراقية الجديدة لمظاهر إبداع القصيدة العربية القديمة في تناول أكيكو سومي للوصف في الشعر العربي القديم، فهي تؤكد أن القصيدة العربية متعدّدة التيمات موحدة البنية، وأن شعريتها تتجلى في تناصها ومجازها ورمزيتها وكناياتها وموضوعيتها وبنيويتها، وهو ما لم يتبصّره المستشرقون القدامى عندما تعرّضوا لمضامين الشعر العربي القديم ومظاهر شعريته، وتقرر أكيكو سومي أن القصيدة العربية القديمة التقليدية القائمة على النسيب والرحلة والمدح أو الفخر قد أفلت مع مطلع القرن العشرين؛ لكنها تحاول في كتابها هذا أن تكشف عن مظاهر الإبداع في هذه القصيدة الآفلة في تقديرها من حيث الزمن لكنها باقية مشتعلة من حيث الإبداع والجمال الفني، وهي في تقديري مصيبة في رأيها هذا، فالقصيدة العربية القديمة لم يبق منها في مطلع القرن العشرين وما بعده سوى الوزن والقافية وتصنع اللغة الجزلة باستثناء شعراء استثنائيين أمثال أحمد شوقي وأترابه من شعراء النصف الأول من القرن العشرين والمعاصرين الذين أجادوا تناول القصيدة العربية الأصيلة، وإن كانت سومي تقصد القصيدة العربية ذات النسيب والرحلة والفخر والمدح فالأمر كما ذهبت إليه، وهذا أمر طبيعي في تطور الأشياء مع حركة الزمن.

وقد توجهت أكيكو من أجل تجلية مظاهر الإبداع الفني الشعري في القصيدة العربية القديمة إلى ظاهرة مهمة في القصيدة العربية القائمة على النسيب والرحلة والفخر أو المدح هي ظاهرة الوصف الواضح للأشياء والمميز المعالم، ولكنها أفادت من الوصف بمفهومه الإكفراسيسي الغربي الذي يعني: «التمثيل القولي لنصوص غير قولية»[٥] بمعنى وصف المقاصد المجازية من القول التي لم يصرح بها الشاعر وورى عنها بالمنطوق القولي.

لقد تناولت أكيكو الوصف في القصيدة القديمة، وما يتسم به من الصياغة، والذاتية، والتناصية القوية، القائمة بين تيمات النسيب والرحلة والفخر والمدح ووصف الحيوان، التي تتنازع موضوعات الشعر العربي القديم لدى

(١) انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (القصيدة) و (شعر)، وسومي-أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٧٠-٧١.

(٢) انظر: انظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة (شعر)، وسومي-أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٧١-٧٢.

(٣) انظر: سومي - أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٧٢.

(٤) انظر: السابق ص٧٧.

(٥) انظر: سومي- أكيكو- الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٧٤.

الشعراء الجاهليين، ولذلك حاولت التجربة الاستشراقية الجديدة -وأكيكو تمثل جانبا من هذه التجربة- البحث عن سر هذه التناصية عندما حاولت ربطها بالموضوعاتية البنيوية، وطبقتها على الوصف بمفهومه الإكفراسيسي التقليدي في نصي امرئ القيس وعلقمة الفحل، اللذين يصفان فيهما فرسيهما، وهما نصا مدونة هذا البحث، وقد تناولتهما أكيكو تناولاً موازناً، منطلقة في تناولها للوصف في هذين النصين من الوصف بمفهومه الإكفراسيسي الغربي، الذي يعادل الوصف البلاغي عند العرب، وغاية الإكفراسيس -كما تقول أكيكو- ليس وصف أي شيء بل كيفية وصفه، فهو تكنيك بلاغية يهدف إلى وصف محدد بدقة يصرف النظر عن موضوعه[1].

كما أن الإكفراسيس يحقق «الحيوية التصويرية» التي تسعى إلى تمثيل الشيء تمثيلا لفظيا، يتحول السامع فيه إلى مشاهد[2]، والإكفراسيس بهذا المفهوم قد أشار إليه النقاد العرب -كما تقول أكيكو- عندما قال ابن رشيق القيرواني: «أحسن الوصف ما نعت به الشيء حتى يكاد يمثله عيانا للسامع... وأبلغ الوصف ما قلب السمع بصراً... وأصل الوصف الكشف والإظهار يقال قد وصف الثوب الجسم إذا نمّ عليه ولم يستره[3]. وأكيكو ترى أن وصف الشاعر العربي في القصيدة العربية القديمة قد تجلّت إبداعيته وجمالياته في أنه استطاع أن يكشف عما أراد أن يقوله لكن في تورية وكناية ومجاز، ينتظر من يجليها حتى يصل إلى معانيها ومضامينها ودلالاتها الفنية والجمالية، وهو ما حاولت المدرسة الاستشراقية القديمة تجاهله، وطلبته المدرسة الاستشراقية الجديدة حتى حصّلته وظفرت به، وتعدّ محاولات أكيكو سومي في هذا الكتاب جزءاً من هذه التجربة الفنية.

رمزية الفرس وطردياته بين امرئ القيس وعلقمة

مهدت أكيكو سومي لتناولها الفني لرمزية الفرس وطردياته في نصي امرئ القيس وعلقمة الفحل بالإشارة إلى اطمئنان القارئ حول الثقة فيهما من خلال إشارتها إلى توثيقهما بما يفيد أن الشفوية في تداول الشعر تجعله أكثر أصالة من المدوّن منه؛ لأن الشفوية قائمة على التذكر والذاكرة، وهذا يجعل النص المروي أكثر استقرارا وأصالة من الخبر المدوّن الثابت[4]، كما أن أعمال الباحثين تثبت ظاهرة المباراة القولية في الشعر والمفاخرة والمباراة الجسدية، والمبارزة في حياة الشعوب منذ القدم، فالمبارزات الجسدية عند قدماء اليونان يقابلها المباراة الشعرية والمفاخرات عند العرب، وهذا يدعم ثبوت النصّين/ المباراة[5]، وأن تشابه القصائد الجاهلية في الأوزان والقوافي والأغراض توحي بنظرية المعارضة والمباراة، الشعرية بين شاعرين، وأن خبر الحكومة الشعرية التي عرفت بحكومة أم جندب مستوحاة من القصيدتين المتشابهتين لكل من الشاعرين في وصف الفرس، وهذا يفك لنا سر الأخبار الموضوعة حول الشعر والشعراء الجاهلين لكنه هنا يؤكد ويقوي ثبوت النصين/ المباراة[6].

---

(١) السابق ص٧٦.

(٢) السابق ص٧٧.

(٣) القيرواني - ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ط١، ص٤٦٤.

(٤) انظر: سومي - أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص٩٨.

(٥) انظر السابق ص ١٢٨-١٢٩.

(٦) انظر السابق ص ٩٨.

كذلك تحاول -أكيكو- أن تمهد لتأويلاتها الفنية الإكفراسيسية لوصف الخيل وطردياته بإشارات ذات بعد أسطوري إلى مكانة الخيل في الوجود، وأصل خلقه، وتسيده على سائر الدواب، وارتباطه بفارسه، وتشابهه معه، وتداخلهما خَلقاً وخُلُقاً، فهو رمز للسرعة والرفاة والمجد والسعادة والخلود والخصوبة والقوّة والحيوية، وهو مكان الخيلاء، ومن طبعه الزهو في المشي[١].

بدأت أكيكو تناولها الفني لوصف الخيل وطردياته في نصي امرئ القيس وعلقمة الفحل بنقدها لما ذهب إليه المستشرقون القدامى في النصين السابقين: أن الوصف فيهما من باب الوصف الموضوعي الخالص الذي لا يحمل أي معنى خارج الشيء الذي يصفه، أما هي فقد أكدت أن وصف الخيل في النصين يتجاوز الوصف الموضوعي إلى نقل مفاهيم: ميتافيزيقية، ورمزية، واجتماعية، وثقافية، وأنه وصف يحمل الفكرة الجاهلية القبلية عن المروءة وما تنطوي عليه من قوّة، كما يفيد الوصف كذلك القوة، والخصوبة، وتجسيد الصورة المثالية للشخصية الشعرية العربية، كما تعبر عن شعارية الفرس في المجالين الاجتماعي والفردي، كذلك تحمل القصة المحيطة بوصف (الصيد الفروسي) الحس الجنسي والذكوري من وجهة نظر الأنثى أم جندب[٢]، بمعنى أن الوصف الإكفراسيسي للفرس وطريدته في النصّين في مواجهة حكومة أم جندب ومقولاتها النقدية هو رمز للوصف الجنسي، ففرس امرئ القيس بلغ به الجهد والضعف ما جعله يستحثه في اللحاق بفريسته بالصوت والرجل واليد والسوط[٣]:

فللســـاق ألهوب وللســـوط درة وللزجر منه وقع أخرج من عب

أما فرس علقمة الفحل فقد بلغت به قوته ونشاطه أن أدرك فريسته وهو يزيد في كبح جماحه وتهوره في اصطياد فريسته[٤]:

فـأدركهن ثـانيـا من عنـانـه يمر كمر الرائح المتحلـب

فضعف فرس امرئ القيس الذي استشفته أم جندب من وصفه له هو رمز وتورية لضعف امرئ القيس الجنسي، وقوة فرس علقمة الذي استشفته أم جندب من وصفه له هو رمز وتورية لقوة علقمة الجنسية، كما ترى أكيكو أن الوصف يحمل بجانب هذه الدلالات ودلالات المروءة والرجولة والقوة الذكورية[٥]، وهذا يكشف عن وصف (الصيد الفروسي) في هاتين القصيدتين في سياق الخبر المصاحب لهما (حكومة أم جندب) والبحث عن وظيفة الوصف ودوره في النص، وأن وصف الفرس هنا وتفسيره تفسيرا جنسيا يعدّ وصفا إكفراسيسيا بالمعنى الأصلي للإكفراسيس أي الوصف الواضح الدقيق لأي شيء[٦].

(١) انظر: السابق ص٩٨.
(٢) انظر: السابق ص٩٣.
(٣) الكندي، امرؤ القيس، ديوانه، ص٥١.
(٤) الفحل، علقمة، ديوانه، ص٥٩.
(٥) انظر: السابق ص٩٣ -٩٩.
(٦) انظر: السابق ص٩٣.

وهذا التأويل للوصف الإكفراسيسي للخيل في النصّين بوصفه تورية جنسية متأثرة فيها أكيكو برؤية سوزان ستيتكفيتش ومدرسة شيكاغو في التجربة الاستشراقية الجديدة[١].

لكن الجديد لدى أكيكو سومي في تعاملها مع هذين النصين أنها لم تخضع النصين للحكومة النقدية المصاحبة لهما خضوعا كاملا، بل اتجهت للنصين الشعريين نفسيهما وما يشيان به من مجازات وتوريات وصفية إكفراسيسية لتستلّ منها رؤيتها التأويلية هذه، وإن كانت لم تكن بعيدة كل البعد عن سياق الخبر النقدي المصاحب للمباراة الشعرية - أعني حكومة أم جندب- لقد توجّهت أكيكو للنص الشعري وإشاراته اللغوية الوصفية متأثرة بجنس الناقدة المتلفظة بالحكم النقدي، ولم تتوجه للحكم النقدي نفسه - كما هو حال الدراسين قبلها لهذين النصّين/ المباراة، لذلك فإن أكيكو سومي عندما جعلت الفرس رمزا لصاحبه ومعادلا له من حيث قوته وقدراته وطاقاته وجودته، والطريدة رمزا للأنثى المحبوبة المعشوقة، ومنحت هذه الرؤية بعدا تأويليا جنسيا لم تعتمد في تأويلاتها هذه على بطلة الحكومة النقدية فحسب كما هو حال الدارسين قبلها، بل استنطقت النص الشعري في لغته، وفي وصفه، وفي صوره، وفي خياله، وفي بيئته الاجتماعية، وفي علاقة شخصياته، وفي مجازاته وتورياته وكناياته، كل ما سبق تظافر في تأويل رؤيته و في بناء نتائجها الفنية.

ولذلك رأينا أكيكو تذكر أن المستشرقين الجدد وفي مقدمتهم سوزان ستيتكيفتش قد فسروا صورة الفرس في القصيدتين تفسيرا جنسيا لكنها رأت أن التفسير الجنسي للفرس يمثل جانبا واحدا من التفسيرات التي تتحملها صورة الفرس داخل النص بجانب المروءة والرجولة الناضجة والقوة الذكورية[٢].

فهي ترى حضور العنف الذكوري في وصف الفرس في قول امرئ القيس[٣]:

وراح كتيس الربل ينفض رأسه	أداة به من حائك متحلب
كأن دماء الهاديات بنحره	عصارة حناء بشيب مخضب

وفي قول علقمة يصف فرسه بأنه كشاة الربل ولونه بالكميت كلون الأرجوان[٤]:

كميت كلون الأرجوان نشرته	لبيع الرحاء في الصوان المكعب
وراح كشاة الربل ينفض رأسه	أذاة به من صائك متحلب

هذا يفيد العنف الذكوري ويتسق مع تفسير أكيكو الفرس بالذكر/ الشاعر، والهاديات وهي الفتيّة من بقر الوحش بالأنثى/ المحبوبة، والدماء بفض البكارة حيث أولت الدماء في صدر الفرس والحمرة (الكميت) في لونه بقولها: «كما يمكننا أن نربط هنا أيضا بين هذه الدماء وتلك التي تسيل عند فض البكارة»[٥].

---

(١) انظر: السابق ص٩٨-١٠٤

(٢) انظر: السابق ص٩٩.

(٣) الكندي، امرؤ القيس، ديوانه ص ٥٤.

(٤) الفحل، علقمة، ديوانه، ص ٨٨، ٩٨.

(٥) سومي- أكيكو، الوصف في الشعر الكلاسيكي ص١٢٢..

كذلك ترى أكيكو في تشبيه كل من امرئ القيس وعلقمة الفحل عدو الفرس ووقع حوافره على الأرض بالوابل من مطر العشي وبشؤبوب الغيث -وهو المطر العنيف الوافر والجيد القوي من المطر- أن فيه دلالات القوة الذكورية، عندما يقول امرؤ القيس يصف عدو فرسه وراء النعاج العذارى[١]:

وولى كشؤبوب العشي بـوابـل ويخرجن من جعد ثراه منصب

ويقول علقمة الفحل يصف عدو فرسه وراء فرائسه النعاج البيض[٢]:

خفى الفـأر من أنفـاقـه فكـأنـما تخلـلـه شـــؤبوب غيـث منقـب

فالشاعران يشبهان وقع فرسيهما خلال الصيد وطردهما للفرائس بالمطر العنيف الوافر، وبالوابل الذي تتساقط من سحابة مسائية، وهذا يرمز إلى الخصوبة والنشاط والسرعة[٣]، إن زخم هجوم الفرس في شدته مطرا منهمرا غزيرا[٤] هذا الصيد الفروسي في دلالات أكيكو الرمزية من منظور الوصف الإكفراسيسي تعبير عن التخصيب أو توليد حياة جديدة من خلال العنف الذكوري[٥] ولو استخدمت القوة الذكورية لكان أنسب من عبارة العنف، ولكن النسوية حضرت بسلطتها في هذا التأويل القولي المنصف للشعرية العربية.

وتحاول أكيكو سومي أن تعطي مشروعية لتأويلاتها الجنسية لوصف الفرس في المباراة الشعرية من خلال توفير مرجعية تراثية لتلك التأويلات ولتلك التوريات الرامزة، فهي تذكر أن الأخبار الراوية لمقولة أم جندب النقدية تزودنا بدلالة نقدية مهمة من خلال تنبيهنا إلى الرمزية الذكورية المحتجبة لهذا الوصف وإلى التماهي الرمزي بين الشاعر وفرسه[٦]، وهي بذلك تشير إلى رواية المفضل والأصمعي وأبي عمرو الشيباني التي وصفت فيها أم جندب امرأ القيس بوصف يتجاوز الحشمة كما يقول الدكتور محمد الهدلق[٧] حين وصفته بأنه: «ثقيل الصُّدرة، خفيف العجزة، سريع الهراقة، بطيء الإفاقة»[٨]، وإذا كان الخيل رمزا للذكورة والخصوبة والخلود -كما تقول أكيكو[٩]- فإن أم جندب كانت تنوي أن تحكم بالتفوق لعلقمة الفحل في إبداعه الشعري لتشير بذلك إلى إظهار مقدرته الجنسية وقوة ذكوريته، ويؤكد هذا -في تقديري- ولم تتنبه له أكيكو سومي وتشير إليه - أن من عين المباراة في وصف الخيل دون غيره من

(١) الكندي، امرؤ القيس، ديوانه، ص٥٠.

(٢) الفحل، علقمة، ديوانه، ص٩٦.

(٣) سومي - أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص١٢٠.

(٤) السابق ص١٢٦.

(٥) السابق ص١٢٠.

(٦) السابق ص١٠٤.

(٧) انظر: الهدلق -محمد، سجال المعنى، كرسي المانع، ط١، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م، ص٤٥-٥٩.

(٨) الكندي -امرؤ القيس بن حجر، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٤، ص٤٠. وابن قتيبة -عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦، ٢١٩-٢٢١.

(٩) انظر: سومي- أكيكو، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، ص ١٠٢.

الحيوان عندما طلب الشاعران أو أحدهما منها الحكم بينهما -كما في رواية ابن قتيبة -هي أم جندب[١] ؛ لأنها كانت تدرك مقدار التماهي بين الفارس وفرسه عند العرب، ولأنها تنوي أن تتوارى بإشاراتها الجنسية للشاعرين خلف مقولاتها النقدية وحكمها على الفرسين، فتحكم بالتفوق لعلقمة الفحل في إبداعه الشعري، وهي أصلا كانت قد بنى بها امرؤ القيس ثم أصبحت مفركة له[٢]؛ لتشير بذلك إلى إظهار مقدرته الجنسية، فالفرس يعد رمزا للذكورة والخصوبة، ومن ثم فوصف الفرس بالنسبة لأم جند يعد مجازا جنسيا أو على الأقل بوصفه تورية جنسية تتقنع به في حكمها وإشاراتها الرامزة، إنها تقيس جودة الفرسين في القوة والقدرات الجنسية بمطابقتهما للشاعرين[٣]، لذلك طلبت المباراة واشترطتها في الخيل دون سواها من الحيوانات، وحكمها بضعف فرس امرئ القيس وبطئه تأويلا مجازيا بسرعة إهراقة امرئ القيس وبطئه في الإفاقة[٤]، والخيل وهو الحيوان المعشوق عند العرب، والذي اختاروا له من أوصاف الحيوان والطير أميزها، مما يجعله المخلوق المثالي في الجمال والقوة والخصوبة والقدرة والطاقات الحركية، ويرى ياسولاف ستيتكفيتش أن كثيرا من نعوت الحيوان في القصيدة الجاهلية عبارة عن مدركات منتقاة على نحو مثالي[٥]، لذلك اختار الشعراء أجزاءً مائزة من الحيوانات الأخرى -كما تقول أكيكو سومي- وأسندت للفرس لتشكله في صورة مثالية، ترسم في ذهن المتلقين نجابته الخُلقية والخَلقية، وأن كلا من امرئ القيس وعلقمة الفحل قد حاولا في وصفهما أن يشيّدا صورة الفرس الشخصية بوصفه بطلا ومعادلا لكل منهما من خلال التداخل بين صورة كل منهما وصورة الفرس[٦]، ولقد أدرك امرؤ القيس توريات أم جندب ومجازية لغتها، وفهمها لتأويل وصفه وقدرته الشعرية في وصف فرسه بما يتطابق مع حالة الذكورية فاتهمها باشتهائها الجنسي لعلقمة بقوله: «ولكنك له عاشق»، وفي رواية: «وامقة»، وفي ثالثة: «إنك هويته»[٧].

كما تظهر جماليات الوصف الإكفراسيسي القائم على التورية والرمز والتمثيل القولي لما ليس قولا في القصيدة العربية القديمة عندما تغذي -أكيكو سومي- في تأويلاتها الفنية صورة الفرس الذكورية بعدول امرئ القيس في تصوير غنيمة الفرس وصيده من تسمية البقر الوحشي باسمها إلى نعتها بالنعاج، هذا الاسم الذي يوحى بالنساء وشدة بياضهن في قوله[٨]:

فبينا نعاج يرتعين خميلة كمشي العذارى في الملاء المهذب

(١) ابن قتيبة -عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص٢١٩-٢٢١.

(٢) الكندي -امرؤ القيس بن حجر، ديوانه، ص٤٠. وابن قتيبة -عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص ٢١٩-٢٢١.

(٣) انظر: سومي - أكيكو- الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص١٠٣.

(٤) انظر: السابق نفسه.

(٥) انظر: السابق ص١١٤.

(٦) انظر السابق ص١١٩. والكندي-امرأ القيس، ديوانه ص ٥٠.

(٧) انظر: الأصبهاني - أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: عبد الكريم العزباوي ومحمود غنيم، إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٢٠٣. وابن قتيبة -عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ص٢١٩.

(٨) الكندي- امرؤ القيس- ديوانه، ص٥٠.

فاستعمال النعاج والعذارى مكان الطريدة بقرة الوحش يسمح بخلق صورة لذكر -كما تقول أكيكو- قوي يهجم على عذراء بكر... وهذا التصوير للصيد يوحي بالفعل الجنسي إذ يلعب فيه الفرس صورة الذكر، وبقر الوحش دور العذارى[(١)].

إن الناظر في نصي امرئ القيس وعلقمة محط نظر أم جندب يدرك أن أم جندب في حكمها عملت أن تعدل عن ظاهر القول إلى خافيه وعن قريبه إلى بعيده من حيث الدلالة؛ إنها عمدت إلى الإشارة والتمثيل بالقولي لما ليس قوليا، لأن علقمة في صوره وفي ألفاظه وفي أوصافه يقلد امرأ القيس حذو القذة بالقذة، وأن السبق في الوصف فيهما هو لامرئ القيس لتقدمه على سائر الشعراء الجاهلية عند النقاد، هذا إن لم يكن النصان نصا واحد لامرئ القيس وقد نحل الرواة القصيدة علقمة الفحل لتأصيل قصة حكومة أم جندب، وقد أشارت أكيكو لمثل هذا، وردته إلى التضمين والاقتباس، وإلى أوهام الرواة أو إلى التلاعب بالنصوص[(٢)]، لكن الأهم من هذا هو أن أم جندب قد انشغلت في حكمها بالفرس وليس بالشعر، فقد صبت حكمها -كما يقول الدكتور محمد الهدلق- على الفرس، وليس على الشعر فقالت مخاطبة امرأ القيس كما في رواية الأصمعي وأبي عمر الشيباني: فرس ابن عبدة أجود من فرسك»[(٣)] فهي توري بالفرس عن الخصوبة والقوة الجنسية، ولأنها كارهة لامرئ القيس[(٤)] فهي توري بمقدرة علقمة الجنسية والخصوبية، وضعف امرئ القيس، وتجعل من وصفها لفرسيهما معادلا موضوعيا لهما أو قل لطاقاتهما الجنسية.

وإذا أخذنا بالتورية وتقصّد أم جندب لها -وهو ما تدعمه دراسة أكيكو هذه التي ترى أن الوصف في القصيدتين وصفا إكفراسيسيا يقوم على التمثيل القولي لما ليس قوليا، بل هو مجاز وتورية ورمز- فلا وجه لما ذهب إليه الدكتور محمد الهدلق في قوله: «وقد يقول قائل إن أم جندب لم توضح ما طلبت من الشاعرين فعله توضيحا دقيقا، فهي لم تبين هل هي تريد أن يصف الشاعران فرسيهما بالصفة المثالية للفرس أم بالصفة الموجودة فيهما على الحقيقة»[(٥)]، وعندما نعرف تقدير العرب للخيل من حيث هي جنس مائزة في صفاتها عن سواها من الحيوانات، لكن أم جندب قد نظرت للشاعرين من خلال الجهود الفردية والتمايز بين فرسين كلاهما أصيل وجيد وكريم لكن لكل واحد منهما نصيبه من صفات صاحبه الخَلقية والخُلقية، إن جماليات النص العربي قد استطاعت أن تمد الرؤية الاستشراقية الجديدة على لسان أكيكو سومي وأن تشي بأن الوصف فيه قد مدّنا بمعان مفادها أن قوة طاقات علقمة الفحل قد أثرت على وصفه فرسه بالجودة والقوة حتى بات رمزا لقدرة علقمة الجنسية والخصوبية، وأن ضعف طاقات امرئ القيس قد أثرت على وصفه فرسه بالضعف حتى بات رمزا لقدرته الجنسية الضعيفة وقلة خصوبيته، ثم إن هذه الصورة الضعيفة التي تلمسها خطاب أكيكو سومي النقدي لطاقات امرئ القيس الجنسية من خلال وصفه فرسه إنما كانت في مقابل موازنتها بوصف علقمة لفرسه، أما الخيل من حيث هي خيل فذو صورة أصيلة قوية في جنسها، وهذا جعل أكيكو عندما تقف عند وصف امرئ القيس لفرسه بعيدا عن وصف علقمة وحكومة أم جندب ترى أن هناك تماهيا وتداخلا

---

(١) انظر: سومي - أكيكو، الوصف في الشعر الكلاسيكي، ص١٢٠.

(٢) انظر: السابق ص٩٤.

(٣) انظر: الهدلق- محمد، سجالات حول المعنى، ص٦٤.

(٤) انظر: الكندي -امرؤ القيس- ديوانه، ص٤٠. وابن قتيبة - عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء ٢١٩-٢٢١.

(٥) الهدلق - محمد - سجالات حول المعنى ص٦٦.

بين امرئ القيس ووصفه فرسه بصفات مثالية خُلقا وخَلقا، يصوره قوياً متماسكاً ضخماً شجاعاً مقداماً بطلاً[١]، ولقد عرف امرؤ القيس بإجادته في وصف الفرس[٢]، وهذا يدل على صحة القول بتأثر وصف كل من امرئ القيس وعلقمة الفرس بحكومة أم جندب، وبكون الذات الأنثى المحكّمة، وهي المتلفظة بالحكم.

إن هذه التأويلات الفنية لأكيكو سومي لأوصاف الفرس وطريدته لدى كل من امرئ القيس وعلقمة الفحل وإسقاطاتها على الشاعرين لم تكن بالجديدة فيما يخص تفسيرات النقاد القدامى والمحدثين[٣] الذين تعرّضوا لحكومة أم جندب النقدية ممن رووا الحكومة النقدية، أو درسها وحللها، لكن الجديد لدى أكيكو أنها أسقطت جنس أم جندب كأنثى وعلاقتها بجنس الرجل كذكر، ومن خلال ذلك أولت مقولات أم جندب تجاه النصّين الواصفين للفرس لتحرك شحناتها الإبداعية من منظور الوصف الإكفراسيسي الذي هو وصف قولي لما ليس قوليا، وأسقطت تلك التأويلات التي لم يستطع أو لم يرد المستشرقون التقليديون القدامى رؤيتها أو تحريكها داخل النص الشعري العربي القديم، لقد منحت الرؤية الاستشراقية الجديدة ممثلة في أكيكو سومي ومنهجها الوصفي الإكفراسيسي القصيدة العربية القديمة هذا البعد الإبداعي للجانب الوصفي منها منحت النص الشعري العربي القديم هذه الدلالات الفنية الإبداعية، ولقد حاولت أكيكو سومي أن تجعل النص الشعري العربي القديم هو الذي ينهض بهذه التأويلات الفنية الجمالية ليس من تأثير خبر الحكومة النقدية فحسب بل من كونه إشارات ورموز وتوريات لدلالات مضمونية وفنية تم الفيض بها من خلال تظافر: الوصف بمفهومه الإكفراسيس، والمتلقي الذي يتلقى النص ويفهمه ويتذوقه، ولم تزد حكومة أم جندب وأخبارها أن أكدت تلك الدلالات المجازية وثبتتها، بعد أن قمنا بإدراكها من النص نفسه.

خاتمة

إن هذه التأويلات الفنية لأكيكو سومي لأوصاف الفرس وطريدته لدى كل من امرئ القيس وعلقمة الفحل جاءت موضحة ومجلية للمشكلة التي جاء البحث لمعالجتها وحلها، فقد حاولت أن تشارك في توضيح تباين الرؤية الفنية لشعرية القصيدة العربية القديمة بين المستشرقين القدامى والمستشرقين الجدد، وحاولت جهدا أن تجلي الفرضية التي توقعها البحث القائلة بإبداعية القصيدة العربية القديمة، وتمتعها بجماليات وقيم فنية كامنة في مجازاتها، وتورياتها، ورمزياتها، ثم الكشف عنها من خلال دراسة الوصف فيها دراسة إكفراسيسية حتى تبدّت النظرة الإيجابية لجماليات القصيدة العربية القديمة بدلا من النظرة السلبية التي كان تبناها المستشرقون القدامى، لقد اجتهدت أكيكو سومي ووقفت قدر جهودها في استنطاق القصيدة العربية القديمة؛ لإبراز ما تتمتع به من إبداعية، وجمالية، وعاطفية، وإنشائية، من خلال اجتهادها في فكّ مجازاتها، ورموزها، وكناياتها، وتورياتها، في دراسة تأويلية تحليلية للمشاركة في تِبْيان تلك الإشكالية النقدية، وإزالة غموض ذلك التباين وغبشه؛ مما يعطي الشعرية العربية القديمة حقها من الإبداعية بين الشعريات العالمية.

---

(١) انظر: سومي -أكيكو - الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي ص١١٩.

(٢) انظر: ابن قتيبة - مسلم بن عبد الله - الشعر والشعراء، ص١١٠.

(٣) انظر: الهدلق- محمد - سجالات حول المعنى، ص ٦٩-٧٩.

وقد جاءت أبرز نتائج البحث على النحو الآتي

١- إن القصيدة العربية القديمة قد غمط حقها في الجمالية، والإبداع، والشعرية، من المستشرقين القدامى التقليديين عندما تجاهلوا إبداعاتها وصادره بعضهم؛ مما جعل المستشرقين الجدد ينهضون لإبراز القيم الفنية الإبداعية في القصيدة العربية القديمة، وإبرازها وتجليتها.

٢- إن الحركة الاستشراقية الجديدة قد أنصفت الشعر العربي القديم عندما جلّت وكشفت جمالياته الفنية والإبداعية، وحاولت بعملها هذا تصحيح الرؤية المغلوطة تجاه جماليات الشعر العربي وإبداعاته الفنية.

٣- أبرزت القصيدة العربية القديمة قدرة فنية كانت تتمتع بها عندما تعاملت معها المناهج الأدبية والنقدية الجديدة التي استخدمها المستشرقون الجدد لدراسة مظاهر الجمالية والإبداع فيها، كما هي دراسة أكيكو سومي لنصي امرئ القيس وعلقمة الفحل من منظور الوصف الإكفراسيسي.

٤- إن حكومة أم جندب النقدية وأخبارها قد أثرت على تلقي نصي امرئ القيس وعلقمة الفحل/ المباراة وتأويلاته الفنية.

٥- إن جنس أم جندب قد أثر على تناول أكيكو سومي للوصف في النصين محط المباراة؛ فجاءت تأويلاتها تحمل رؤى وتفسير الذات الأنثوية للمضامين والدلالات الرمزية في ثنايا النصين وفي وصفهما للفرس وطرائده.

٦- ظهور الخطاب النسوي في ثنايا دراسة الباحثة القديرة أكيكو سومي وتحليلاتها للنصين/ المباراة وتأثر خطابها بذلك.

٧- إن السؤال الأهم هنا هو ماذا لو أن بطل الحكومة النقدية بين هذين النصين/ المباراة ذكرا مكان أم جندب وليس أنثى، فهل سيحظى هذين النصين الواصفين للفرس وطريدته وصاحبيه بهذه التأويلات الفنية الممزوجة بالحالات الإنسانية (الجنس والذكورة والقوة والخصوبة) التي جاءت في تأويلات أكيكو سومي وأساتذتها من مدرسة شيكاغو، فلقد رأينا حكومات لمباراة شعرية جاهلية معاصرة لحكومة أم جندب مثل: حكومة النابغة في عكاظ بين حسان والأعشى والخنساء، وحكومة ربيعة بن حذار الأسدي وبين أربعة من شعراء الجاهلية هم المخبل السعدي، وعلقمة بن عبده، والزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، هل كان يمكن أن تقرأ من منظور الوصف الإكفراسيسي وتخرج بمثل هذه النتائج، لقد مرت تلك الحكومات على الدارسين والنقاد قديما وحديثا لكنها لم تحظ من حيث الطبيعة التفسيرية والتأويلية بما حظيت به حكومة أم جندب الطائية، لأن الناقد فيه والمتلفظ بالأحكام النقدية ذكر وليس أنثى، فهل نحن أمام قراءة نسوية قنّعتها أكيكو سومي بقناع الوصف الإكفراسيسي؟

وتبقى هذه الدراسة والدراسة التي بذلتها أكيكو سومي ومجهودات المستشرقين الجدد للشعرية العربية، دراسات تحاول أن تكون منصفة وحيادية في تلقيها للقصيدة العربية القديمة تحاول أن تبرز وتظهر ما تتمتع به الشعرية العربية من إبداعات وجماليات توانت الرؤية الاستشراقية القديمة عن إبرازها أو الاعتراف بها، وتكون القصيدة العربية القديمة والشعرية العربية قد حظيت باستعادة شيء من حقوقها الإبداعية بما يوضح مكانتها في الشعريات العالمية.

المصادر والمراجع

- الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق عبد الكريم العزباوي ومحمود غنيم، إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- بريل، أ. ج، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ط١.
- سومي، أكيكو موتويوشي، الوصف في الشعر العربي الكلاسيكي، الوصف الإكفراسيس ونظرية تداخل الفنون، ترجمة حسن البنا عز الدين، جامعة الحدود الشمالية، مركز التأليف والترجمة والنشر، عرعر ١٤٣٩هـ، ط١.
- عز الدين، حسن البنا، الشعر العربي في أعمال ياروسلاف ستيتكيفيتش، كرسي عبد العزيز المانع، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٣٣، ط١.
- الفحل، علقمة، ديوانه: شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، راجعه فخر الدين قباوة، دار الكتاب العربي بحلب، ١٣٨٩، ١٩٦٩، ط١.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٦.
- القيرواني، ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٣ - ١٩٨٣، ط١.
- الكندي، امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٤.
- الهدلق، محمد عبد الرحمن، سجالات حول المعنى، كرسي عبد العزيز المانع، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٣٩-٢٠١٨م، ط١.

Abstract

This research deals with the «reception of the new Orientalists to classical Arabic poetry» through the views expressed by the acclaimed Orientalist Akiko Motoyoshi Sumi in regard to her reading to the horse scene while Expelling its prey in the tow pre-Islamic poems of **Imru' al-Qais and 'Alqama al-Fahl** in her book «Description in Classical Arabic Poetry ; Wasf, Ekphrasis, and Interacts Theory». Sumi`s reading follows Chicago new oriental School's approach which is based on the approach of the new orientalists of the Chicago School, to whom Akiko Sumi belongs, in their new vision of classical Arabic poetry. This approach is characterized by a break with the views of the old Orientalists. The new orientalists, such as Akiko Sumi, tried to give the reader of classical Arabic poem a positive image of it, revealing the creative potential behind its language, artistic images, and metaphor. This approach surpassed the stereotypical attitude of old Orientalists toward classical Arabic poetry.

البَلاغَةُ العَرَبِيَّةُ فِي الدِّرَاسَاتِ الأرْدُيَّةِ

محمد وسيم خان

أستاذ البلاغة العربية المساعد في قسم اللغة العربية في جامعة حائل

ملخَّص

يتناول هذا البحث المتواضع البلاغة العربية في الدراسات الأردية على النحو التالي:

يشتمل على مقدمة تحتوي على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وخطته، والمنهج المتبع فيه، وكلمة الشكر.

كما يشتمل على تمهيد يتناول جهود علماء شبه القارة الهندية في مجال اللغة العربية عموما، وفي البلاغة العربية على وجه الخصوص.

ثم ينقسم البحث إلى ثلاثة مباحث؛ ليتناول البلاغة العربية في الدراسات الأردية من جوانب شتى: فيعنى بالمؤلفات البلاغية في اللغة الأردية، والشروحات والتراجم البلاغية فيها، كما يعنى بالبحوث والمقالات التي كتبت في اللغة الأردية حول البلاغة العربية.

والبحثُ أيضا سيتناول البحوث والمقالات الأردية التي دارت حول موضوعات مختلفة في البلاغة العربية، ويقوم بدراستها ونقدها، وبيان ما فيها من إيجابيات وسلبيات.

وينتهج البحث المنهج الوصفي التحليلي، كما يقوم في أثناء تطبيق هذا المنهج بمراعاة ضوابط البحث العلمي المعمول بها لدى الباحثين من العزو، والتخريج، والتوثيق، ووضع علامات الترقيم في مكانها المناسب...إلخ.

وينتهي البحث إلى نتائج وتوصيات يرصدها في خاتمة البحث، كما يقوم الباحث في نهاية البحث بوضع قائمة المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات؛ ليسهل الاستفادة منه.

كلماتٌ مفتاحيّةٌ

البلاغة العربية، الدراسات، الأردية، الهندية، الفارسية، السرقات الشعرية.

مقدّمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن اللغة العربية ليست مجرد لغة، وإنما هي لغة دين وشرع، وقد أخذت اهتمام المسلمين اهتماما بالغا لصلتها بالدين الحنيف، فعنوا بها عناية مشهودة من حيث حفظها، وتعلمها، ودراسة أصولها وضوابطها، والتأليف فيها؛ إذ لا يكمن حفظ اللغة إلا بحفظ أصولها وقواعدها، كما لا يمكن تعلمها إلا بتعلم قوانينها وضوابطها.

ولم يقتصر اهتمام المسلمين بها على العرب، كما لم يقتصر على اللغة العربية؛ فإنها تلقت اهتماما من غير العرب كما تلقت اهتماما من العرب، ودُرست في غير العربية كما دُرست في العربية.

وقد نالت دراستها إقبالا من العجم كما نالت من العرب، بل قام العجم بخدمة هذه اللغة خدمة مشهودة تشهد بها مؤلفاتهم المتكاثرة ودراستهم الضخمة التي تعج بها المكتبات العربية. وقد قاموا بدراستها في اللغة العربية كما درسوها في لغاتهم غير العربية.

وهذا يؤكد مكانة اللغة العربية في قلوبهم، وأهميتها لديهم؛ إذ أقاموا دراساتهم حول العربية في مجالات متعددة في لغاتهم الخاصة غير العربية؛ لتسهل عملية التعليم والتعلم، ويضمن الانتشار الواسع والرواج العام.

ومن هؤلاء العلماء غير العرب علماء شبه القارة الهندية الذين اهتموا بهذه اللغة الشريفة ودرسوها في اللغة العربية، كما درسوها في الفارسية والأردية، فقاموا بدراستها نحوا وصرفا وبلاغة في اللغتين الفارسية والأردية، كما قاموا بترجمة كثير من آدابها إليهما.

وقد تنالوا في دراستها في اللغة الأجنبية النحو والصرف والبلاغة أكثر من غيرها، كما قاموا بشرح وترجمة كثير من الكتب اللغوية النحوية والصرفية والبلاغية والأدبية، بالإضافة إلى البحوث والمقالات التي كتبوها حولها في لغتهم غير العربية.

ويأتي هذا البحث المتواضع ليتناول الدراسات البلاغية في اللغة الأردية، وما قام به علماء شبه القارة الهندية من إنجازات في مجالاتها المختلفة في اللغة الأردية دون غيرها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تكمن أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في الأمور الآتية:

١- صلة هذا البحث بلغة القرآن الكريم والسنة النبوية.

٢- صلتها بالبلاغة العربية التي هي أجل علوم اللغة؛ إذ تقتصر عليه معرفة إعجاز القرآن الكريم.

٣- صلتها بالدراسات الأجنبية؛ إذ يؤكد ذلك مكانة اللغة العربية في قلوب العلماء غير العرب، وأهميتها لديهم؛ حيث لم يكتفوا بدراستها في العربية؛ بل درسوها في لغاتهم؛ لتسهيل عملية التعليم والتعلم.

٤- علاقتها بالكشف عن الجهود المبذولة في خدمة اللغة العربية في لغة غير العربية.

٥- الكشف عن مدى تغلغل اللغة العربية في قلوب العلماء عربهم وعجمهم؛ إذ درسوا علومها وفنونها ودقائقها

في لغاتهم الخاصة مع العربية.

٦- الإشادة بجهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة البلاغة العربية في اللغة الأردية.

الدراسات السابقة: لم أقف على أية دراسة تتناول المنجز اللغوي البلاغي في اللغة الأردية.

أهداف البحث: من أهداف هذا البحث:

١. إبراز جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة اللغة العربية.

٢. الكشف عن الجهود التي بذلها علماء شبه القارة الهندية في خدمة البلاغة العربية.

٣. الإشادة بالدراسات التي قامت حول البلاغة العربية في اللغة الأردية.

٤. نقد هذه الجهود والدراسات وتقييمها.

خطة البحث: اقتضى البحث أن تكون خطته على النحو التالي:

المقدمة: وتشتمل على: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وخطته، والمنهج المتبع فيه، وكلمة الشكر.

التمهيد: جهود علماء شبه القارة الهندية في مجال اللغة العربية عموما، وفي البلاغة العربية على وجه الخصوص.

المبحث الأول: المؤلَّفات البلاغيّة في اللغة الأردية.

المبحث الثاني: الشُّروحات والتراجم البلاغيّة في اللغة الأردية.

المبحث الثالث: البحوث والمقالات في اللغة الأردية حول البلاغة العربية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المصادر والمراجع.

منهج البحث: اتبعت في دراسة هذا الموضوع المنهج الوصفي التحليلي، وقمت بالاصطفاء والاختيار دون الحصر والاستقصاء؛ حيث لا أقوم بحصر جميع المؤلفات البلاغية في بابها، ولكن أختار منها ما يؤدي إلى الغرض المطلوب، ويكفي للهدف المنشود.

وقمت في أثناء تطبيق هذا المنهج بمراعاة ضوابط البحث العلمي من العزو، والتخريج، والتوثيق، ووضع علامات الترقيم في مكانها المناسب، وضبط ما يحتاج إلى ضبط، إلى غير ذلك من الأمور التي ينبغي للباحث مراعاتها.

شكر وتقدير: أشكر الله عز جل أولا على توفيقه وامتنانه لإنجاز هذا البحث، ثم أشكر القائمين على قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود، والقائمين على جائزة الملك فيصل العالمية، وكل من له جهود ومساع في إقامة هذا المؤتمر، فجزاهم الله خيرا.

كما أسأل الله جل في علاه أن يحفظ المملكة من كيد الكائدين، ومكر الماكرين، وحسد الحاسدين، ويكتب لها التقدم والازدهار، ويجعلها في حفظه وأمانه وذمته، آمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه الدكتور

محمد وسيم خان

مومباي - الهند

يوم الأربعاء ١٠/ رمضان المبارك١٤٤٠هـ

الموافق ٢٠١٩/٥/١٥م

تمهيد

جهود علماء شبه القارة الهندية في مجال اللغة العربية عمومًا وفي البلاغة العربية على وجه الخصوص

دخلت العربية في شبه القارة الهندية بدخول الإسلام، وتعلّق بها المسلمون تعلقا قويا؛ لأنها لغة القرآن والسنة، ولا يمكن فهمها إلا بها، فبدؤوا بتعلمها وتعليمها ونشرها وترويجها في الأوساط المسلمة، واهتموا بها اهتماما مشكورا، وعنوا بها عناية مشهودة حتى ألفوا فيها تأليف قيمة كما ألفوا في الفنون الشرعية، وبرز منهم علماء في اللغة العربية كما برزوا في مجالات متعددة من العلوم الشرعية والفنون الإسلامية، فكان ذلك سببا لازدهار العلم ورقيه وتطوره في شبه القارة الهندية، لا سيما في مجال الشريعة الإسلامية واللغة العربية، ولا تزال عنايتهم بها قوية، يكتبون فيها ويؤلفون، ويدرسونها في المعاهد والجامعات ويمارسون، فلا تكاد توجد جامعة حكومية أو أهلية إلا ولتدريس اللغة العربية فيها نصيب، وأما المدارس والكليات والجامعات الإسلامية في شبه القارة الهندية فهي معقل من معاقل اللغة العربية.

وإذا نظرنا إلى علماء شبه القارة الهندية وإنجازاتهم في اللغة العربية ودراساتهم حولها نرى أعمالا مشرقة تتميز بالجد والجهد والأصالة، وجهودا مشرقة تتصف بالصدق والصبر والمثابرة في سبيل نشر العربية وخدمتها في مجلات متعددة.

فهذا الدَّماميني (ت: ٨٢٧هـ) ألف شرح المغني المعروف بالحاشية الهندية هو في كنف ملِك «غُلْبَرْغَا» بجنوب الهند، وهذا العلامة مُلّا محمود الجونفوري البلاغي (ت: ١٠٦٢هـ) ألف كتاب: الفرائد شرح الفوائد، وهو شرح جيد لكتاب: الفوائد الغياثية في علوم البلاغة لعضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ)، وألف الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ) معجمه المشهور الرائد في مجال المعاجم العربية المعروف بالقاموس المحيط، وقام بشرحه السيد المرتضى البلغرامي الهندي المعروف بالزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) في كتابه: تاج العروس، وهو أكبر معجم عربي مطبوع، وقد طبع في أربعين مجلدا[1].

والنواب صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م) أحد رموز العلم في الهند في عهدها الزاهر، وهو سيوطيُّ الهند بلا مبالغة، وله جهود جبارة في خدمة العلم وأهله عموما. وفي خدمة العربية على وجه الخصوص، فقد ألف كتبا عديدة في اللغة، منها: البلغة في أصول اللغة، والعلَم الخفّاق في علم الاشتقاق، ولفّ القِماط على تصحيح بعض ما استعمله العامة من المولد والمعرب والأغلاط، و غصن البان المؤرق بمحسنات البيان في البلاغة، وربيع الأدب، وغيرها.

وكشف العالم اللساني الجليل القاضي السَّيد كرامت حسين الكنتورى اللكهنوي (ت: ١٣٣٥هـ) عن كثير من أسرار اللغة العربية في معجمه الذي لا مثيل له والمسمى بـ «فقه اللسان»، كما كشف عن جمال وجه العربية ودقائقها السيد محمد سليمان أشرف البيهاري (ت: ١٣٥٨هـ) في كتابه المسمى بـ «المبين في إبانة فضل العربية على اللغات الأخرى بدلائل علمية»، فأفاد وأجاد. وقد قدَّم الاثنان نماذج رائعة لسلامة ذوقهم وجودة طبعهم من خلال هذين

(١) ينظر: مجلة راحة القلوب، ج/٢، ع/٢، يوليو - ديسمبر ٢٠١٨م، ص ٣٩-٣٩.)

الكتابين، كما أبانا عن كثير من الأسرار المتعلقة بفلسفة اللغة واشتقاقها ودلالتها[1].

ومن العلماء الهنود الذين ذاع صيتهم في الآفاق في مجال خدمة اللغة العربية وآدابها، وأخذوا شهرة واسعة في مجال تأليف والتحقيق والإبداع المتميز بالأصالة والابتكار السُّورَتي (ت: ١٩٤٢م)، والحريري (ت: ١٩٧٢هـ)، والميمني (ت: ١٩٧٨م هـ)؛ فقد قدم هؤلاء خدمات جليلة للغة العربية، وولعوا بالتحقيق والتأليف والشرح والتحقيق في مجالاتها المختلفة.

فأما أبو عبد الله محمد بن يوسف السُّورتي (ت: ١٩٤٢م) فقد اشتهر بشغفه بالأدب والشعر، ومختاراته الشعرية، وتأليفاته في الأدب العربي، وكان يحفظ آلاف من الأبيات الشعرية، فقد ألف أزهار العرب، وهو مختارات من أشعار العرب، والزيادات الوافية على الكافية والشافية، ومقدمة في الصرف، وحقق جمهرة اللغة لابن دريد، وشرح ديوان حسان بن ثابت، ونشر مقالات نقدية وبحوث متميزة بالأصالة والابتكار في موضوعات لغوية مختلفة.

وأما عبد المجيد الحريري (ت: ١٩٧٢هـ) فقد عُرف بقراءته وشغفه باللغة العربية وأدبها، والبحث في أبوابها المتنوعة، والتعليق على مسائلها المختلفة. واشتهر بمعرفته سبع لغات مشهورة: الأردية والفارسية والإنجليزية والفرنسية والروسية والتركية، وكان يلقَّب بـ «هفت زبان»، (أي: سبع لغات). والغريب أن الحريري لم يترك مؤلفات، وإنما انحصرت إنتاجاته العلمية في خطبه وتقاريظه على الكتب، ورسائله في العربية، وتعليقاته على المؤلفات التي اطلع عليها، وقد ترجم رسائل جواهر لال نهرو أول رئيس وزراء الهند، وكتاب الوعد الحق لطه حسين إلى الأردية.

وأما العلامة عبد العزيز الميمني (ت: ١٩٧٨م هـ) فقد اشتهر بحبه للتراث العربي، وتحقيقه، وولوعه بالبحث في مسائله، وكسب شهرة واسعة وثقة ثابتة في أعماله العلمية، فقد كان عضوا في عديد من المجامع اللغوية في مصر والشام والعراق، وكان العلامة محمود شاكر رحمه الله يلقبه بالعلامة والأستاذ.

وكان الميمني يحفظ مئة ألف بيت من الشعر العربي، وكان مرجعا في اللغة العربية وآدابها، وتناول موضوعات كثيرة أشكلت على العلماء، واختلفت آراؤهم فيها، فخرج بما يُحمد له ويُشكر.

وكان الميمني محققا حقيقيا شغوفا بالتراث العربي، وآثاره التي خلّفها خير شاهد على ذلك، فقد ألف كتاب سمط اللآلي الذي بلغت شهرته الآفاق، وصنّف كتاب «أبو العلاء وما إليه»، ونقد فيه كتاب «ذكرى أبي العلاء» لطه حسين، فأثبت رسوخ قدميه في مجال البحث والتحقيق، وألف «فائت شعر أبي العلاء» فأثبت سعة اطلاعه على الأدب والشعر، و «ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد»، والطرائف الأدبية، كما أعدّ فهرسا جامعا لخزانة الأدب للبغدادي باسم «إقليد الخزانة»، وديوان حميد بن ثور الهلالي، وديوان زهير بن أبي سلمى.

ويُعَدُّ هؤلاء الثلاثة نجوم سماء اللغة العربية وكواكب الأدب العربي في الهند، وقد برعوا بجهودهم في مجال اللغة

---

(١) ينظر: مجلة راحة القلوب، ج/٢، ع/٢، يوليو- ديسمبر ٢٠١٨م، ص ٣٩-٤٠.

العربية، وإنجازاتهم البالغة في مجال الأدب والشعر واللغة[١].

ويُعَدُّ العالم الجليل أبو الحسن الحسني الندوي (ت: ١٩٩٩م) رمزا للأدب العربي في شبه القارة الهندية في العصر الحاضر، وهو رائد الأدب الإسلامي في العالم العربي والإسلامي.

وقد ألّف الندوي تأليف جليلة لكل فئة من المقبلين على الأدب العربي، واستهدف تربيتهم من خلال هذه الكتب، فقد ألف قصص النبيين للأطفال، والقراءة الراشدة للمرحلة المتوسطة، ومختارات من أدب العرب للمرحلة الثانوية، كما أن مؤلفاته الأخرى في فنون مختلفة تتسم بالأدب وتتميز بسلامة الذوق وفصاحة اللسان، وتُربِّي القارئ تربية أدبية سليمة[٢].

وكانت البلاغة العربية أحد المجالات التي أبدع بجهودهم فيها علماء شبه القارة الهندية، واهتموا بعلومها وفنونها، فقاموا بدرسها وتدريسها ودراستها، والتأليف فيها، فقد ألف مُلّا محمود الجونفوري البلاغي (ت: ١٠٦٢هـ) كتاب: الفرائد شرح الفوائد، وهو شرح جيد لكتاب: الفوائد الغياثية في علوم البلاغة لعضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ)، وألف النواب صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م) كتابه المشهور في البلاغة المعروف بـ«غصن البان المؤرق بمحسنات البيان»، وصنّف صاحب نظام القرآن حميد الدين الفراهي كتاب جمهرة البلاغة.

كما أضاف السيد عبد الجليل البلغرامي (ت: ١١٣٨هـ) وحفيده المشهور في الآفاق العلمية الهندية السيد غلام علي آزاد البلغرامي (ت: ١١٩٤هـ) إضافات جديدة في البلاغة والعروض، وطوّر لديه ملكة الشعر العربي بالاستفادة من الشعر الفارسي والهندي.

ولم تقتصر جهودهم في خدمة البلاغة العربية على اللغة العربية، بل ألفوا في علومها وفنونها في اللغة الأردية التي تُعد لغة المسلمين في شبه القارة الهندية، لا سيّما في الآونة الأخيرة، فقد أكثروا فيها التأليف حتى فاقت المؤلفات البلاغية في الأردية على العربية.

وقد تنوعت جهودهم في خدمة البلاغة العربية في اللغة الأردية تأليفا وتحقيقا وشرحا وترجمة وبحثا ودراسة، وهذه الجهود الشريفة هي موضوع هذا البحث المتواضع، ومحور هذه الدِّراسة الموجزة. ونسأل الله التوفيق والسداد، وعليه نتوكل، وبه نستعين.



(١) ينظر: مجلة المنار السنوية، سنة ٢٠١٥م، ص ١٧٩-١٨٤.

(٢) ينظر: مجلة راحة القلوب، ج/٢، ع/٢، يوليو - ديسمبر ٢٠١٨م، ص ٤٠-٤١.

المبحث الأوّل: المؤلَّفات البلاغيّة في اللغة الأردية

الناظر في المؤلفات البلاغية في اللغة الأردية يجد أنها تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: قسم أُلِّف ليتناول المباحث البلاغية العربية في اللغة الأردية، وهو وإن كان الأصل في هذا الباب إلا أن مثل هذه المؤلفات قليلة جدا، حتى لم أقف إلى الآن إلا على مؤلف واحد، والسبب الرئيس في ذلك يرجع إلى أمرين:

الأول: اعتمادهم على المؤلفات العربية في دراسة البلاغة العربية.

الثاني: اعتمادهم -وهذا أهم- على الشروح والتراجم التي نقلت من العربية إلى الأردية، حتى لا نكاد نجد كتابا بلاغيا عربيا صالحا للتدريس إلا وقد ترجم إلا الأردية، كما سيتضح ذلك في المبحث الثاني: (الشروح والتراجم البلاغية في اللغة الأدرية).

القسم الثاني: وقسم آخر أُلِّف ليتناول المباحث البلاغية لأهل اللغة الأردية، فهو في الأصل البلاغة الأردية في اللغة الأردية، إلا أنه يتناول جلَّ مباحث البلاغة العربية، والسبب الرئيس في ذلك يرجع إلى شدة تأثر البلاغة الأردية بالبلاغة العربية، حتى ظهر هذا التأثر في الأسماء والمصطلحات والتعريفات والتقسيمات والتفريعات مع فرق يسير جدا، كما سيتضح ذلك في المطلب الثاني من هذا المبحث.

فالقارئ لكتب البلاغة الأردية يجد نفسه كأنه أمام البلاغة العربية. ومن هنا فإن الذي درس البلاغة العربية يسهل عليه جدا دراسة البلاغة الأردية، والذي درس البلاغة الأردية سيستفيد أيضا في دراسته للبلاغة العربية.

وقد أدى هذا التأثر إلى دراسة بعض الباحثين هذه الظاهرة في البلاغة الأردية كما سيأتي في المبحث الثالث: (البحوث والمقالات في اللغة الأردية حول البلاغة العربية).

ومن هنا رأيت أن أدرس هذا الموضوع في هذا المبحث (المؤلَّفات البلاغيّة في اللغة الأردية) من هاتين الناحتين، وأعالج بالبحث والدراسة هذين القسمين؛ ليكون الكلام على المقصود واضحا، ويكون عائد البحث مثمرا.

المطلب الأول: كتب البلاغة العربية في اللغة الأردية

كما ذكرت آنفا فإن كتب البلاغة العربية التي تتناول مسائل البلاغة العربية في اللغة الأردية على صفة مستقلة قليلة جدا؛ وذلك لما أسلفت قبل قليل أنه كان اعتمادهم في ذلك على المصادر والمراجع العربية أكثر من غيرها، ثم اعتمدوا على تلك الشروح والتراجم التي نقلت هذه المصادر والمراجع أو المقررات إلى الأردية؛ لتسهيل عملية الدرس والتدريس لأهل اللغة الأردية.

وقد وقفت على كتاب واحد بهذا الصدد، وهو:

معين البلاغة مع أمثلة قرآنية[1]**:** وقد ألفه الشيخ محمد مرشد القاسمي الأستاذ في الجامعة الإسلامية إشاعة العلوم بأَكَّلْ كُوَا في الهند.

وهو كتاب مختصر يتناول مباحث البلاغة العربية في اللغة الأردية، وقد هدف المؤلف من خلاله إلى أن يكون هذا الكتاب معينا في دراسة كتابه الآخر الموسوم بـ «تلخيص البلاغة» في اللغة العربية؛ حيث يتمكن الطالب أولا من حفظ المصطلحات ومعرفة القواعد والتعريفات في الأردية، ثم ينتقل في المرحلة القادمة إلى كتابه تلخيص البلاغة الذي ألفه في العربية؛ لئلا يصعب عليه تحصيله.

وقد تناول فيه المؤلف باختصار جميع أبواب البلاغة ومسائلها بدقة وانتظام؛ حيث بدأ بمقدمة تتناول الفصاحة والبلاغة، ثم انتقل إلى علم المعاني فتناول الأبواب الثمانية له.

ثم انتقل إلى علم البيان، فتناول فيه التشبيه وأركانه وأقسامه وأغراضه، ثم جاء إلى المجاز، فتناول فيه الاستعارة والمجاز المرسل والمجاز العقلي، ثم تناول الكناية بأقسامها المشهورة.

ثم انتقل إلى علم البديع فتناول فيه المحسنات المعنوية والمحسنات اللفظية.

وقد تناول في المحسنات المعنوية ثلاثة وعشرين (٢٣) نوعا من البديع المعنوي، منها: التورية والطباق والمقابلة ومراعاة النظير والتدبيج والجمع والتفريق والتقسيم والمدح بما يشبه الذم وحسن التعليل وأسلوب الحكيم والالتفات وتجاهل العارف والمبالغة.

كما تناول في المحسنات اللفظية تسعة عشر نوعا من البديعي اللفظي، أهمها: الجناس والسجع والاقتباس والتضمين وتشابه الأطراف والقلب والالتزام والمشاكلة.

ثم ختم الكتاب بخاتمة شرح فيها حسن الابتداء وحسن الانتهاء وحسن التخلص وبراعة الاستهلال وبراعة الطلب وبراعة المقطع.

ويلاحظ على الكتاب أن مؤلفه ذهب في تقسم الأبواب الخمسة الأولى لعلم المعاني مذهبا آخر؛ إذ لم يقسمها

---

(١) طبعته: الجامعة الإسلامية أَكَّلْ كُوا، بالهند، في سنة: ١٤٣٤هـ.

كما قسمها جمهور البلاغيين المتأخرين والمعاصرين، ولم يسلك في تسميتها مسلك الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ) ومن سار على دربه ومشى على نسقه واتبع خطاه في تأليفه البلاغي؛ بل جعل الباب الأول في الخبر والإنشاء، والثاني في الذكر والحذف، والثالث في التقديم والتأخير، والرابع في التعريف والتنكير، والخامس في الإطلاق والتقييد.

وإذا تأملنا في مقدمته، وتقسيماته لعلم المعاني، وخاتمته وجدنا أنه سلك مسلك كتاب دروس البلاغة في ذلك، ولعله استفاد من هذا المؤلف الجليل في تأليفه وتدوينه.

وقد سلك هذا المسلك بعض البلاغيين المتأخرين، كما يسلكه عدد من البلاغيين المعاصرين، وأما المتقدمون أمثال عبد القاهر الجرجاني وغيره فهم يتناولون كثيرا من مسائل علم المعاني بظواهرها على هذا النمط غالبا.

أما جمهور البلاغيين المتأخرين والمعاصرين فالأبواب الثمانية لعلم المعاني عندهم: أحوال الإسناد الخبري، وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند، وأحوال متعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب والمساواة.

كما يلاحظ في علم البيان أن المؤلف ذكر المجاز العقلي فيه، وهذا وإن كان يفعله بعض المؤلفين البلاغيين إلا أن المكان الأنسب له الإسناد الخبري من علم المعاني؛ لصلته بالإسناد دون اللفظ.

وقد تميز هذا الكتاب بميزتين جليلتين:

الأولى: عناية المؤلف بالأمثلة القرآنية؛ فقد ملأ كتابه بها، ولم يذكر مصطلحا، ولم يعرِّف به إلا وقد دعمه بشاهد قرآني، فلا نجد في الكتاب مثالا، أو شاهدا شعريا، أو شاهدا حديثيا، إلا شاهدا قرآنيا على كل ما يذكره المؤلف من المصطلحات والتعريفات. وهو من أهداف المؤلف في تأليف هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه، وقد نجح في ذلك نجاحا تاما.

الثانية: ذكر المؤلف بعض الفوائد البلاغية بعد تعريف بعض المصطلحات أو شرح بعض المسائل البلاغية، وهذه الفوائد منتشرة في الكتاب، وهي في غاية الأهمية؛ إذ هي متصلة بالباب شديدة الصلة.

فالكتاب مع اختصاره كتاب جيد في غاية النفع، يدل على براعة المؤلف في الفن، ودقته ومهارته في التأليف، ولو وسّعه المؤلف على نفس الأسلوب لكان مؤلَّفا ممتازا في البلاغة العربية في اللغة الأردية.



المطلب الثاني: مباحث البلاغة العربية في المؤلفات البلاغية الأردية

سبق أن ذكرت أن البلاغة الأردية تأثرت بالبلاغة العربية تأثرا كبيرا ظهر في التسميات والتقسيمات والمصطلحات والتعريفات، حتى أدى ذلك بعض الباحثين إلى دراسة هذه الظاهرة كما سيأتي في المبحث الثالث: (البحوث والمقالات الأردية حول البلاغة العربية).

فهذه المؤلفات البلاغية وإن كان الأصل فيها أن تتناول البلاغة الأردية، ولكنها في الحقيقة تتناول كثيرا من مباحث البلاغة العربية في اللغة الأردية، بل هي في أغلبها البلاغة العربية في صورة البلاغة الأردية.

ومن تمام الكلام وكمال الفائدة في هذا المبحث أن نسلط الضوء على هذه المؤلفات البلاغية أيضا، ونشير إلى ما فيها من مباحث بلاغية عربية، وما يلاحظ عليها، وما يُحسب لها بإيجاز.

أولا: آئينہ بلاغت، تأليف: محمد عسكري (مرآة البلاغة لمحمد العسكري)[1]: مهّد العسكري هذا الكتاب بتمهيد ذكر فيه أسباب تأليف هذا الكتاب، وما أودعه فيه، ومنهجه في ذلك.

ثم قسم الكتاب إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: في ذكر أقسام النظم والنثر: وقد ذكر فيه أقسام الشعر والنثر، والمصطلحات المتعلقة بها، كما قام بتعريفها وشرحها.

القسم الثاني: في ذكر الصنائع والبدائع: وقد قسمها إلى الصنائع اللفظية والصنائع المعنوية.

فمما ذكر في الصنائع اللفظية: الاشتقاق، وبراعة الاستهلال، والجناس، وقد فصل الكلام فيه، والترصيع، والتشريع، والتضمين، والتكرير، والتوسيم، والتوشيع، ورد العجز، والسجع، ولزوم ما لا يلزم، والمدور، والمربع، والمسمط، والمشجر.

ومما ذكر في الصنائع المعنوية: المذهب الكلامي، والإرصاد، والتسهيم، والاستتباع، والاستخدام، والاستدراك، والحشو، والمبالغة، والإيهام، والتورية، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، والتبليغ، وتجاهل العارف، والتدبيج، والجمع، والتفريق، والتقسيم، ومراعاة النظير، والتوجيه، وحسن التعليل، والطباق، والمقابلة، واللف والنشر، والمشاكلة.

القسم الثالث: في ذكر علم العروض: وقد عرف فيه بعلم العروض، ثم تطرق لموجد هذا الفن، ثم ذكر سبب تسميته بعلم العروض، ثم ذكر بعض ما يتعلق بالبحور والأوزان، ثم ذكر البحور المستعملة في الفارسية والأردية وأوزانها، ثم تطرق للزحافات وأنواعها، ثم فصّل الكلام في البحور الشعرية، ثم ختم كلامه في هذا القسم بذكر القافية وحروفها والمصطلحات المتعلقة بها، وعيوبها.

---

(١) طبع في صديق بك ديبو، لكناؤ، الهند، في ١٩٣٧م.

القسم الرابع: في ذكر علم البيان: وقد ذكر فيه تعريف التشبيه، وأركانه، وأغراضه، وأقسامه، ومراتبه. ثم تحدث عن الاستعارة والجامع، وأقسام الكناية، وختمه بالاستعارة بالكناية. ثم ذكر المجاز المرسل، ثم ختم علم البيان بالكناية وأنواعها.

القسم الخامس: في ذكر السرقة الشعرية: وقد ذكر فيه أقسام السرقة، وجعلها على نوعين: أقسام السرقة الظاهرة، وأقسام السرقة غير الظاهرة. ثم ختم الكتاب بالتضمين.

وفي نهاية الكتاب ذكر مصطلحات العروض وعلم البديع مع ترجمتها إلى الإنجليزية.

وقد اشتهر هذا الكتاب شهرة عجيبة في مجال البلاغة الأردية، فأثر على ما جاء بعده تأثيرا واضحا، ولا شك أن المؤلف عالج المسائل العلمية التي ذكرها في كتابه معالجة محكمة، وبأسلوب واضح مفهوم، مدعمة بالشواهد والأمثلة، ولكن يؤخذ عليه بأمور:

أولا: أن المؤلف خلط البلاغة بغيرها خلطا عجيبا، وذكر في كتابه في فن البلاغة ما ليس منها؛ إذ تطرق لأقسام النظم والنثر، وعلم العروض، والسرقات الشعرية، وهي ليس من علم البلاغة.

ثانيا: فصل بين علم البديع وعلم البيان؛ حيث تطرق لعلم البديع أولا باسم البدائع والصنائع، ثم ذكر علم العروض، ثم رجع إلى علم البيان، مع أن البديع والبيان من علوم البلاغة، وعلم العروض فن مستقل.

ثالثا: حذف من علوم البلاغة علم المعاني، وهو أساس البلاغة ومحورها، والعسكري وإن حذفه لأجل عدم قيمته لديه إلا أنه أثّر به على من بعده تأثيرا كبيرا واضحا؛ حيث ظن من جاء بعده واعتمد عليه لشهرته أن المعاني ليس من علوم البلاغة، فصرفوا النظر عنه، واكتفوا بعلم البيان والبديع.

وقد ذهب بعض المحققين[1] بعد الاستقراء للمؤلفات البلاغية الأردية المتيسرة بين يديه إلى أن العسكري هو أول من أسقط علم المعاني من علوم البلاغة، وقد اشتهر هذا الكتاب بين الأدباء والشعراء شهرة أنست ما ألفت قبله، فأصبح نموذجا لهم وقدوة في علوم البلاغة، ومن هنا صرف كثير من المؤلفين أنظارهم عن علم المعاني، وأخرجوه من علوم البلاغة، مع أن المؤلفات البلاغية الأردية قبله كانت تُعنى بعلم المعاني كما كانت تعنى بعلم البيان والبديع، وحينما رأى بعضهم علمي المعاني والبيان يذكران معا في كتب الأدب والشعر والتاريخ والتراجم ظنوا أن المعاني مرادف للبديع.

وقد حصل هذا من بعض المؤلفين الكبار[2]، مع أن العسكري أسقط علم المعاني من كتابه لقلة أهيمته لديه حسب ظنه، ولكن الذين اعتمدوا على كتابه أسقطوه من علوم البلاغة أساسا[3].

رابعا: اختلاف الأسلوب والمنهج: فإن منهج العسكري وأسلوبه في كتابه يختلف أوله مع آخره؛ فإنه مشى من بداية

---

(١) وهو الدكتور السيد عليم أشرف جائسي، ينظر: عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط، (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية)، ص ١٢٦.

(٢) وهو المؤلف المشهور المعروف بـ شمس الرحمن الفاروق، ينظر: عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط، (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية)، ص ١٢٥.

(٣) ينظر: عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط، (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية)، ص ١٢٦.

الكتاب إلى علم البيان على طريقة الخانات والجداول ؛ حيث وضع جداول ، وقسم المادة العلمية في خانات متعددة ، فهو يذكر مثلا المصطلح في خانة ، ثم التعريف في خانة ، ثم الشاهد والمثال في خانة أخرى ، ويذكر البحر مثلا في خانة ، ثم الوزن في خانة ، ثم التعليق في خانة أخرى ، وأما علم البيان والسرقة الشعرية فقد عالجهما على الطريقة المألوفة للتأليف.

ثانيا: تسہیل البلاغت، تأليف: محمد سجاد مرزا بیگ دہلوی (تسهيل البلاغة لمحمد سجاد مرزا بيغ الدهلوي)[1]**:** هذا الكتاب ألفه المؤلف لتدريس الطلاب ، وقسمه على واحد وثلاثين (٣١) محاضرة. وقد أودع فيه المباحث البلاغية كلها على ترتيب تلخيص المفتاح للخطيب القزويني. فقد بدأ مباحث البلاغة بعلم المعاني ، وذكر فيه أبوابه الثمانية ، وتناول مسائلها ، ثم ذكر علم البيان فتناول التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكناية ، ثم ذكر علم البديع فتناول الصنائع المعنوية وأقسامها والصنائع اللفظية وأقسامها.

وتسهيل البلاغة في الأصل كتاب في البلاغة الأردية ، وهو مؤلَّف يستوفي المباحث البلاغية على ترتيب التلخيص ، وكأنه ترجمه له في تقسيمه وترتيبه وعلومه ومصطلحاته وتعريفاته ، إلا أن الشواهد والأمثلة من اللغة الأردية من شعرها ونثرها ، وكأن البلاغة العربية طبقت على اللغة الأردية. وهذا الكتاب يكشف جيدا مدى تأثير البلاغة العربية على البلاغة الأردية.

والكتاب يتميز بتقسيمه الجيد ، وترتيبه الدقيق ، وأسلوبه الفصيح المتناول ، وشواهده الفياضة ، وشرحه الممتاز.

ويؤخذ عليه :

أولا : أن المؤلف مع حرصه الشديد على المسائل البلاغية ودقته في عرضها مرتبة مبوبة ، إلا أنه أدخل فيه بعض ما ليس من البلاغة ؛ حيث تحدث عن الدلالة في المحاضرة الأولى ، وتحدث عن اللغة وتعلمها والعلوم التي تعين على البراعة فيها ، والفرق بين اللغة الأردية الدهلوية ، والأردية اللكهنوية. وبدأ بعلم المعاني من المحاضرة الثالثة. ثم تحدث في المحاضرة الرابعة بين الإسناد الخبري وأحول المسند إليه عن الألفاظ والأمثال والحكم ، كما تحدث عن أقسام النثر في نهاية علم المعاني في المحاضرة الثانية عشرة.

ثانيا: حصل خلل يسير في ترتيب المباحث ، وكان الأولى أن يلتزم المؤلف الترتيب المألوف لدى البلاغيين ؛ فإنه بدأ علم البيان بتعريف المجاز ، والفرق بين المجاز والحقيقة ، وتعريف الكناية والمجاز المرسل ، مع أنه ذكر بعد الاستعارة أيضا المجاز المرسل والكناية. وكان الأولى له أن يؤجل هذه المسائل بعد التشبيه ، ويبدأ بها قبل الدخول في الاستعارة والمجاز المرسل.

كذلك ذكر المؤلف عيوب الكلام في المحاضرة الثالثة والعشرين (٢٣) في نهاية علم البديع ، وهي تشتمل على الأمور التي تخل بفصاحة الكلمة والكلام من تنافر الحروف وغرابة الكلمات ومخالفة القياس اللغوي والتعقيد وعدم الدقة في استعمال الألفاظ... إلخ. وكان الأولى أن يضمها مع تعريف الفصاحة.

ومن الغريب أن المؤلف تناول الفصاحة والبلاغة في آخر الكتاب في المحاضرة الرابعة والعشرين (٢٤) والخامسة

---

(١) طبع في مطبعة نظام ، دكن (حيدر آباد) ، الهند ، في ١٣٣٩هـ.

والعشرين (٢٥) بعد الحديث عن عيوب الكلام.

ثالثا: ختم المؤلف كتابه بمباحث إضافية لا تتصل بعلم البلاغة؛ حيث ذكر في المحاضرة السادسة والعشرين (٢٦) قواعد التوضيح، وفي السابعة والعشرين (٢٧) رموز الأوقاف، وفي الثامنة والعشرين (٢٨) والتاسعة والعشرين (٢٩) قواعد تكوين الجمل والفقرات، وفي الثلاثين (٣٠)، والواحدة والثلاثين (٣١) ضوابط صياغة القصة القصيرة والمقالة الأدبية.

ومهما كان من الأمر فالكتاب يستحق الشكر والتقدير، ويمتاز بمادته العلمية الغزيرة، وشواهده الفياضة، وأسلوبه الفصيح المتناول، منهجه الواضح المألوف، وطريقة عرضه الماتعة، وتقسيمه الجيد، وتبويبه الحسن.

ثالثا: درس بلاغت[١] **، تأليف: علماء كى ايک كميٹى (درس البلاغة لمجموعة من العلماء):** هذا الكتاب أعده مجموعة من المتخصصين لطلاب المرحلة الجامعية[٢]، وكان الهدف منه إعداد مباحث بلاغية وعروضية توافق مستوى الطلاب في هذه المرحلة، وتعينهم على التحصيل في هذين الفنين، ويساعدهم على تربية الذوق الأدبي[٣].

وقد سموه بـ «درس بلاغت» ما يوهم بأن الكتاب في البلاغة، مع أن المباحث البلاغية فيه أقل من غيرها، فإما أنهم سموه بهذا الاسم من باب التغليب، أو لأن كثيرا من البلاغيين الأرديين يجعلون علم العروض جزءا من البلاغة.

وقد قسموا هذا الكتاب إلى اثني عشر بابا، الأربعة الأولى منها في البلاغة، والباقية في علمي العروض والقافية، وأقسام الشعر والنثر، والمصطلحات العروضية، وختموه بأهمية البلاغة في العصر الحاضر.

وسأتحدث عن الأبواب الأربعة الأولى التي تتناول مسائل البلاغة وتتعرض لمباحثها:

الباب الأول: ما البلاغة؟: تولى تأليف هذا الموضوع الدكتور شمس الرحمن الفاروقي المعروف بغزارة علمه وقوة تحريره وجودة أسلوبه، وتحدث عن البلاغة مستفيدا من الثقافة الأردية والإنجليزية، وأطال الكلام فيها، وأسهب، وظهر على أسلوبه التفلسف، والتعقيد أحيانا، وأريد هنا أن ألخص معالم آرائه في هذا الباب مع التعليق عليه:

أولا: يرى الدكتور شمس الرحمن أن البلاغة ليس اسما لعلم من العلوم، بل البلاغة تصور ذهني، وهي صورة خيالية لما يظهر من استعمال اللغة بالمهارة والجودة والجمال. ثم استدل على ما ذهب إليه بكلام بعض الفلاسفة[٤].

وكلامه هذا لا يخفى ما فيه من ضعف وفلسفة، فالبلاغة فن معروف، له علومه وأبوابه وأقسامه. وأما ما يرى الدكتور شمس الر حمن فهو مظهر من مظاهر البلاغة على الأسلوب، وأثر من آثاره الجيدة على المتلقي.

ثانيا: يرى الدكتور شمس الرحمن أن المعنى اللغوي للبلاغة: «**تيز زبانى**» (حدة اللسان)[٥]. والصحيح أن

---

(١) طبعته: ترقى اردو بيورو نئى دہلى، كتب خانہ ترقى انجمن، اردو بازار، جامع مسجد دہلى۔

(٢) ينظر: درس بلاغت، ص ٧.

(٣) ينظر: درس بلاغت، ص ٧.

(٤) ينظر: درس بلاغت، ص ١٠.

(٥) ينظر: درس بلاغت، ص ١١.

هذا المعنى ليس له صلة بالبلاغة، لا في الأردية ولا في العربية.

ثالثا: يرى الدكتور شمس الرحمن الفاروقي أن البلاغة في الاصطلاح: «الوصول إلى درجة الكمال في تبليغ الكلام إلى الغير». وهو لديه المعنى المجازي للمعنى اللغوي للبلاغة[1]، والذي سبقت الإشارة إليه آنفا.

وحينما لاحظ الدكتور أن شرط الوصول إلى درجة الكمال للبلاغة شرط لا يستطاع من البشر، استدرك قائلا: «ليس معنى شرط الوصول إلى درجة الكمال أن الكلام الذي لا يصل إلى الكمال لا يكون بليغا؛ لأننا أسلفنا أن البلاغة تصور، فدرجة الكمال أيضا تصور، فكلما كان الكلام قادرا على الوصول إلى الغير كان أبلغ»[2].

رابعا: يرى الدكتور شمس الرحمن أن الفصاحة ليست شرطا للبلاغة[3]. وهذا خلاف ما ذهب إليه البلاغيون من أهل اللغة الأدرية والعربية[4].

خامسا: صرّح الدكتور بأن المتكلم إذا أراد أن يكون كلامه بليغا عليه أن يستعين بعلوم البلاغة، ثم ذكر أن علوم البلاغة هي: علم البيان، وعلم البديع، وعلم العروض، وعلم القافية. فأسقط علم المعاني من علوم البلاغة، وأضاف إليها علم العروض والقافية.

سادسا: يرى الدكتور أن علم البيان يُسمّى بعلم الأدب وعلم الكتابة، كما أن علم البديع يُسمّى بعلم المعاني. وهذا غريب من الدكتور وأمثاله؛ إذ كيف جعل علم المعاني مرادفا لعلم البديع؟ وكيف رأى أن علمي الكتابة والأدب مرادفان لعلم البيان؟ ولكن لكل جواد كبوة.

وقد أسهب الدكتور في بيان معنى البلاغة وشرح ماهيتها إسهابا مملا في أسلوب تغشاه الفلسفة والمنطق في حين ويكدره التعقيد في حين آخر، مع سقطات وقع فيها في أثناء معالجته لها.

الباب الثاني: علم البيان: وقد تولّى تأليفه الدكتور صادق، وتحدث فيه عن التشبيه وأركانه وأقسامه، والاستعارة وأنواعها، والمجاز المرسل، والكناية وأقسامها.

وقد تناول المؤلف علم البيان بإيجاز في صفحات لا تتجاوز عشرين صفحة، ولكنه تناول بأسلوب شيق جميل، مدعما بالأمثلة والشواهد، ومحررا المسائل تحريرا جيدا.

الباب الثالث: الصنائع المعنوية: وقد تولّى تأليفه الأستاذ أبو الفيض سحر، فتحدث عن المحسنات المعنوية؛ حيث ذكر أهم أنواعها، واعتنى بشواهدها وشرحها بإيجاز.

---

(١) ينظر: درس بلاغت، ص ١١.

(٢) ينظر: درس بلاغت، ص ١٢.

(٣) ينظر: درس بلاغت، ص ١٤.

(٤) ينظر: درس بلاغت، ص ١٤، و عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية،) ص ١٢٨.

وأهم ما ذكر المؤلف من الصنائع المعنوية: الإدماج، والإرصاد، والإيهام، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، وتجاهل العارف، والتورية، والجمع والتقسيم والتفريق، وحسن التعليل، والطباق، واللف والنشر، والمبالغة، ومراعاة النظير، والمشاكلة، والمقابلة.

وقد توهم المؤلف كما توهم الدكتور شمس الرحمن الفاروقي فزعم أن علم المعاني مرادف لعلم البديع، وأن علم البديع يقال له أيضا: علم المعني[1].

الباب الرابع: الصنائع اللفظية: وقد تولّى تأليفه الدكتور يعقوب عامر، فتناول المحسنات اللفظية، وذكر الأمثلة والشواهد، وقام بشرحها بإيجاز غير مخل، وفي أسلوب واضح.

وأهم ما ذكر من الصنائع اللفظية: التجنيس، والتكرير، والقلب، ورد العجز على الصدر، ولزوم ما لا يلزم، والتصحيف، والاشتقاق، والإفراد، والترصيع، والتوشيح، وبراعة الاستهلال.

وقد توهم المؤلف كما توهم من قبله فزعم أن علم البديع يقال له أيضا: علم المعني[2].

والكتاب -بلا شك- يتميز برصانة أسلوبه، وقوة مادته العلمية، والذين تولوا تأليفه متخصصون في مجالاتهم، وهو موافق لمستوى الدارسين في المرحلة الجامعية، إلا أن للبلاغة منه نصيب يقل من الثلث، وإن سُمِّي باسمها.

رابعا: شميم بلاغت[3]، تأليف: اخلاق دہلوی (شميم البلاغة لأخلاق الدهلوي): وهو كتاب مختصر يقع في حدود ستين (٦٠) صفحة. وقد أعده أخلاق الدهلوي في علم البديع وأصناف الشعر والنثر، وسماه بالبديع من باب تسمية الجزء باسم الكل.

وقد تناول فيه الصنائع المعنوية واللفظية بإيجاز. فذكر في الصنائع المعنوية سبعا وأربعين (٤٧) لونا من البديع، منها: التضاد، والمقابلة، والتورية، ومراعاة النظير، وحسن التعليل، واللف والنشر، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والمذهب الكلامي، والمبالغة، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، وبراعة الاستهلال، والاقتباس، والالتفات.

كما ذكر في الصنائع اللفظية اثني عشر (١٢) صنفا، منها: التجنيس، ورد العجز على الصدر، ولزوم ما لا يلزم، والتلميح، والتوشيح، والسجع.

وأغلب هذه الألوان البديعية التي ذكرها المؤلف نجدها بأسمائها في تلخيص المفتاح والإيضاح للقزويني.

ثم تناول المؤلف في كتابه أصناف النظم وأصناف النثر.

وقد وُضع الكتاب في أسلوب سهل متناول، والتزم فيه المؤلف الاختصار.

---

(١) ينظر: درس بلاغت، ص ٣٩.

(٢) ينظر: درس بلاغت، ص ٥٩.

(٣) طبعته: كوآپريٹیو اسٹور لمیٹڈ، حضرت نظام الدين اولياء، نئی دہلی، في سنة: ١٩٦٨م.

خامسا: نصاب بلاغت[1]**، تأليف: عارف خان (نصاب البلاغة لعارف خان):** كتاب نصاب البلاغة من الكتب التي أعدت للتدريس في الأساس كما هو ظاهر من اسمه؛ فإن كلمة «النصاب» تعني: المقرر في اللغة الأردية. وقد أشار إليه المؤلف في المقدمة، وذكر أنه من أهداف هذا الكتاب المختصر توجيه الطلاب وإرشادهم في مجال علم العروض والبلاغة، والإفادة في ميدانهما[2].

وقد قسم المؤلف كتابه في خمسة أبواب، الباب الأول: في علم العروض، والباب الثاني: في علم القافية، والباب الثالث: في علم البيان، والباب الرابع: في علم البديع، والباب الخامس: في عيوب الكلام.

وقد تناول في علم البيان: تعريف علم البيان، والتشبيه، وأركانه، وأقسامه المشهورة، والاستعارة، وأنواعها المعروفة، والمجاز المرسل وعلاقاته، والكناية وأقسامها.

وتناول في علم البديع: الصنائع المعنوية واللفظية، فذكر من المعنوية: الطباق، والمقابلة، والتورية، وحسن التعليل، واللف والنشر، والجمع، والتفريق، والتقسيم، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح. وذكر من اللفظية: التجنيس، والاشتقاق، والتكرار.

كما تناول في عيوب الكلام: ضعف التأليف، والابتذال، والغرابة، مخالفة القياس اللغوي، والتناقض، وتنافر الكلمات، والتعقيد.

والكتاب يتميز بأسلوبه السهل الفصيح، وعباراته الواضحة، ومعالجة المسائل البلاغية معالجة علمية، وقد أودع فيه المؤلف المسائل البلاغية، ودعمها بالأمثلة والشواهد.

هذا، والناظر في هذه المؤلفات في البلاغة الأردية يرى عيانا أن جلّ المباحث البلاغية فيها من المباحث البلاغية العربية، من حيث المصطلح والتعريف والتقسيم والترتيب.

وهذا لا يعني أنها لا تضيف شيئا إلى البلاغة الأردية، بل أضافوا بعض الأنواع اليسيرة التي أخذوها من الفارسية، أو التي اخترعوها، لا سيما في علم البديع، ولكنها في حكم القليل النادر، أو هي قليلة لا تُحصى ولا تُعد، أو ضعيفة ضئيلة لا قيمة لها.

لذلك قلت: إن الذي درس البلاغة العربية يسهل عليه كثيرا دراسة البلاغة الأردية، والذي درس البلاغة الأردية يستفيد منها أيضا في دراسة البلاغة العربية.



(١) طبعته: جے کے آفسیٹ پریس، دہلی، في سنة: ٢٠١٥م.

(٢) ينظر: نصاب بلاغت، ص: ٣.

المبحث الثاني: الشُّروحات والتراجم البلاغيّة في اللغة الأردية

المطلب الأول: ترجمة كتاب: تلخيص المفتاح للقزويني وشرحه

كتاب مفتاح العلوم للسكاكي (٦٢٦هـ) كتاب أثر في الفكر البلاغي العربي تأثيرا كبيرا، ونشأت منه المدرسة المعروفة بالمدرسة السَّكاكيّة، وقد غير المفتاح مسار التأليف في تاريخ البلاغة العربية.

والكتاب ألفه السَّكاكي في النحو والصرف والبلاغة، فعني العلماء بالباب الثالث (في البلاغة) عناية كبيرة، واشتهر الكتاب به، حتى ظُن أنه تأليف بلاغي يتناول المسائل البلاغية فقط.

وقد قام الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ) بتلخيص الباب الثالث (في البلاغة) منه في كتابه المسمى بتلخيص المفتاح، وتصرف في تلخيصه تصرفا جميلا؛ حيث خرج عن أسلوب السكاكي في ذكر علوم البلاغة وفنونها خروجا لطيفا؛ إذ إنّ السكاكي ذكر في المفتاح علم المعاني وعلم البيان، ثم ذكر ألوان البديع في الأخير باسم وجوه تحسين الكلام، والخطيب ذكر العلوم الثلاثة، وأعطى كلا منها حقها في تبويبها ومسائلها وأقسامها وأنواعها.

وقد حمل الكتاب علوم البلاغة الثلاثة وأبوابها ومسائلها على الترتيب المشهور بين المتأخرين؛ إذ اشتمل على مقدمة في الفصاحة والبلاغة، ثم على علم المعاني مع أبوابه الثمانية المعروفة والسائدة في التأليفات البلاغية بعد السكاكي والقزويني[1]، ثم على علم البيان مع أبوابه المعروفة من التشبيه والحقيقة والمجاز (بنوعيه الاستعارة والمجاز المرسل)، والكناية، ثم على علم البديع مع بابين المعروفين المحسنات المعنوية وأقسامها، والمحسنات اللفظية وأقسامها. وهذا هو الترتيب المنطقي والمعروف لعلوم البلاغة وأبوابها ومسائلها، وهو الذي سار عليه جمهور البلاغيين بعد السكاكي والخطيب القزويني.

واشتهر كتاب تلخيص المفتاح شهرة مستفيضة، وعني بها العلماء عناية مشهودة درسا وتدريسا وشرحا واقتداء به في التأليف البلاغي، حتى أصبحت عناية العلماء به أكثر من الأصل، وإن كان ذلك كله سببا في شهرة المفتاح، وتداوله بين الناس، وتأثيره في العقل البلاغي العربي، والتأليف في مجاله.

ويُعد التلخيص من أهم المصادر البلاغة وأشهرها، ولا يتم ذكر كتب البلاغة العربية بدونه، وعُرف بمنهجه في التأليف، ودقة ترتيبه، واستيعابه للمسائل البلاغية، وتجريده من كثير من الحشو والتعقيد والمباحث الكلامية والفلسفية التي حملها السكاكي في المفتاح.

وعلماء شبه القارة ممن عنوا بتلخيص المفتاح درسا وتدريسا وشرحا وترجمة، وعرفوا حقه بين المؤلفات البلاغية، فاهتموا به اهتماما كبيرا.

ومن المؤلفات التي تشهد بذلك:

---

(١) وهي: الباب الأول: أحوال الإسناد الخبري، والباب الثاني: أحوال المسند إليه، والباب الثالث: أحوال المسند، والباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل، والباب الخامس: القصر، والباب السادس: الإنشاء، والباب السابع: الفصل والوصل، والباب الثامن: الإيجاز والإطناب والمساواة.

بلاغة مؤمن [1] للسيد القارئ عبد الرؤوف مؤمن الزيدي: وقد ألفه المؤمن الزيدي حينما رأى إعراض بعض المدارس والأساتذة عن هذا الكتاب، واستغنائهم بمختصر المعاني للتفتازاني عنه؛ لصعوبة في فهمه وتحصيله، ولاشتمال مختصر المعاني على متن التلخيص حسب ظنهم. فرأى المؤمن أن يقدم ترجمة وشرحا وافيا للتلخيص في اللغة الأردية يعين الطلاب على تحصيله وفهم عباراته والاستفادة منه[2].

وقد انتهج الشارح في ترجمة التلخيص وشرحه منهجا التزمه من بداية الكتاب إلى نهايته، ولم يحد عنه حتى انتهى من الترجمة والشرح.

ويتلخص منهجه في عمله في أربعة نقاط تحت أربعة عناوين:

١- عبارت.
٢- ترجمة.
٣- تشريح.
٤- تركيب.

فيضع تحت عنوان: «عبارت» جزءا صغيرا من النص، ثم يقوم بترجمته ترجمة فصيحة، ثم يقوم بشرحه شرحا وافيا تحت عنوان: تشريح، كما يقوم بإعرابه إعرابا مفصلا تحت عنوان: «تركيب».

فيقوم الشارح أولا بترجمة النص؛ ليفهم القارئ معنى النص ومفهومه، ثم يقوم بشرحه شرحا وافيا؛ ليفهم القارئ مقصود المؤلف من النص، وما احتوى عليه النص من الفوائد، ثم يقوم بإعراب النص إعرابا مفصلا؛ ليستوعب القارئ أجزاء النص جملة وتفصيلا.

وقد تميزت ترجمته بالفصاحة والوضوح، كما تميز شرحه بالوفاء والبسط والتوسع؛ حيث أبان فيه الشارح عن مقصود المؤلف، وقام بذكر الفوائد، وأضاف من الأمثلة والشواهد ما يعين على الفهم.

وأما إعرابه للنص فهو إعراب مفصل على طريقة علماء شبه القارة الهندية؛ حيث هم لا يكتفون ببيان إعراب كل كلمة على حدها، بل يقومون بالتحليل والتفصيل فيه، ويعربون النص إجمالا وتفصيلا، ويقومون بالربط بين أجزاء الجملة بالإعراب.

فالكتاب عبارة عن ترجمة كاملة لنص المفتاح مع شرحه شرحا وافيا، وإعرابه إعرابا مفصلا، وهو كتاب جدير بالعناية، حقيق بالقراءة، وقَمِين بالاستفادة منه.



---

(١) طبع في: مندي بهاؤ الدين، لاهور، باكستان، في سنة: ٢٠٠٣م.

(٢) ينظر: بلاغة مؤمن ص ٣.

المطلب الثاني: ترجمة كتاب مختصر المعاني للتفتازاني وشرحه

كتاب مختصر المعاني للتفتازاني من أشهر الكتب البلاغية، وهو في الأصل اختصار للمطول للتفتازاني نفسه، والمطول شرح لتلخيص المفتاح للقزويني، وتلخيص المفتاح تلخيص للباب الثالث من كتاب مفتاح العلوم للسكاكي، ومفتاح العلوم للسكاكي كتاب اشتمل على ثلاثة أبواب: في النحو والصرف والبلاغة، فاشتهر الكتاب ببابه الثالث في البلاغة دون غيره.

ومختصر المعاني من الكتب التي عني بها علماء شبه القارة الهندية درسا وتدريسا وشرحا وترجمة، وهو من مقررات المدارس والجامعات فيها، وفيما ظهرت عنايتهم به ترجمته وشرحه في مؤلفات مستقلة، ومنها:

أولا: تكميل الأماني شرح مختصر المعاني[1]، للشيخ جميل أحمد سَكْرُودَوِيّ: وهو شرح مطول مفصل يقع في أكثر من سبعمئة وخمسين (٧٥٠) صفحة.

وقد قدم الشارح الكتاب بمقدمة نفيسة عرف فيها بعلم المعاني والبيان والبديع، وذكر أشهر المؤلفات في كل علم من هذه العلوم الثلاثة، وأشار إلى ما فيها من علوم وأنواع وأقسام، ثم تعرض لصاحبي تلخيص المفتاح، ومختصر المعاني، وتوسع في ترجمة التفتازاني، وبيان علمه وفضله وشهرته[2].

وأما ما يتعلق بالشرح والترجمة فللشارح في ذلك منهج واضح انتهجه من بداية الكتاب إلى نهايته، وهو كما يلي:

١- بني الكتاب على أمرين: الترجمة والشرح.

٢- يأخذ جزءا من النص فيقوم بترجمته ترجمة فصيحة تحت عنوان: «ترجمة».

٣- ثم يقوم بشرح هذا الجزء من النص شرحا وافيا تحت عنوان: «تشريح».

فالكتاب عبارة عن الترجمة والشرح، وترجمته تتميز بالفصاحة والسلاسة، كما أن شرحه يمتاز بالتفصيل والتحليل، فهو قائم على شرح وتحليل لغوي يتناول النحو والصرف والدلالة والبلاغة، كما يتناول التعليل والتوجيه، وبيان مقاصد المؤلف، وتوجيهاته من خلال عباراته، وقد أودع فيه المؤلف كثيرا من المسائل النحوية الدقيقة بالإضافة إلى معالجة المسائل البلاغية التي هي مجال شرحه ودراسته.

والكتاب يكشف عن مقدرة المؤلف اللغوية والبلاغية، وقدرته على اللغة العربية والأردية، كما يكشف عن روحه العلمية وحبه العميق وعاطفته الجياشة تجاه كتاب تكميل الأماني. وقد أكسب الكتاب قيمة علمية من درر كلامه، وقوة علمه، وزاده جمالا من طريقة عرضه، وأسلوبه الواضح المتناول.

ثانيا: عطاء ربّاني شرح مختصر المعاني[3]، للمفتي يار محمد خان القادري: وهذا الكتاب أيضا من الشروح

---

(١) طبعته: مكتبة سيد أحمد شهيد، ختك، باكستان، في سنة: ١٤١٥هـ.

(٢) ينظر: تكميل الأماني ص ٦-١١.

(٣) طبعته: مكتبة الفرقان، جام فور، راجن فور، باكستان، في سنة: ١٤٣٥هـ.

الموسعة لمختصر المعاني ؛ حيث يقع في أكثر من سبعمئة وخمسين (٧٥٠) صفحة.

ومنهج المؤلف في الشرح والترجمة أنه يأخذ جزءا من النص فيقوم بترجمته وشرحه معا ؛ حيث يعنون بعد ما يكتب جزءا من النص: ترجمة وتشريح، فيبدأ بالترجمة والشرح معا. فإذا انتهى من الترجمة والشرح، أخذ نصا آخر، وقام بترجمته وشرحه، إلى أن انتهى من الكتاب.

وترجمة المؤلف فصيحة تتسم بالوضوح، ويتميز شرحه بالتفصيل والتحليل ومعالجة المسائل النحوية والصرفية واللغوية إضافة إلى المسائل البلاغية، مع التعليل والتوجيه والاعتراض والجواب والأخذ والرد.

وقد ظهر أحيانا على أسلوبه المذهب الكلامي، كما اتصف أسلوبه في أحايين أخرى بالحجاج والجدال.

وبالجملة فالكتاب يكشف عن قدرة المؤلف العلمية، وجهده في شرحه وترجمته، وقد أكسبه المؤلف قيمة علمية بعنايته الجيدة.



المطلب الثالث: ترجمة كتاب البلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين وشرحه

كتاب البلاغة الواضحة ألفه علي الجارم ومصطفى أمين بتوجيه من وزارة التعليم المصرية لطلاب المرحلة الثانوية. وهي من الكتب البلاغية التي وجدت قبولا كبيرا بين الطلاب، ورواجا بين الأساتذة وأهل التدريس، وحظي بمكانة كبيرة في قلوب مدارس شبه القارة الهندية، وصار من أهم المقررات الدراسية فيها.

وقد اشتمل هذا الكتاب على مقدمة قيّمة تناولت الفصاحة والبلاغة، كما تناولت الأسلوب وأقسامه مع ذكر الأمثلة والشواهد.

ثم افتتح الكتاب بعلم البيان، فتناول المؤلفان فيه التشبيه وأقسامه، والاستعارة وأنواعها، والمجاز المرسل، والمجاز العقلي، والكناية.

ثم انتقلا إلى علم المعاني فبوباه على ترتيب خاص؛ حيث ذكرا تقسم الكلام إلى خبر وإنشاء، ثم أغراض الخبر، ثم أقسام الخبر، ثم خروج الخبر خلاف مقتضى الظاهر، ثم الإنشاء، ثم القصر، ثم الفصل والوصل، ثم الإيجاز والإطناب والمساواة.

ثم تناولا علم البديع، فذكرا المحسنات اللفظية وأنواعها المشورة كالجناس والسجع والاقتباس، كما ذكرا المحسنات المعنوية وأقسامها المشهورة مثل التورية والطباق وحسن التعليل وتأكيد المدح بما يشبه الذم وعكسه، وأسلوب الحكيم.

وطريقة المؤلفين فيه أنهما يذكران تحت كل باب الأمثلة والشواهد، ثم يقومان بشرحها وتوضيحهما بعنوان: البحث، ثم يذكران القاعدة أو القواعد المتعلقة بالباب، ثم يذكران نموذجا أو نموذجين لتمرين الطلاب، ثم تمرينات للحل والمذاكرة.

ومن هنا نرى أن كتاب البلاغة الواضحة يختلف من غيره من الكتب في ترتيب الأبواب، كما يختلف في تبويب أبواب علم المعاني، فلا هو جاء على ترتيب التلخيص للقزويني، ولا على ترتيب دروس البلاغة. ولعل السبب في ذلك أن المؤلفين وضعا نصب عينيهما أن الغرض من الكتاب التدريس، فذكرا المسائل البلاغية كما بدا لهما مناسبا للطلاب في هذه المرحلة، ولذلك نلاحظ أن الكتاب خلا من المسائل الدقيقة، ومن المباحث المعقدة، وعولجت المسائل الموجودة فيها بكل يسر وسهولة.

وقد ألف الكتاب في أسلوب سهل فصيح يوضح المسائل البلاغية ويشرحها في أبسط صورة، كما أنه جاء في أسلوب أدبي راق؛ ليتعلم الطلاب البلاغة والأدب والأسلوب الأمثل للغة العربية في آن واحد.

وقد أقبل عليه علماء شبه القارة درسا وتدريسا وشرحا وترجمة؛ لتعم الفائدة منه، وينتشر خيره.

ومن الجهود التي بذلت في سبيله:

الرّحمة الواسعة في حل البلاغة الواضحة[1]، للشيخ حفظ الرحمن فالن فوري: وهذا الكتاب كما يظهر من اسمه حل للبلاغة الواضحة في اللغة الأردية، وقد التزم فيه المؤلف منهجا معينا واضحا لحله وشرحه، وهو يتلخص

---

(١) طبع في: مكتبة ابن عباس، مومباي، الهند، في سنة: ٢٠١٦م.

في النقاط التالية:

١- ذكر الأمثلة والشواهد التي أوردها المؤلفان في بداية كل باب، أو كل مسألة، وقام بترجمة كل مثال أو شاهد.

٢- ما أورده المؤلفان ضمن عنوان البحث، اكتفى المؤلف بترجمته وتوضيحه في أسلوب فصيح.

٣- اكتفي بترجمة القواعد التي أوردها المؤلفان بعد البحث.

٤- قام بترجمة ما أودره المؤلفان في النموذج من الشواهد والأمثلة، ثم ذكر الحل كما هو موجود في أصل الكتاب.

٥- وفي التمارين ترجم الأمثلة والشواهد بدون ذكرها في العربية، ثم قام بحلها في العربية.

ولهذا فإن هذا الكتاب هدف إلى حل عبارات البلاغة الواضحة وتمارينها إلى الأردية، وهو أقرب إلى الترجمة من الشرح، وما جاء فيه من الشرح فهو نذر يسير من باب التوضيح والبيان في بعض الأماكن المشكلة.

وقد كتب الكتاب في أسلوب فصيح سلس سهل؛ ليكون في متناول الطلاب، ويسهل عليهم الاستفادة منها.



المطلب الرابع: ترجمة كتاب دروس البلاغة لمجموعة من المؤلفين وشرحه

دروس البلاغة من الكتب البلاغية الدراسية التي تلقت رواجا عاما في مدارس شبه القارة الهندية وكلياتها وجامعاتها؛ وذلك لما يمتاز بأسلوبه السهل المتناول القريب المأخذ، والإيجاز في التعبير عن المقصود، وتحرير المسائل البلاغية وتجريدها من الحشو وما لا تمس الحاجة إليه، واستيعاب التقسيم للمسائل مع ذكر الأمثلة والإكثار من الشواهد القرآنية والشعرية.

وقد ألفها مجموعة من علماء مصر[1] لطلاب المرحلة الابتدائية، وهي من أهم مقررات مدارس شبه القارة الهندية.

ويشتمل الكتاب على: مقدمة نفسية تناول فيها المؤلفون الفصاحة والبلاغة، ثم انتقلوا إلى علم المعاني فذكروا فيها ثمانية أبواب مع خاتمة في إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر.

ثم انتقلوا إلى علم البيان فتناولوا فيه التشبيه وأركانه وأقسامه وأغراضه، والمجاز والاستعارة والمجاز المرسل والمجاز المركب والمجاز العقلي، والكناية.

ثم انتقلوا إلى علم البديع فتناولوا المحسنات المعنوية والمحسنات اللفظية، وقد ذكروا في المحسنات المعنوية أهم أنواعها وأشهرها كالتورية والطباق والمقابلة ومراعاة النظير والجمع والتفريق والتقسيم والمبالغة وتأكيد المدح بما يشبه الذم وحسن التعليل، كما ذكروا في المحسنات اللفظية أشهر أنواعها كتشابه الأطراف والجناس والسجع والتشريع والموازبة وائتلاف اللفظ مع اللفظ.

وقد ختموا الكتاب بخاتمة تناولوا فيها سرقة الكلام، وألوانا من البديع مثل الاقتباس والتضمين وحسن الابتداء وحسن التخلص وبراعة الطلب وحسن الانتهاء.

ويلاحظ على الكتاب أن مؤلفيه لم يسلكوا مسلك الخطيب القزويني في تبويب علم المعاني في أبوابه الثمانية[2]؛ حيث بنوا الأبواب الأولى (غير الباب الأول) على النظر إلى المقتضَيات التي هي الأحوال العارضة دون معروضاتها التي هي أجزاء الجملة، فجاءت كما يلي:

الباب الأول: في الخبر والإنشاء، والباب الثاني: في الذكر والحذف، والباب الثالث: في التقديم والتأخير، والباب الرابع: في التعريف والتنكير، والباب الخامس: في الإطلاق والتقييد، ثم الباب السادس: في القصر، والسابع: في الوصل والفصل، والثامن: في الإيجاز والإطناب والمساواة. ثم الخاتمة: في إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر.

---

(١) وهم: حفني ناصف، ومحمد دياب، وسلطان محمد، ومصطفى طموم.

(٢) وهو: الباب الأول: أحوال الإسناد الخبري، والباب الثاني: أحوال المسند إليه، والباب الثالث: أحوال المسند، والباب الرابع: أحوال متعلقات الفعل، والباب الخامس: القصر، والباب السادس: الإنشاء، والباب السابع: الفصل والوصل، والباب الثامن: الإيجاز والإطناب والمساواة.

وبذلك هم خرجوا عن الطريقة المألوفة لدى المتأخرين من أهل البلاغة والسائرين على منهج القزويني في تبويب علم المعاني.

ومهما كان من الأمر فإن كتاب دروس البلاغة من الكتب الدراسية النفيسة للمراحل التعليمية الأولى، وقد أخذت حظها في المدارس الهندية، وأصبحت من المقررات المهمة التي لا غنى عنها.

ومن هنا أقبل عليها العلماء درسا وتدريسا وشرحا وترجمة، فقام عدد من العلماء إلى ترجمتها إلى الأردية، كما قاموا بشرحها شرحا وافيا.

وأتناول فيما يلي بعض أهم هذه الشروح:

أولا: بدور الفصاحة[1] للشيخ أبي خالد السيد عبد الأحد القاسمي المونكيري: وقد اتبع المؤلف لشرح وترجمة كتاب دروس البلاغة في كتابه الموسوم بـ «بدور الفصاحة» ثلاث خطوات مهمة:

١- ترجم الكتاب إلى الأردية ترجمة فصيحة، وطريقته في ذلك أنه يورد جزءا من النص للكتاب ثم يقوم بترجمته ترجمة فصيحة.

٢- ثم يقوم بشرح ما يحتاج من الشرح وتوضيح ما يحتاج إلى التوضيح بإيجاز.

٣- ثم يعنون بـ «توضيح»، فيورد أمثلة وشواهد شعرية من العربية والأردية؛ ليتضح المراد أكثر، ويفهم الطالب المقصود من النص على وجه أحسن.

وهكذا يمضي في شرحه وترجمته حتى ينتهي من الكتاب.

والكتاب يمتاز بترجمة فصيحة، كما يمتاز بشرحه وبيانه بأسلوب واضح سلس، ويتميز الكتاب -وهو مهم جدا- بالأمثلة والشواهد التي أضافها المؤلف من اللغة العربية والأردية تحت عنوان التوضيح، وقد زادت هذه الأمثلة والشواهد من قيمة هذا الكتاب، وأهمية هذا الشرح، ومكانة هذه الترجمة العلمية.

وقد رجع المؤلف في إعداد هذا الشرح إلى أمهات كتب البلاغة العربية أمثال دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني، ومفتاح العلوم للسكاكي، والمطول ومختصر المعاني للتفتازاني، وتلخيص المفتاح للقزويني وشروحه، وإعجاز القرآن للباقلاني[2]، مما أكسب الشرح قوة ومتانة لا تخفى على القارئ.

ثانيا: تفهيم البلاغة[3] للشيخ محمد يار عابد: وقد سلك المؤلف في شرح وترجمة دروس البلاغة في كتابه: تفهيم البلاغة الخطوات التالية:

(١) طبع في: مير محمد كتبخانه، مركز علم وأدب، كراتشي، باكستان، في سنة: ١٩٦٠م.

(٢) ينظر: بدور الفصاحة، ص: و.

(٣) طبع في: مكتبة ختم نبوت، لاهور، باكستان، في: ٢٠٠٧م.

١- قام بترجمة الكتاب إلى الأردية، وطريقته في ذلك أنه يورد جزءا من النص، ويقوم بترجمته ترجمة تكاد تكون لفظية.

٢- ثم يقوم بشرحه شرحا موجزا.

٣- يقوم بشرح الشواهد الشعرية شرحا مفصلا؛ حيث يقوم بترجمتها، وشرحها، وذكر أهم ما يتعلق بها، كما يقوم بإعرابها إعرابا مفصلا، وشرح ما فيها من الغريب -إن كان- شرحا وافيا.

٤- يذكر أسئلة في نهاية كل نص مشروح غالبا؛ ليذاكر الطالب ما درس، ويستعيد المعلومات التي مرّ عليها.

والكتاب سلك فيه المؤلف مسلك الإيجاز، وهو يتميز بفصاحة أسلوبه، وعنايته بالشواهد الشعرية عناية مشهودة.

ثالثا: تهذيب البلاغة(١) للشيخ محمد أصغر علي: وقد اتبع المؤلف في ترجمة كتاب دروس البلاغة وشرحه في كتابه: تهذيب البلاغة الخطوات التالية:

١- قام بترجمة الكتاب (إلى نهاية علم المعاني) إلى الأردية ترجمة سلسة فصيحة، وطريقته في ذلك أنه يورد نصا كاملا في مسألة معينة، ثم يقوم بتجزئته بعنوان: تجزئة عبارة، ثم يقوم بشرحها بعنوان: تشريح.

٢- قام بشرح الكتاب شرحا وافيا.

٣- قام بشرح الشواهد الشعرية شرحا مفصلا؛ حيث قام بشرح مفرداتها، ثم ترجمتها، ثم بيان الشاهد وموضع الاستشهاد فيها.

والكتاب سلك فيه المؤلف مسلك الوسط، وهو يتميز بفصاحة أسلوبه، وعنايته بالشواهد الشعرية.

رابعا: مصباح البلاغة(٢) للشيخ محمد لياقت علي رضوي: هذا الكتاب ترجمة لكتاب دروس البلاغة وشرحه شرحا موجزا؛ حيث التزم فيه المؤلف الإيجاز، وطريقته فيه أنه يأخذ نصا يقوم بترجمته ثم شرحه، ثم ينتقل إلى نص آخر، حتى ينتهى من الكتاب.

والكتاب كتب بأسلوب فصيح سهل، وشرحه واضح لا تعقيد فيه، إلا أنه قد يظهر ضعف في ترجمة بعض الشواهد.

خامسا: مفتاح البلاغة(٣) للشيخ رشيد أحمد سَيْلُودَوِيّ: يعد مفتاح البلاغة من أوسع شروح دروس البلاغة في اللغة الأردية؛ إذ يقع الكتاب في حدود أربعمئة وخمسين صفحة (٤٥٠)، وقد بذل المؤلف جهدا مشكورا في شرحه وترجمته، والتزم في سبيله ما يلي:

---

(١) طبع في: مكتبة إسلامية عربية، فيصل آباد، باكستان، في: ٢٠٠٦م.

(٢) طبع في: شبير برادرز، لاهور، باكستان، في سنة: ٢٠١٤م.

(٣) طبع في: مكتبة رحمانية، لاهور، باكستان، في سنة: ٢٠٠٠م.

١- ترجم الكتاب إلى الأردية، وطريقته في ذلك أنه يورد جزءا من النص للكتاب ثم يقوم بترجمته ترجمة فصيحة مع مراعاة الألفاظ والتراكيب.

٢- توسع في شرح الأمثلة والشواهد تحت عنوان: تشريح، وأورد فيها فوائد جديدة.

٣- توسع في شرح الآيات القرآنية على وجه الخصوص، ونقل فوائد جمة متعلقة بها معتمدا على تفسير الرازي والجلالين وصفوة البيان وصفوة التفاسير والفوائد العثمانية وبيان القرآن.

٤- إذا ورد في الكتاب أكثر من مثال تحت مسألة واحدة بين علته وذكر السبب وراءه.

٥- توسع في شرح المعاني الحقيقية والمجازية في بحث الحقيقة والمجاز، وعند تفهيم المجاز يثبت أولا تعذر الحقيقة، ثم يثبت المجاز، كما يشرح القرائن بين الحقيقة والمجاز.

٦- نثر في الكتاب فوائد بلاغية جمة تحت عناوين: فائدة، نكتة، تنبيه، وضاحت، استدراك، نوت.

وقد اعتمد المؤلف في إعداد كتابه على مصادر بلاغية معروفة، وجعل المنهاج الواضح وجواهر البلاغة نصب عينيه، وأكثر الاستفادة منهما[١].

والكتاب يمتاز بترجمة سلسة، كما يمتاز بشرحه الفياض، ومنهجه الواضح، وأسلوبه السهل، ويتميز بمادته العلمية الغزيرة التي أضافها المؤلف.



(١) ينظر: مفتاح البلاغة ص ٨.

المبحث الثالث: البحوث والمقالات في اللغة الأردية حول البلاغة العربية

المطلب الأول: اردو بلاغت پر عربی کے اثرات - ڈاکٹر سید علیم جائسی

(أثر البلاغة العربية على البلاغة الأردية للدكتور السيد عبد عليم أشرف جائسي)[1]

ما سبق في المطلب الثاني من المبحث الأول لم يترك مجالا للشك أن البلاغة العربية أثرت في البلاغة الأردية تأثيرا كبير في جميع جوانبها، بل لم نبالغ إذا قلنا: إن البلاغة الأردية أخذت من البلاغة العربية.

وقد لاحظ هذا التأثير والتأثر الباحثون والمحققون في مجال اللغتين، وأدى ذلك بعض الباحثين إلى كتابة بحث يعالج هذا الموضوع معالجة علمية، ويبحث فيه بحثا موضوعيا، ومنهم الدكتور السيد عليم أشرف جائسي الذي حقق هذا الموضوع في بحث بعنوان: «اردو بلاغت پر عربی کے اثرات» (أثر البلاغة العربية على البلاغة الأردية)، فأجاد وأفاد وقرر كثيرا من الحقائق العلمية في الموضوع ذاته، ويمكن أن نلخص ما قرره الدكتور، وما ذهب إليه، وما رآه، وما ذكره فيما يلي:

١- قرر الدكتور أن أثر العلوم والفنون العربية على العلوم والفنون الأردية أكثر سعة وأشد عمقا من أثر اللغة العربية على اللغة الأردية ذاتها، ومع هذا فإن الثاني درس كثيرا، وأخذ عناية العلماء والباحثين، والثاني لم يُعط حقه، ولم ينصف معه.

٢- قرّر الدكتور أن البلاغة الأردية تأثرت بالبلاغة العربية، بل لم نغالط إذا قلنا: إن الكتب البلاغية الأردية القديمة ترجمة لفظية للكتب البلاغة العربية.

٣- قرّر الدكتور أن الفنون الأردية التي تأثرت بالعربية تأخذ البلاغة فيها نصيب الأسد، وتحتل في المرتبة الأولى، فالبلاغة الأردية في موضوعاتها ومسائلها وطريقة عرضها نسخة من البلاغة العربية، اللهم إلا علم البديع، فقد نجد فيه بعض الصنائع التي جاءت من الفارسية، أو اخترعها مؤلفو البلاغة الأردية.

وقد تعرّض الدكتور لأوجه التشابه بين البلاغتين، ووجوه تأثير البلاغة العربية في البلاغة الأردية، وجوانبه المتعددة، فذكر:

١- أن الكتب البلاغية الأردية القديمة صنفت على ترتيب الكتب البلاغية العربية، حتى إن كثيرا من الكتب البلاغية الأردية تنتهي بموضوع السرقة الشعرية مع أنها ليست من صميم البلاغة، وما ذلك إلا تقليدا للكتب البلاغية العربية.

٢- الكتب البلاغية الأردية القديمة مثل بحر الفصاحة لنجم الغني، وتسهيل البلاغة لمحمد سجاد مرزا الدهلوي، ومعيار البلاغة لديبي برساد سحر بدايوني تبدأ بالفصاحة والبلاغة، ثم يأتي علم المعاني

---

(١) هذا البحث منشور مع مجموعة من البحوث العلمية الرصينة في كتاب موسوم بـ "عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط"، (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية)، ينظر: ص ١٢٣-١٣٨.

والبيان والبديع، وهذا هو الترتيب السائد في كتب البلاغة العربية[١].

ثم فصّل الدكتور كلامه في جوانب التأثير وأوجه التشابه بين البلاغتين، وكشف عن مدى تأثير البلاغة العربية في البلاغة الأردية بالمقارنة بينهما، والموازنة بين الأقسام والأنواع والمصطلحات والتعريفات فيهما، وعرض مسائلهما بعضها مع بعض، والنظر فيهما، فذكر أن معنى البلاغة في الأردية والعربية واحد، وشروط فصاحة الكلام والكلمة فيهما واحدة، وتعريف علم البيان في الأردية أُخذ من البلاغة العربية جملة وتفصيلا، وقد ذكر تعريف الخطيب القزويني له، ثم ذكر ما أوره نجم الغني في تعريفه في كتابه بحر الفصاحة، وأثبت أنهما متفقان تماما. وكذا الحال في تعريف التشبيه، وأركانه، وأقسامه وأنواعه؛ فإنها متفقة في أغلبها، وما يشذ منها إلا قليل، وما ذلك إلا بسبب تأثير العربية على الأردية.

وإذا تأملنا في الاستعارة وأنواعها، والمجاز المرسل وعلاقاته، والكناية وأقسامها وجدنا أنها تتفق في البلاغتين اتفاقا كبيرا، سواء كان ذلك يتعلق بالتعريف، أو بالتقسيم.

أما علم المعاني فالحال فيه لا تختلف عن علم البيان كثيرا، فالموضوعات التي تدرس في علم المعاني في البلاغة العربية من الخبر والإنشاء والمسند إليه والمسند وأغراض الخبر وأقسامه، وخروج الخبر على خلاف مقتضى الظاهر، والقصر، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب والمساواة؛ تدرس أيضا في البلاغة الأردية في علم المعاني.

والحقيقة التي لا مرية فيها أن التشابه بين البلاغتين، وتأثير البلاغة العربية في البلاغة الأردية يظهر في كتب البلاغة الأردية القديمة أكثر من الجديدة[٢].

وأمر التشابه والتأثير يصل أحيانا إلى حد يجعل القارئ يظن أن ما جاء في البلاغة الأردية ترجمة من البلاغة العربية، كما هو الحال في تعريف القصر، فإذا تأملنا في تعريفه لدى التفتازاني في مختصر المعاني، ثم قرأنا تعريفه في كتاب مفتاح البلاغة ظننا أن الثاني أخذ من الأول، وتمت ترجمته إلى الأردية.

وأما علم البديع فتأثير البلاغة العربية فيه أيضا كبير يبدأ من تعريفه وينتهي بأقسامه وفنونه وألوانه. فتعريف البديع لدى القزويني في التلخيص هو نفسه في مفتاح البلاغة، لا يختلفان إلا في اللغة.

وأقسام البديع والمحسنات اللفظية والمعنوية في البلاغة الأردية أغلبها أخذت من العربية بأسمائها وتعريفاتها، وقليل جدا منها جاءت من الفارسية، أو اخترعها علماء البلاغة الأردية.

وقد عالج هذا الموضوع الدكتور السيد عليم أشرف معالجة علمية في أسلوب قوي رصين، وأثبت بالأدلة القاطعة والشواهد الواقعية أن البلاغة العربية أثرت في البلاغة الأردية تأثيرا كبيرا؛ بل البلاغة الأردية تحتل الدرجة الأولى في التأثر من العربية بالنسبة إلى الفنون الأخرى.



(١) أي: معظم كتب البلاغة العربية.

(٢) لا سيما في علم المعاني؛ وذلك لأن الكتب البلاغية الأردية الجديدة لا تعتني بعلم المعاني كثيرا.

المطلب الثاني: قرآنی استعارے اور ان کے اردو تراجم – پروفیسر مظفر شہ میری

(الاستعارات القرآنية وتراجمها الأردية للأستاذ الدكتور مظفر شه ميري)[1]

الاستعارة فن دقيق من فنون البيان، لها مكانة رفيعة في بلاغة الأساليب، وإيضاح المعاني وتقريرها، ولا يخفى على المعني بالبلاغة العربية والمهتم بها أهمية الاستعارة، وبلاغتها، وما لها من أثر في تكوين النص الأدبي، وتأثير في نفس المتلقي، فالاستعارة أمد ميدانا، وأشد افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة وأبعد غورا، وأسحر سحرا[2].

والاستعارة الجيدة تحقق في الأسلوب جل مقومات البلاغة، وعناصر الحسن والجمال، ومن أهمها: الإيجاز والمبالغة، والإيضاح والبيان، والتأكيد والتقرير[3].

أما الاستعارة في القرآن فلا تسأل عن حسنها وجمالها، ووقوعها في محلها، وتأثيرها في نفوس متلقيها، فإنها أجملها وأحسنها وأفضها، وقعت في أنسب أماكنها، فأثرت أبلغ تأثير في نفوس قارئها.

وقد أحسن الدكتور مظفر شه ميري حينما تجشم للحديث عن الاستعارات القرآنية، وتراجمها الأردية، وعالج هذا الموضوع الجميل، المتعلق باللغة العربية والأردية معالجة علمية في ضوء الأدلة والشواهد.

وإذا اطلعنا على بحث الدكتور مظفر وجدنا أنه تحدّث عن موضوعين متصل بعضه ببعض قوي الصلة؛ فإنه تحدث أولا عن الاستعارات القرآنية، ثم تكلم عن ترجمتها إلى الأردية، ويمكن أن نجمل كلامه في هذين الموضوعين فيما يلي:

أولا: الاستعارات القرآنية:

١- تحدث الدكتور مظفر أولا عن أهمية الاستعارة وقيمتها وتداولها في كلام الناس وجريانها على الألسنة، كما تحث عن جمال الاستعارات القرآنية وحسنها.

٢- بيّن الدكتور أن حسن الاستعارة تكمن في أن تكون واضحة سريعة الفهم، ولا تكون بعيدة ولا معقدة[4]، والاستعارات القرآنية وردت هكذا؛ فإنها تتميز بسهولتها، ولذلك فإن القارئ لا يقتصر على فهمها بل يستمتع بلطفها، ونسيمها ينزل في روحها.

٣- ذكر الدكتور أن أغلب الاستعارات القرآنية أخذت من التجارب الإنسانية العامة، وما نمر به في حياتنا

---

(١) هذا البحث منشور مع مجموعة من البحوث العلمية الرصينة في كتاب موسوم بـ "عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط"، (العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية)، ينظر: ص ٦٩-٨١.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة ص ٤٢.

(٣) ينظر: النكت في إعجاز القرآن ص ٤٣، والصناعتين ص ٢٦٨.

(٤) لا شك أن الاستعارة المعقدة والبعيدة لا تكون مقبولة، ولكن قول المؤلف أن من حسن الاستعارة أن تكون سريعة الفهم محل نظر؛ لأن الاستعارة إذا أصبحت سريعة الفهم أصبحت مبتذلة.

اليومية، ولذا يفهمها القارئ بسهولة، ويستمتع بها جيدا، وتؤثر في نفسها؛ فإن القرآن إن كان سماويا كلاما، فإنه إنساني أسلوبا[1]، مثل المرض الذي استعير للنفاق، والحياة التي استعيرت للأمن، والظلام الذي استعير للكفر، والنور الذي استعير للهداية، والسراج الذي استعير للشمس، والوزر الذي استعير للإثم.

٤- ذكر الدكتور أن الاستعارات إذا أخذت من الحركات الإنسانية وتصرفاتها فإنها لا تكون مفهومة فقط، بل يجدها القارئ والسامع ويحسها ماثلة أمامه، والقرآن أورد عددا من الاستعارات من هذا القبيل؛ إذ استعار التعليق لصرف النظر عن شخص، واستعار الكتابة على النفس للإيجاب والفرض عليها، واستعار الإطفاء لإزالة نور الحق، واستعار الاعتصام للثبات على الحق.

٥- ذكر الدكتور أن من أهداف الاستعارات القرآنية الواضحة أنها وسيلة قوية مؤثرة لإظهار التجارب والمشاهدات الإنسانية، إلا أنها لا تقتصر على هذا الهدف فقط، بل تتجاوز إلى أمور أخرى، كالاستعارة في أماكن يمنع الحياء من التصريح فيها، كما استعار الغشيان للعلاقة الزوجية في سورة الأعراف[2]، والاستعارة في أماكن يفسد التصريح والقطع فيها على المعنى، كما استعار الضرب على الآذان لحالة أصحاب الكهف، فلو عبر بالإغماء أو النوم أو الموت، وجاء بأسلوب القطع فسد المعنى؛ لأن الله هو الذي يعلم بالقطع حالتهم وحقيقتهم في هذه الكيفية، فالاستعارة هنا أخرجت الدلالة من هذا الحرج اللغوي، وصانته من الفساد.

وقد عبر القرآن عن طريق الاستعارة عن الإحساسات والكيفيات الداخلية التي يمر بها الإنسان، فأحسن التعبير عن طريقها، وأجاد فيها غاية الإجادة، فإن القبائل العربية كانوا على عداوة شديدة فيما بينها، يتناحرون ويتقاتلون، فعبّر القرآن عن حالتهم هذه بأسلوب الاستعارة قائلا: ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[3]، فصور حالتهم واقفين على طرف حفرة تمتلئ نارا وتشتعل، وهذه الصورة الدقيقة تعطي المعنى الحقيقي للعداوة التي تشتعل في القلب، والبغض الذي يغلي في الصدر.

ويمر الإنسان في حياته بظروف نفسية مختلفة، وتطرأ عليه أحوال مختلفة، قد يستطيع التعبير عنها، وقد لا يستطيع، فعبر القرآن عن أمثالها بلسان الاستعارة، كما فعل ذلك في التعبير عن المتردد والشاك في الأمر بقوله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ ﴾[4].

والإنسان يندم على أفعاله أحيانا، ولا تجد إنسانا لا يفعل ذلك، وقد عبر القرآن عن هذه الحالة بلسان الاستعارة الجميلة حيث قال: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴾[5]، فعض اليد استعارة

(١) لعل الدكتور يقصد به أن أسلوب القرآن قريب من فهم الإنسان، وإدراكه لمعانيه.

(٢) أي: في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ﴾ [الأعراف: ١٨٩].

(٣) آل عمران: ١٣٠.

(٤) الحج: ١١.

(٥) الفرقان: ٢٧.

تصور مشهد الندم والحسرة أمام العين.

١- تحدث الدكتور عن أنواع الاستعارة في القرآن الكريم، فذكر أن للاستعارة ثلاثة وعشرين (٢٣) قسما أغلبها نجدها في القرآن الكريم، وأغلب أنواع الاستعارة في القرآن الكريم الاستعارة التبعية؛ والسبب في ذلك أن أغلب الاستعارات القرآنية مأخوذة من أفعال الإنسان وحركاتها، والاستعارة التبعية تتكون من الفعل أو شبه الفعل أو الحرف، وهذا يناسب ذلك.

٢- أشار الدكتور إلى نكتة مهمة حينما قال: إن بعض الاستعارات القرآنية نتردد في تسميتها بالاستعارة؛ مخافة أن تكون حقيقة، مثل قوله تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾[(١)]، فهذا قد يكون من قبيل الاستعارة، وقد يكون حقيقة[(٢)]. وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا ﴿١١﴾ ﴾[(٣)]، فإعطاء صحيفة الأعمال من وراء الظهر قد يكون حقيقة وقد يكون استعارة[(٤)].

٣- ذكر الدكتور أنه يوجد عدد من الاستعارات القرآنية التي استعيرت لأكثر من معنى، مثل: استعارة الوزر، فقد استعير في بعض الأماكن للإثم، كما في قوله تعالى: ﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[(٥)]، واستعير في بعضها للحمل الثقيل الذي يثقل ظهر الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ ﴾[(٦)].

ثانيا: ترجمة الاستعارات القرآنية إلى الأردية:

١- ذكر الدكتور في موضوع ترجمة الاستعارات القرآنية إلى الأردية أن من قاموا بها على درجات: فمنهم من أصاب فيها وأجاد، ومنهم من أخفق فيها، وذهب بجمال استعارة القرآن بترجمتها. والسبب في ذلك أن بعض الاستعارات القرآنية لا تتوافق مع أسلوب اللغة الأردية وطبيعتها؛ وذلك لأن طبيعة اللغة العربية تختلف عن طبيعة اللغة الأردية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ ﴾[(٧)]؛ فإن الناظر في ترجمتها يجد أن كثيرا من المترجمين أخفقوا في ترجمتها، فذهبوا بجمال هذه الاستعارة.

---

(١) الحشر: ٢١.

(٢) هذا الكلام لا يصح؛ فإن الكلام يحمل على المجاز إذا كانت هناك قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، كما قرره البلاغيون، والأمر هنا ليس كذلك، فحمله على الحقيقة هو الصحيح.

(٣) الانشقاق: ١٠-١١.

(٤) هذا الكلام لا يصح؛ فإن الكلام يحمل على المجاز إذا كانت هناك قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، كما قرره البلاغيون، والأمر هنا ليس كذلك، فحمله على الحقيقة هو الصحيح.

(٥) النحل: ٢٥.

(٦) الشرح: ٢.

(٧) الشعراء: ٢١٥.

٢- إذا كانت الاستعارة القرآنية لا تتوافق مع اللغة الأردية وطبيعتها في التعبير والأسلوب، فعلى المترجم أن يتجنب الترجمة التي تراعى فيه الألفاظ، بل يحاول أن يقرب طبيعة العربية من طبيعة الأردية، ويحاول أن يوافق بين الأسلوبين كما فعل المترجمون من أهل الإنجليزية.

٣- لا بد للمترجم أن يراعي في ترجمته لطافة الاستعارات القرآنية وما فيها من دلالة عميقة، ولا يفعل كما فعل بعضهم في قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾﴾[1]؛ حيث ترجم الخرطوم بالأنف، فذهب بجمال الاستعارة ولطافتها وأفسدها.

٤- أشار الدكتور إلى نكتة مهمة في باب ترجمة الاستعارات القرآنية إلى الأردية، حيث ذكر أن بعض المترجمين حينما يقومون بترجمة الاستعارات القرآنية يذكرون المستعار له بين القوسين من باب التوضيح؛ ليسهل على القارئ فهمه، كما فعل بعضهم -على سبيل المثال- في ترجمة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾﴾[2]؛ حيث وضع بين القوسين كلمة (الشمس) بعد ترجمة كلمة السراج بالمصباح. وهذا وإن كان مفيدا بعض الفائدة إلا أنه بلا شك يفسد الاستعارة، ويذهب بحسنها وجمالها وقوة تأثيرها.

٥- وهكذا نرى أن الدكتور مظفر عالج هذا الموضوع المهم في أسلوبه العلمي الرصين من جانبين؛ حيث تحدث عن الاستعارات القرآنية حديثا علميا، ثم ذكر آراءه السديدة وتجاربه العميقة تجاه ترجمتها إلى العربية.

٦- ولا شك أن هذا البحث يُعد من البحوث القيمة التي تمتاز بقوتها العلمية، وتتميز بأسلوبه الواضح الرصين، وبعرضه الجميل الماتع، فتخدم الموضوع، وتفيد الباحث والقارئ.



(١) القلم: ١٦.

(٢) الفرقان: ٦١.

المطلب الثالث: قرآنی اعجازِ بیانی کے چند تراشے – مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی

(مقتطفات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم للشيخ محبوب فروغ أحمد القاسمي)[1]

هذا المقال الموجز في اللغة الأردية يتناول موضوعا مهما يتعلق بإعجاز القرآن الكريم، وقد بذل فيه الباحث جهده، وذكر فيه عددا من الأمور المهمة التي تخدم الموضوع، وتجعله صالحا للنشر والاستفادة.

ويمكن أن نجمل فكرة صاحب المقال وكلامه في الأسطر التالية:

١- مهد الشيخ محبوب المقال بتمهيد ذكر فيه أن القرآن المعجزة الخالدة أعطيها النبي صلي الله عليه وسلّم، وأن المكذبين به لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله، ولا أحد يستطيع أن يأتي بمثله إلى يوم القيامة.

٢- بعد ما ذكر الشيخ أن القرآن معجزة، تساءل: ما وجه إعجاز القرآن؟ فأجاب أن صاحب مناهل العرفان ذكر أربعا وعشرين (٢٤) وجها لإعجاز القرآن الكريم، ولكن ذهب أكثر أهل العلم إلى أن وجه الإعجاز فيه من جهة البلاغة، كما صرّح به الإمام الخطابي.

٣- يرى صاحب المقال أن هذا الوجه -وهو كون الإعجاز فيه من جهة البلاغة- هو الأقرب إلى العقل؛ لأن القرآن نزل على أهل البلاغة والفصاحة، وتحداهم بأسلوبه المعجز، فكان إعجازه بما مهر فيه القوم، وبلغوا فيه أوجه.

٤- ثم ذكر الشيخ محبوب أنه وإن كان أكثر العلماء يرى أن الإعجاز فيه من جهة البلاغة إلا أنه يظهر بعد النظر في أقوال العلماء أن جميع جهات القرآن معجزة؛ لأنه لم ينزل للعرب فقط، بل نزل للعالمين أجمعين.

٥- ذهب الشيخ إلى أنه يصعب وضع معيار للإعجاز البياني للقرآن الكريم، وقد حاول أمثال الإمام الخطابي بذلك، ولكنه من الصعب أن نقول إنه نجح في ذلك؛ لأن الحكم النهائي للإعجاز يرجع إلى الذوق والوجدان؛ لأنه مثل الرائحة الذكية الطيبة التي تكمن في الأزهار وتُشم ولكن لا يمكن التعبير عنه[2].

٦- ذهب الشيخ محبوب إلى أنه مع كل ذلك لا بد من النظر في الأصول والضوابط التي يرتقي الأسلوب بمراعاتها، ويزيد الكلام تأثيرا بتطبيقها، فقال: يمكن أن نقسم الإعجاز البياني للقرآن الكريم في أربعة أجزاء:

أولا: إعجاز المفردات.

ثانيا: إعجاز الجمل والتراكيب.

ثالثا: إعجاز الأسلوب.

رابعا: إعجاز النظم والربط بين الآيات.

فأما إعجاز المفردات فقط بلغ القرآن فيه قمته؛ حيث وضع كل لفظة في مكانها الذي لا يمكن التقديم أو التأخير عنه، كما لا يمكن استبداله بلفظة أخرى. وهذا بخلاف مفردات الشعراء والأدباء الكبار؛ فإن كلامهم يتحمل كل ذلك.

---

(١) نُشر هذا المقال على مواقع التوصل الاجتماعي، وقد أرسل إلى أحد الإخوة لدراسته والاستفادة منه، فجزاه الله خيرا.

(٢) هذا الكلام بطلانه ظاهر، وضعفه واضح.

وأما إعجاز التراكيب فإن القرآن تراكيبه متماسكة وعباراته مترابطة، حتى يحس القارئ أنه ينتقل من تركيب إلى آخر، ومن جملة إلى أخرى تلقائيا؛ لشدة الترابط بين ألفاظه، وقوة الصلة بين تراكيبه. أضف إلى ذلك أن القرآن استخدم تراكيب لا يوجد لها نظير في الدلالة في كلام العرب؛ حتى أودع في تراكيب قصيرة معان كثيرة كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾[1]؛ فإنه جاء مكان قولهم: (القتل أنفى للقتل)، فكان أبلغ منه بوجوه كثيرة. وكذا الحال في تراكيب أخرى كثيرة للقرآن الكريم.

وأما إعجاز الأسلوب فإنه من المتفق عليه عند أصحاب الذوق أن أفضل الأسلوب باعتبار التأثير أسلوب الشعر؛ فإن الإنسان حينما يسمع الشعر يجد له حلاوة في نفسه، والقرآن ليس بشعر، ولكنه أكثر تأثيرا من الشعر، وأشد وقعا على النفس منه.

ثم إن الأسلوب على ثلاثة أنواع (الأدبي والخطابي والعلمي) عند أهل البلاغة، ونجد القرآن أنه يجمع بينها في كلام واحد؛ حيث تجد فيه لطافة الأدب، ووقار العلم ورزانته، وقوة الخطابة وشدته.

كذلك نجد الأدباء والشعراء كل منهم له مجال معين، وأسلوب يعرف به في مجاله، فشاعر يعرف بغزله، وشاعر يعرف بفخره، ولكن القرآن يأتي في كل موضوعه بأسلوب فصيح بليغ في أوج قوته وقمة أدبه. ثم إن المخاطبين على أنواع من التعقل والفهم، ولكن القرآن يتأثر به الجميع.

وأما إعجاز النظم والربط بين الآيات فإن القرآن الكريم اشتمل على موضوعات مختلفة تهدف إلى هداية الناس، وهو مع اختلاف مضامينها يتميز بشدة ترابطها في الكلام، ونظمها وترتيبها. وقد يتعجب الإنسان في أول وهلة أنه كيف بدأ بالموضوع ثم كيف انتهي منه، ولكنه إذا تأمل وجد أنه آخذ بعضه بعنق بعض.

والخلاصة أن إعجاز القرآن الكريم ذوقي ووجداني يعتمد على الذوق والوجدان[2]، ولو سلمنا أنه ينبني على أصول وضوابط فهو أيضا معجز من جميع وجوهه وجهاته.

٧- قابل صاحب المقال بين خمسة أبيات لامرئ القيس في وصفه لخيله في معلقته المشهورة[3]، وبين وصف

---

(١) القرة: ١٧٩.

(٢) هذا الكلام بطلانه ظاهر، وضعفه واضح.

(٣) وهو قوله في معلقته المشهورة بمطلعها: (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل):

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعاً ... كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

كميت يزِلّ اللِّبْد عن حاذِ مَتْنِهِ ... كَمَا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِالمُتَنَزِّلِ

على العَقْبِ جَيَّاشٍ كأَنَّ اهْتِزامَهُ ... إذا جاشَ فيهِ حَمْيُهُ غَلْيُ مِرْجَلِ

مِسَحٍّ إذا ما السَّابِحَاتُ على الوَنَى ... أَثَرْنَ غُبَاراً بالكَدِيدِ المُرَكَّلِ

يُزِلُّ الغُلامَ الخِفَّ عَنْ صَهَواتِهِ ... ويُلْوي بأَثوابِ العَنيفِ المُثَقَّلِ

القرآن الكريم للخيول في الآيات الخمسة لسورة العاديات[1]، وأثبت بالتحليل والتعليل أن القرآن في وصفه وتعبيره أبلغ من شعر امرئ القيس من عدة جهات، مع أن الآيات الخمسة التي وصفت الخيول اشتملت على اثنتي عشرة كلمة فقط.

٨- ذكر في نهاية المقال أن الباقلاني ذكر في كتابه إعجاز القرآن عشرة أوجه لإعجاز القرآن الكريم، وأثبت الإعجاز لكل نوع، وهذه الوجوه هي: ١- الإيجاز، ٢-والتشبيه، ٣-والاستعارة، ٤-والتلاؤم، ٥-والفواصل، ٦-والتجانس، ٧-والتصريف، ٨-والتضمين، ٩-والمبالغة، ١٠-وحسن البيان.

ولا شك أن المقال جيد مفيد يتناول موضوعا مهما، ويمتاز بفصاحة الأسلوب وسلاسة العبارة، وقد بذل فيه الكاتب جهده، إلا أنه يحتاج إلى تحرير أكثر، وترتيب أفضل، كما أنه يلاحظ عليه بعض الأخطاء العلمية التي وقع فيها صاحب المقال، والله تعالى أعلم.



(١) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ۝٥﴾ [العاديات: ١ – ٥].

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فبعد هذه الدراسة المفصَّلة في مجال البلاغة العربية في الدراسات الأردية أَوَدُّ أن أسجِّل أهمَّ النتائج والتوصيات التي توصَّلت إليها من خلال هذه الدِّراسة والبحث في الموضوع، والنظر في المصادر والمراجع المتعلقة به، وبالله التوفيق:

١- لقد بذل علماء شبه القارة الهندية جهودا مشكورة في خدمة اللغة العربية.

٢- عني علماء شبه القارة الهندية بالبلاغة العربية عناية مشهودة، وخدماتهم في مجالها متنوعة، وجهودهم فيها شاملة تتمثل في التأليف والشرح والترجمة والبحوث والدراسات التي أقاموها حولها.

٣- التأليفات الأردية التي تتناول البلاغة العربية أقل من الشروحات والتراجم والبحوث والدراسات التي تدور حولها في اللغة الأردية.

٤- كثرة الشروح والتراجم يرجع سببها الرئيس إلى تدريس البلاغة في اللغة المحلية؛ فإن الغرض الرئيس منها كان تدريس البلاغة، ونشر تعليمها في اللغة الأردية.

٥- الشروحات والتراجم البلاغية تدور غالبا حول الكتب والمقررات الدراسية، والتي بها عناية في مجال التدريس؛ لأن الغرض الرئيس منها التسهيل على الطلاب في التحصيل العلمي.

٦- المؤلفات الأردية التي تتناول البلاغية العربية على أسلوب عبد القاهر الجرجاني لا تكاد توجد؛ فإن الجو البلاغي في شبه القارة كان محاطا بالمدرسة السَّكاكية، ولكن نرى الآن ميل بعض الباحثين والمحققين إلى أسلوب عبد القاهر، والعناية بكتب فاضل صالح السامرائي، والدكتور محمد محمد أبي موسى، والإمام عبد القاهر الجرجاني.

٧- لا تكاد توجد في الأردية ترجمة لكتاب من كتب البلاغة العربية إلا وهي مصحوبة بالشرح، فالمؤلفات من هذا النوع تجمع بين الترجمة والشرح غالبا.

٨- التأليف في موضوعات البلاغة العربية في اللغة الأردية في شبه القارة الهندية أقل من التأليف فيها في اللغة العربية.

٩- المؤلفات البلاغية العربية في اللغة الأردية قليلة بالنسبة للعربية، والسبب الرئيس في ذلك يرجع إلى اعتمادهم على التراجم والشروح التي تتصل بالبلاغة العربية اتصالا مباشرا، وتقوى صلتها بها.

١٠- المؤلفات العربية في البلاغة العربية في شبه القارة الهندية أكثر عمقا من المؤلفات الأردية التي تتناول البلاغة العربية.

١١- الخلط بين مباحث البلاغة المختلفة وبينها وبين مباحث العلوم الأخرى سمة ظاهرة على المؤلفات البلاغية الأردية.

١٢- أبواب البلاغة في الأردية ليست محررة تحريرا جيدا، بل مختلطة بغيرها غالبا.

١٣- تأثرت البلاغة الأردية بالبلاغة العربية في جميع جوانبها، في علومها، وأبوابها، وأسمائها ومصطلحاتها،

وتقسيماتها وتفريعاتها.

١٤- تحتل البلاغة الأردية في التأثر من العربية المرتبة الأولى ؛ فإنها تأثرت من العربية أكثر من تأثر اللغة الأردية نفسها من العربية في ألفاظها وتراكيبها وأساليبها.

١٥- كتب البلاغة الأردية القديمة أشد تأثرا بالبلاغة العربية ، وبعضها كأنها نسخة منها.

١٦- البلاغة الأردية أُخذت من البلاغة العربية ، ولكن ما حُرِّرت جيدا ، إلا عند قليل من المؤلفين.

١٧- جهود الباحثين والمحققين في شبه القارة الهندية في مجال البلاغة العربية جهود مشكورة ، ولهم فيها بحوث علمية رصينة ، كتابات قيِّمة ذات قِيْمة علميّة رفيعة تستحق العناية والشكر والتقدير.

١٨- يعيش كثير من علماء العربية وأفذاذها في شبه القارة الهندية عيشا مغمورا ، يبذلون جهودهم في خدمة هذه اللغة الشريفة لغة القرآن والسنة ، في المدارس والجامعات وحلقات العلم ؛ محتسبين الأجر والمثوبة ، وأجرهم على الله.

١٩- يوصي الباحث بدراسة موضوع تأثير البلاغة العربية على البلاغة الأردية دراسة مفصلة محللة تكشف عن وجوه التشابه بين البلاغتين ، ومدى تأثير العربية على الأردية بغاية من الدقة ، وتحديد ما أخذها أهل البلاغة الأردية من البلاغة العربية ، وتعيين ما أضافوا إليها من البلاغة الفارسية ، وما أبدعوا فيها واخترعوها.

٢٠- يوصي الباحث بإقامة دراسة حول تأثير العلوم والفنون العربية في العلوم والفنون الأردية غير البلاغة العربية ؛ لأن الأردية تأثرت من العربية أكثر من غيرها ، وسرى هذا التأثير في كثير من أطرافها وجوانبها.

أشكر الله مرة أخرى على ما وفقني لإنجاز هذا العمل المبارك المتعلق بالبلاغة العربية في الدراسات الأردية ، وأدعوه أن ينفعنا به ، ويرزقه القبول ، ويوفقنا دائما لما فيه خيري الدنيا والآخرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المصادر والمراجع

١- الجامعة السلفية، **مجلة المنار السنوية،** بنارس، الهند، ٢٠١٥م.

٢- جامعة كراتشي باكستان، **مجلة راحة القلوب** (مجلة دورية)، ج/٢، ع/٢، يوليو - ديسمبر ٢٠١٨م.

٣- الجرجاني، الإمام عبد القاهر **أسرار البلاغة،** قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، ط: مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ١٤١٢هـ.

٤- الدكتور صاحب علي، **العلاقة اللسانية والأدبية بين العربية والأردية، (عربی اور اردو کے لسانی وادبی روابط)**، ط: قسم اللغة العربية بجامعة مومباي، الهند، ٢٠١٣م.

٥- الدهلوي، أخلاق، **شميم البلاغة، (شميم بلاغت، تأليف: اخلاق دہلوی)،** ط: کوآپریٹیو اسٹور لمیٹیڈ، حضرت نظام الدين اولياء، نئی دہلی، ١٩٦٨م.

٦- الدهلوي، محمد سجاد مرزا بيغ، **تسهيل البلاغة،** (تسہیل البلاغت، **محمد سجاد مرزا بيگ دہلوی)**، ط: مطبعة نظام، دكن (حيدر آباد)، الهند، ١٣٣٩هـ.

٧- رضوي الشيخ محمد لياقت علي، **مصباح البلاغة** ط: شبير برادرز، لاهور، باكستان، ٢٠١٤م.

٨- الرُّماني، أبو الحسن, **النكت في إعجاز القرآن** (ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»), ت: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام, ط: دار المعارف, القاهرة, مصر.

٩- الزيدي، السيد القارئ عبد الرؤوف مؤمن، **بلاغة مؤمن:** ط: مندي بهاؤ الدين، لاهور، باكستان، ٢٠٠٣م.

١٠- سَكْرَوْدَوِي، الشيخ جميل أحمد، **تكميل الأماني شرح مختصر المعاني،** ط: مكتبة سيد أحمد شهيد، ختك، باكستان، ١٤١٥هـ.

١١- سَيْلُودَوِيّ، الشيخ رشيد أحمد، **مفتاح البلاغة،** ط: مكتبة رحمانية، لاهور، باكستان، ٢٠٠٠م.

١٢- الشيخ محمد أصغر علي، **تهذيب البلاغة** ط: مكتبة إسلامية عربية، فيصل آباد، باكستان، ٢٠٠٦م.

١٣- عابد، الشيخ محمد يار، **تفهيم البلاغة،** ط: مكتبة ختم نبوت، لاهور، باكستان، ٢٠٠٧م.

١٤- عارف خان، **نصاب بلاغت،** (نصاب البلاغة لعارف خان)، ط: **جے کے آفسیٹ پریس، دہلی،** ٢٠١٥م.

١٥- العسكري، أبو هلال، **الصناعتين**, ت: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: المكتبة العصرية، صيدا, بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ.

١٦- العسكري، محمد، **مرآة البلاغة (عسكری، محمد، آئینہ بلاغت)،** ، ط: صديق بك ديبو، لكناؤ، الهند، ١٩٣٧م.

١٧- فالن فوري، الشيخ حفظ الرحمن، **الرّحمة الواسعة في حل البلاغة الواضحة،** ط: مكتبة ابن عباس، مومباي، الهند، ٢٠١٦م.

١٨- القادري، المفتي يار محمد خان، **عطاء ربّاني شرح مختصر المعاني**، ط: مكتبة الفرقان، جام فور، راجن فور، باكستان، ١٤٣٥هـ.

١٩- القاسمي، الشيخ محبوب فروغ أحمد، **مقتطفات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم**، (قرآنی اعجازِ بیانی کے چند تراشے، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی)، بحث منشور في مواقع التواصل الاجتماعي.

٢٠- القاسمي، الشيخ محمد مرشد، **معين البلاغة مع أمثلة قرآنية**، ط: الجامعة الإسلامية أَكَّلْ كُوا، بالهند، ١٤٣٤هـ.

٢١- مجموعة من العلماء، **درس البلاغة، (درس بلاغت، تأليف: علماء کی ایک کمیٹی)** ط: ترقی اردو بیورو نئی دہلی، کتب خانہ ترقی انجمن، اردو بازار، جامع مسجد دہلی، ١٩٨١م.

٢٢- المونكيري، الشيخ أبو خالد السيد عبد الأحد القاسمي، **بدور الفصاحة،** ط: مير محمد كتبخانه، مركز علم وأدب، كراتشي، باكستان، في سنة: ١٩٦٠م.



ARABIC RHETORIC IN URDU STUDIES

Abstract

This research deals with Arabic Rhetoric in Urdu studies as following:

It includes an introduction containing the importance of subject, reasons for its selection, previous studies, research objectives, its plan, methodology followed, and the thanking words.

It also includes a preface to the efforts of Indian scholars in the field of Arabic in general, and in Arabic rhetoric in particular.

Then it is divided into three sections to include Arabic rhetoric in Urdu studies in various aspects: It deals with rhetorical literature in Urdu language, explanations and rhetorical translations in it, as well as research and articles written in Urdu language on Arabic rhetoric.

The research will follow the descriptive analytical method, as it will consider the conditions of scientific research which is prevalent among researchers such as attribution, documentation and verification, and numbering in proper place... etc.

The research concludes with the results and recommendations, and the researcher at the end of research lists the sources and references, and index of topics; so that benefiting could be ease.

May Allah accept researcher’s work and provide acceptance and make it sincere for Him. Aameen!

سؤال الرواية العربية ونمط القراءة
في نقد «روجر آلن»

نضال الشمالي

أستاذ مشارك في السرديات والنقد الحديث بجامعة البلقاء التطبيقية بالأردن

ملخص

انشغل النقد الغربي الحديث منذ وعيه المبكّر بقراءة التراث العربي قراءة تأويلية تفسيرية ضمن علاقة التأثر والتأثير، ولم يُستتبع هذا الاهتمام باهتمام مماثل لقراءة الأدب العربي الحديث رغم تفوق هذا الأخير وعلو شأنه شعراً ونثراً، وفي ذلك تجاوز لفكرة التأثير ورصد أبعاده. والرواية العربية بوصفها أحد أعمدة الأدب الحديث لم تحظَ بالاهتمام المطلوب في منظومة النقد الغربي الحديث خلا جهود أكاديميّة محدودة تحكمها علاقة المثاقفة التي ينهض بها مستعربون Arabists لا مستشرقون Orientalists، يقرؤون المنجز الروائي بعين النقد المنهجي لا بعين الأنا والآخر. من هنا تنهض إشكالية الدراسة في تحديد أدوات النقد الغربي في قراءة المنجز الروائي العربي الحديث.

وتتخذ هذه الورقة من المدونة النقدية للناقد الأمريكي روجر آلن Roger Allen (١٩٤٢-..) أستاذ الأدب العربي في جامعة بنسلفانيا الأمريكية مجالاً بحثياً لاستدراك إشكالية الدراسة. إذ شكّل كتابه (الرواية العربية: مقدمة تاريخية ونقدية) ١٩٨٢، ومقالاته النقدية الممتدة في هذا الموضوع ظاهرة تسترعي الانتباه تجعله في طليعة المستعربين الذين أسهموا في قراءة الرواية العربية قراءة بانورامية تزمينية، عبر تحديد المفاهيم، ورصد التحولات الاجتماعية، والتطبيق المنهجي. من هنا تسعى هذه الورقة -في إطارها العام- إلى تحديد ملامح المنجز الغربي في قراءة الرواية العربية، و-في إطارها الخاص- إلى تحديد منهجي (نقد النقد) لنمط قراءة الرواية العربية التي صدر عنها روجر آلن في مصنفاته المتعددة والتي تفترضها الدراسة في: منهجية المقارنة، ومنهجية الموازنة، ونقد النقد، والتزمين.

كلمات مفتاحية

روجر آلن، الرواية العربية، المنهج الاجتماعي، النقد الروائي، تاريخ الأدب.

تمهيد

ما برحت فكرة تشكّل الرواية في العصر الحديث تتردد بين ثنائيتي التأصيل[1] والتغريب[2]، وفي قليل من الاتجاهات تخرج إلى المنطق العلمي[3]. وقد انسحب ذلك على تعامل النهج الغربي مع الرواية العربية دراسة وتحليلاً، فرجحان تبعيتها تقنياً إلى الغرب قلّل من فرص تعاطي الدراسات الأوروبية مع الرواية أنفةً من مسألة «هذه بضاعتكم ردّت إليكم».

حققت الرواية العربية عبر مئة عامٍ من التقدم والتحوّل ما يؤسّس لها موطئ قدم في الأدب العالمي، لا أقول بسبب فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٨م، بل لقدرتها على استيعاب الأطر الفنيّة للرواية الأوروبية جنباً إلى جنب مع توظيف بيّن لمقدرات التراث وطاقاته التعبيرية. ولا يحتاج البصر كبير عناءٍ قبل أن يرتدّ حسيراً في المقارنة بين الجهود الغربية الهائلة التي بُذلت لدراسة التراث العربي، والجهود الضئيلة المبذولة في دراسة الأدب العربي الحديث منذ عصر النهضة العربية وحتى اليوم، رغم جهود ترجمة الأعمال الأدبية إلى لغات شتى. وما يخفف من وقع ذلك ما تبذله الأقسام العلمية للدراسات الشرقية في الجامعات الغربية من جهود استطلاعية ذات بعد أكاديمي في استقصاء منجز الأدب العربي الحديث.

ومن هؤلاء الدارسين القلائل هيلاري كيلباتريك في دراستها عن الرواية المصرية الحديثة[4]، وكاثرين كوبهام في دراستها عن المجتمع والجنس في أدب يوسف إدريس[5]، فضلاً عن مقالات علمية تبنتها على الدوام مجلات علميّة رصينة. إلا أنّ هذه الجهود لا تشكّل ظاهرة علميّة تسعف في الاطمئنان إلى المبذول حيال المنجز الأدبي الحديث بالمقارنة مع الاتجاه التغريبي الذي غرقت فيه الدراسات النقدية العربية في انتمائها المطلق لما يصدر عن منابر الأدب والفكر والنقد الغربية خالقة حالة من التبعية Dependency المعلنة لهذا المنجز.

إنّ حالة المثاقفة Acculturation في مثل هذا السياق تصبح منشودة ضمن قانون الأخذ والعطاء والتفاعل الثقافي الطوعي بين كيانين حضاريين مستقلين في الملامح لدراسة «الأنا» في منظور «الآخر» دراسة تزامنية تدعم نهج التثاقف الإنساني، وتحجّم من فكرة التبعيّة والانفتاح اللا محسوب والوقوع في فخ الانبهار، هذه الدراسة التزامنية تستدعي بين الفينة والأخرى دراسة المنجز الغربي حيال أدبنا العربي الحديث بعد عصر الاستشراق Orientalism وعصر الاستعمار Post-Colonialism لوضع ضوابط منهجية تحكم صورة الأنا في منجز الآخر، فتسعف في التقييم والتقويم. من هنا

---

(١) فاروق خورشيد، في الرواية العربية، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩، ص ٢٥.

(٢) يحيى حقي، المؤلفات - فجر القصة المصرية، المجلد الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٢٣.

(٣) ومثال ذلك أحمد اليبوري الذي يتجاوز التناحر الإيديولوجي بين فكرتي التأصيل والتغريب مناديا إلى البحث في الشروط الثقافية والاجتماعية لتشكل الرواية العربية إبان القرن التاسع عشر والتي كان لها الدور الموجّه في تاسيس فكرة الرواية في الوطن العربي، أحمد اليبوري، في الرواية العربية التكون والاشتغال، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص٧.

(4) Kilpatric, Hillary: The Modern Eygptian Novel, A Study In Social Criticism (London, Ithaca Press, 1974).

(5) Cobham, Catherine: Sex And Society In Yusuf Idris, Qa, al-Madina, Journal of Arabic Literature, 17, 1975.

تنطلق إشكالية هذه الدراسة في اتخاذها من الرواية العربية وانعكاساتها في المنجز النقدي الغربي أداة تقييم نقدية تعين على التقويم، إذ كيف ظهرت الرواية العربية وقُيِّمت نقدياً في نموذج من نماذج المنجز النقدي الغربي لدى الناقد الأمريكي روجر آلن Roger Allen (١٩٤٢- ٠٠٠) ومثل هذه الدراسة لا بدّ وأن تتخذ من موضوعة «نقد النقد» Critical Criticism نهجاً في التعامل مع منجز الناقد المذكور والتعريف بمدونته النقديّة حيال الرواية العربية.

نقد النقد

يعود التنظير النقدي لفكرة نقد النقد إلى ثمانينيات القرن العشرين. ويُعدّ على مستوى التنظير تحولاً بيّناً عندما يتخذ النقد من النقد موضوعاً للاشتغال، إلا أنّه على مستوى التطبيق قديم في الممارسة النقدية التراثية، وما التحوّل إلا في جعل هذا المصطلح ميداناً معرفياً على صعيد التنظير والتنظيم، فنقد النقد في مجمله «خطاب ما ورائي يرتهن بوجود خطاب آخر»[(١)]، إذ لا يتشكل هذا الفعل من القراءة إلا بوجود فعل سابق عليه.

ومن النقاد السباقين إلى مزاولته جابر عصفور الذي رأى أنّ نقد النقد: «قول آخر في النقد يدور حول مراجعة القول النقدي ذاته وفحصه، وأعني مراجعة مصطلحات النقد وبنيته التفسيرية وأدواته الإجرائية»[(٢)]. وهذه المراجعة التطبيقية لا ترتهن إلى منصة نقدية محددة ينطلق منها الناقد اللاحق، لأنّ نقد النقد منصّة مرنة محكومة للبعد المنهجي الذي ينطلق منه النص السابق. كما ترى نجوى القسطنيطيني أن نقد النقد: «خطاب يبحث في مبادئ النقد ولغته الاصطلاحية وآلياته الإجرائية وأدواته التحليلية»[(٣)]. وبذلك يفرض نقد النقد في هذه المراجعات مساحة مستحدثة لأسئلة جديدة تنتجها قراءة القراءة. أما محمد الدغمومي[(٤)] فيرى أنّ موضوعة نقد النقد تتجاوز ذلك إلى كونها بنية معرفية إجرائية وظيفية تستهدف التعرف إلى طبيعة الممارسات النقدية من آليات ومبادئ وغايات. ومما يقف في وجه نقد النقد بوصفه بناءً معرفياً منظماً وجود دراسات نقدية لا تسير على منهج واضح، بل تعكف على دراسة النص الأدبي دراسة تفسيرية انطباعية تنعكس مباشرة على ذات القارئ، مما يحتّم علينا تحديد وظيفة حقيقية لموضوعة نقد النقد، وذلك بالاستخلاص الآتي:

- إعادة تنظيم المادة النقدية بعيداً عن أيّ ادعاء بممارسة النقد الأدبي[(٥)].
- كشف الخلل وتبرير الممارسة النقدية[(٦)].
- الوقوف على الآليات والمقاصد[(٧)].

---

(١) محمد المريني: نقد النقد في المفهوم والمصطلح والمقاربة المنهجية، مجلة البيان، الكويت، ع ٤٥٢، مارس ٢٠٠٨، ص ٤٠.

(٢)جابر عصفور، قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ملاحظات أولية، فصول، م١، ع ٣، أبريل، ١٩٨١ : ١٦٤.

(٣) نجوى الرياحي القسطنطيني، في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر، العدد١، المجلد ٣٨ يوليو- سبتمبر ٢٠٠٩: ٣٥.

(٤) محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب بالرباط، الرباط: ١٩٩٩ص ٥٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٧) نجوى الرياحي القسطنطيني، في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، ص ٣٥.

- الاهتمام بجوهر الممارسة النقدية وتفكيك منطقها[١].
- مراجعة مصطلحات النقد وبنيته التفسيرية وأدواته الإجرائية[٢].

وعليه فإنّ وظيفة نقد النقد وظيفة اتباعية مرهونة للخطاب السابق لتقديم نمط قراءة معيّنة تكشف عن أصالة الخطاب النقدي أو هامشيته عبر المفاهيم والإجراءات والرؤى والاستنتاجات.

المدونة النقدية لروجر آلن

حققت الرواية العربية تراكماً نقدياً جيداً بالاستناد إلى المرجعية النقدية الغربية في بناء نوع الرواية وتحديد ملامحه. وهذا التراكم النقدي لم يقتصر على المدونة النقدية العربية بل واكبت ذلك مدونة نقد غربية اهتمت بالسرديات العربية الحديثة وعلى رأسها الرواية. ومن هذه المحاولات ما قدمه الناقد الأمريكي روجر آلن Roger M. A. Allen أستاذ الأدب العربي في جامعة بنسلفانيا الأمريكية الذي عكف على تتبع الرواية العربية والتأريخ لها طيلة أربعة عقود خلت[٣] جامعاً بين تاريخ الأدب والتحليل النصي للروايات العربية.

حصل روجر آلن على درجة الدكتوراه عام ١٩٦٨م عن دراسة أدب محمد المويلحي وترجمته. أما أهم إصداراته فكتاب عنوانه «الرواية العربية مقدمة تاريخية ونقدية» ترجمته حصة منيف[٤]. وكتاب «مقدمة للأدب العربي» ترجمه رمضان بسطويسي وآخرون. وله دراستان آخريان عن أدب يوسف إدريس القصصي ؛ الأولى بعنوان «في عين الناظر» ١٩٧٨ ، والثانية بعنوان «فنيّة يوسف إدريس» ١٩٨١م. كما عكف «آلن» على ترجمة عدة روايات عربية لنخبة من الروائيين العرب، فترجم «المرايا» و «الكرنك» و «خان الخليلي» لنجيب محفوظ، و «النهايات» لعبد الرحمن منيف، و «دنيازاده» لمي تلمساني، و «مجنون الحكم» و«العلامة» لبن سالم حميش. كما أنجز عدداً كبيراً من المقالات النقدية حول الرواية العربية من بينها مقالة بعنوان «المعركة في السوق: مكانة الرواية العربية في السياق العالمي[٥]، ومقالة بعنوان «مرايا نجيب محفوظ»[٦]، وله مقالة بعنوان «ترجمة الرواية العربية»[٧].

ويبقى كتابة «الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية» أهم ما قام به ناقدنا بحق الرواية العربية، وهذا الكتاب في أصله ثلاث محاضرات ألقاها «آلن» في جامعة مانشستر، إنجلترا عام ١٩٨٠م بدعوة من البروفسور ادمون بوزوورث أستاذ الدراسات العربية هناك، ثم نُشرت على هيئة كتاب في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٢م بالاتفاق مع مجلة الدراسات السامية في الجامعة ذاتها، بعد ذلك قامت جامعة الكويت بتمويل ترجمة الكتاب ونشره عام ١٩٨٦م. وفي هذا المصنف المهم يركز

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٢)جابر عصفور، قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ملاحظات أولية، ص ١٦٤.

(3) Muhsin Al- Musawi: Editor's Pretace, Journal of Arabic Literature, 41, 2010, p1.

(٤) نشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ، ١٩٨٦ ، وعدد صفحاته ١٧٣ صفحة.

(٥) مجلة فصول، ع٣، م١٦ ، شتاء ١٩٩٧ ، ص ص ١٥-٢١.

(٦) في العدد السابق نفسه، ص ص ٢٣٦-٢٥١.

(7) Roger Allen: Translating Arabic Fiction, Journal of Arabic Literature, 46, 2015,pp157-167.

«آلن» على الروايات العربية الصادرة بالعربية لا بلغات أخرى كحال الكتاب العرب الفرانكفونيين، وقد قسّم الكتاب إلى أربعة فصول؛ اختص الأول بتعريف الرواية وأصولها، وعالج الثاني التطورات المبكرة لتقاليد الرواية العربية وبدايات عصر النهضة العربية، أما الثالث فخصّصه لتقييم مرحلة نضج الرواية العربية وتطورها ما بين ١٩٣٩- ١٩٨٠م، في حين انشغل الفصل الرابع بدراسة تحليلية لثماني روايات عربية هي: «ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ، ورواية «ما تبقى لكم» لغسان كنفاني، ورواية «عودة الطائر إلى البحر» لحليم بركات، ورواية «أيام الإنسان السبعة» لعبدالحكيم قاسم، ورواية «السفينة» لجبرا إبراهيم جبرا، و«رباعية» إسماعيل فهد إسماعيل، ورواية «النهايات» لعبدالرحمن منيف. وقد وصف روجر آلن دراسته التحليلية لهذه الروايات بأنها «حذرة ومحافظة»[١].

يكتسب هذا المصنّف أهميته في قدرته على إجمال تاريخ الرواية العربية - على تشتتها وتوزعها عبر الأقاليم والأزمنة- والمزاوجة بين تاريخ الأدب والتحليل النصي للأعمال الروائية. إذ لم نعرف مصنفاً أجنبياً يغطي هذه المساحة الجغرافية والزمنية للرواية العربية، وقد ساعده في ذلك إتقانه للعربية وإلمامه بالمنهجين التاريخي والاجتماعي، من هنا فقد أفلح في تقديم صياغة جديدة لنشأة الرواية العربية وصعودها، مصحوبة برؤية نقدية عميقة لأسباب النشوء وعوامل التطور.

أما عن سبب تأليف «آلن» لمصنفه هذا فيمكننا استخلاص أربعة أسباب وجيهة أوردها شتاتاً في مقدمة كتابه[٢] نورده على النحو التالي:

- تركيز الدراسات الأجنبية على قطر معين كمصر مثلاً أو كاتب محدّد.
- ندرة الدراسات التي تستعرض تاريخ الرواية العربية وترصد تطورها في الزمان والمكان.
- بلوغ الرواية العربية مرحلة من النضج الفعلي تمكنها من تحديد هويتها الحقيقية منذ الحرب العالمية الثانية.
- تقديم التقاليد الروائية العربية إلى جمهور القراء الغربيين الذين لم تتح لهم فرصة الاطلاع على فن الرواية العربية.

ويجمل عبدالحميد شيحة[٣] منجز «روجر آلن» في حق الرواية العربية في نقطتين؛ الأولى أنه تناول أدبه في إطار رؤية شاملة للرواية العربية، والثانية أنه ربط بين الرؤية الفنية للكاتب والبعد الاجتماعي للعمل الأدبي.

منهجه وأدواته الإجرائية

ألمح «آلن» في أكثر من سياق تبنيه الرؤية الاجتماعية في تحليل الرواية العربية وتأصيلها. يقول «آلن» في معرض تقييمه لأدب نجيب محفوظ: «وهذا الخط يركز العدسة على المجتمع القائم في عصره سواء عن طريق أسلوب الواقعية الاجتماعية الذي يلجأ إلى التفاصيل إلى حدّ كبير، أو عن طريق رؤية انعكاسية قد تكون أكثر حذقاً في كثير من

(١) روجر آلن: الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٦، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٥- ٧.

(٣) عبدالحميد شيحة: الفن القصصي عند يوسف إدريس في الدراسات النقدية الغربية، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ع٥٦، ٢٠١٠(ص ص ٤٥-٦٠)، ص٤٧، ٥٢.

الأحيان، أي من خلال منظور الفرد ضمن المجتمع»[1]، فهو يرى منجز محفوظ امتداداً للواقعية الاجتماعية التي تُرصد ضمن مفاهيم المنهج الاجتماعي. كما يوازن «آلن» في أدواته النقدية بين متطلبات المنهج التاريخي في تأريخ الرواية العربية، ومتطلبات المنهج الاجتماعي في الربط بين بنى المجتمع وقوانين الإنتاج فيه، ومكانة الرواية العربية حيال هذه البنى، إذ يفسّر الظاهرة الأدبية بهدي من حوادث تاريخية ومتغيرات اجتماعية وسياسية ترافقها، إلى أن يضع الرواية في سياقها التاريخي المناسب ضمن مفهوم الانعكاس، يقول «آلن»: «وهذا المنظور القاتم للواقع والذي يتوجب على الروائي العربي أن يصوّره ينعكس في العديد من الأعمال التي ناقشناها ضمن هذا الفصل»[2]، ويُتبع ذلك باقتباس لجورج لوكاش من كتابه «نظرية الرواية»، فالرواية عند «آلن» ضمن هذا المنظور «تقوم بشكل عام بأداء وظيفتها كمرآة عاكسة لتنوع وتعقيد الحياة في المنطقة، على الرغم من أنّ مصائر تقاليد قومية معينة قد تتراوح وتتذبذب طبقاً للظروف الاجتماعية والسياسية»[3]. ضمن هذه الرؤية النقدية العامة يتشكل نمط القراءة الذي يصدر عنه «روجر آلن» في الإجابة عن سؤال الرواية العربية، وهذا النمط يرتهن لأربعة إجراءات هي: المقارنة، والموازنة، والتزمين، ونقد النقد.

أولاً: نمط المقارنة

ينطلق «آلن» في تشخيصه للرواية العربية من رؤية شاملة يحكمها فعل القراءة في اتجاهين؛ اتجاه يعكس سعة الاطلاع ووفرة المعلومات ودقتها، واتجاه يكشف إحاطة بالآراء النقدية الغربية والعربية معاً التي تدعم وجهة نظره فيما يحلل ويقوّم، وهذا الأمر يفسح المجال واسعاً أمام فكرة المقارنة Comparative التي تتم بين ثقافتين أو قوميتين مختلفتين في الطرح واللسان على صعيد الآراء النقدية.

فعندما يتحدث «آلن» عن تسلسل نجيب محفوظ في نشر أعماله في الصحافة المحلّية يقرنها بمثال أوروبي: «بل إنّ أشهر روائيّ وهو نجيب محفوظ دأب على نشر أعماله، مهما كانت طويلة، في هيئة متسلسلة أولاً، وهذا أمر نجده في الآداب الأجنبية أيضاً. كما يقول كوكس في كتابه (من ديكنز إلى هاردي): نشْرُ جانب كبير من الأدب الفيكتوري.. في الصحف والمجلات الدورية، وبذلك كانت هذه الصحف تشكل فترة الحضانة بالنسبة للإنتاج الأدبي»[4]. و «آلن» في ما سبق يرسم عبر نمط المقارنة خطى الأدباء في رعاية أعمالهم الإبداعية عبر قنوات الإعلام والصحافة وصولاً إلى القرّاء، ففعل الانتشار يُنجز على سوية واحة بين رائد الرواية العربية ورواد الأدب الإنجليزي.

وفي سياق آخر (ص٢٥) يقارن «آلن» بين سلسلتين روائيتين تاريخيتين؛ الأولى لـ «والتر سكوت» والثانية لـ «جرجي زيدان» وكأنّ السلسلتين مرتا بالظروف نفسها في الانتشار، بمعنى أنّ الرواية العربية تخطو خطى الرواية الأوروبية وتحذو حذوها. كما يتكرر فعل المقارنة عند حديثه عن ثلاثية نجيب محفوظ: » وشأن الروايات الطويلة التي تعالج سيرة حياة أسر بأجيالها مثل روايات تولستوي وجلا سوورذي وترولوب وفيكتور هيجو وآخرين غيرهمن تجري

---

(١) روجر آلن: الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية، ص ٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أحداث الرواية على مستويات مختلفة»[1]. هذا النمط من المقارنة الإشارية تجعل من فعل القراءة لدى «آلن» تكريساً لفكرة تبعية الرواية العربية للرواية الغربية في طرق انتشارها وأسباب تشكلها وتقنياتها الفنية. ومن الأمثلة المعزّزة لهذه الفكرة وضع نجيب محفوظ مقابل الروائي الفرنسي غوستاف فلوبير، يقول «آلن»: «إذ إنّ أسلوب محفوظ في السيطرة على هذا الاستعراض التاريخي الواسع النطاق للمجتمع المصري خلال فترة تحولاته يذكرنا بما كتبه جورج لوكاش في كتابه (نظرية الرواية) حول كتابات فلوبير»[2]. هذا البعد المقارن غايته الحديث عن التدفق المستمر واللامحدود للزمن في كتابة نجيب محفوظ وكتابة غوستاف فلوبير، ونمط المقارنة هنا يتخذ من تماثل الظروف معياراً لتشابه المحاولتين مع الاعتبار بأسبقية فلوبير زمنيا.

وقد تكرر هذا النمط من المقارنة ولكن على صعيد جمع من المحاولات الروائية العربية عندما قارن «آلن» بين تعامل الروائيين العرب مع ظروفهم السياسية القاهرة وروائيين غربيين مرّوا بظروف مشابهة، يقول «آلن»: «ومن نافل القول أن نشير بأنّ الروائيين العرب ليسوا وحدهم الذين عانوا في ظل هذه الظروف، بل يمكننا أن نورد أسماء مثل باسترناك وسولجينيستين كأمثلة من الاتحاد السوفياتي. كما أنّ سجّل العديد من الدول الغربية ليس نقياً كل النقاء إذا ما أخذنا الرقابة الأدبية بعين الاعتبار»[3]، وهذا الأمر يحتّم على الروائيين العرب أن يتسلحوا بالشجاعة والالتزام حيال ما يكتبونه في مواجهة جور السلطة مقدراً صعوبة موقف الروائيين العرب في المواجهة والتنديد، يقول «آلن»: »وما وضعناه في الصفحات السابقة يوضح الفرق الكبير بين أسلوب حياة الروائيين في العالم العربي وبين أندادهم في معظم البلدان الغربية»[4]، وهذا يعلي من قيمة المواجهة والتحدي والتجريب على صعيد الكتابة الروائية من قبل الروائيين العرب، ففعل الكتابة ممزوج بالتحديات. إن نمط المقارنة الصادر عن فعل القراءة لدى «آلن» يتعزز أكثر من باب بلورة فكرة العمل، وأحياناً كان يؤيد فعله الكتابي بمجموعة من الآراء النقدية العربية والغربية على قدم المساواة (انظر ص ١٠٠-١٠١) فيجمع بين آراء لروائيين (صنع الله إبراهيم، وإلياس خوري، وجبرا إبراهيم جبرا، ومحمود الربيعي)، ونقاد (ضياء الشرقاوي، وطلال حرب، وشكري عياد، وخالدة سعيد، وجورج سالم) ثم يضعها مقابل آراء لنقاد غربيين هم «واين بوت» و «سكولز» و «كيلوج». وهذا النمط من المقارنة يمكن أن يُقرأ باتجاهين؛ اتجاه يسعى إلى ربط الرواية العربية بالرواية الغربية فتتخذ الأولى من الثانية أنموذجاً يُحتذى عبر حلول واتجاهات سعت إليها الرواية العربية كانت قد سبقتها إليها الرواية الغربية وفي ذلك تلميح لفكرة التبعية، واتجاه يؤكد وحدة الفعل الإبداعي عالمياً مهما تباينت المشارب والأصول والأقاليم، عبر التعامل مع الرواية العربية وما رافقها من رعاية نقدية على أنها جزء من التكوين المعرفي للإنسانية جمعاء، وأن الرواية العربية من حقها أن تحاكي واقعها وتتفاعل معه.

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

ثانياً: نمط الموازنة

والموازنة هي المعادلة بين أمرين لغايات التقييم والتقدير بعدالة، إنها أداة من أدوات النقد تتغيا التوصيف والحكم بين مسألتين أو حالتين. والموازنة تبنى على سعة اطلاع الناقد وترتقي بحصافته وقدرته على إصدار الحكم النقدي. وقد أكثر «آلن» من هذا النمط في قراءته النقدية للرواية العربية في مراحلها وظروفها المتباينة.

ومن أمثلة ذلك موازنته في فعل الوصول المرتجى للقراء من قبل الروائيين العرب فيوازن[1] بين لجوء جرجي زيدان في روايته للماضي، واختيار كتّاب الأعمدة في الصحف مقالات متتابعة تعلق على المجتمع المعاصر والسياسات الراهنة، وهذا يعكس حرص كل كاتب على تجسيد رؤيته. كما يلجأ للموازنة خلوصاً إلى حكم نقدي مهم في معرض موازنته بين حافظ إبراهيم والمويلحي في استعانتهم بـ «أسلوب المقامة لنقد الأوضاع السياسية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر»[2]، إلا إنّ مثل هذه الاستعانة لم تحقق المراد منها ولم تفرض الأسلوب التراثي في كتابة الرواية العربية وبقي الانصراف إلى أنماط الرواية الغربية هو الحاضر فيما يُكتب آنذاك.

كما يظهر نمط الموازنة في سياق آخر لتأكيد فكرة النسق الرومانسي في كتابة بعض الروايات العربية، عندما وازن «آلن» بين كتابات جبران خليل جبران والمنفلوطي: «وشأن المنفلوطي كانت مؤلفات جبران، التي اتخذت شكل قصص قصيرة أو قطع أدبية أطول، ذات طبيعة رومانتيكية خالصة»[3]، وهذا النمط من القراءة يسعى إلى بناء اتجاهات حقيقية في كتابة الرواية العربية.

وفي السياق ذاته يوازن «آلن» بين كتابات المويلحي الساخرة وكتابات سليمان فيضي في روايته «الرواية العكاظية» الصادرة عام ١٩١٩م، وما يجمع بين الكتابتين يشكل نمط السخرية في الكتابة بين كاتب مصري وكاتب عراقي، و «آلن» في ذلك يحاول أن يوحّد بين الأقاليم العربية في إسهاماته الروائية لا أن يجعل لكل إقليم سمته الخاصة.

ومن المبادئ النقدية التي يؤكد عليها «آلن» عبر نمط الموازنة موضوع تعدّد الرواة أو التعدد الصوتي في الرواية، ففي معرض تقييمه لرواية «خمس أصوات» للروائي العراقي غائب طعمه فرمان يتوقف عند هذه الفكرة قائلاً: «والسرد يجري بطبيعة الغائب في الرواية كلها، وبذلك يتم تصوير كل شخصية من الخارج غالباً بالمقارنة مع «ميرامار» لنجيب محفوظ مثلاً، وكذلك «السفينة» لجبرا إبراهيم جبرا، وهي أمثلة أخرى لما يسميه ضياء شرقاوي بالرواية الصوتية»[4]. والطريف أنّ «آلن» لا يلتفت إلى هذه الظاهرة التفاتاً يقتضيه التحليل السردي، بل يربطها بفكرة تعدّد الأصوات السياسية في المجتمع السياسي العراقي في فترة حاسمة من تاريخ العراق، فتظهر هذه السمة وكأنها انسجام مع حالة مجتمعية تتطلبها الحكاية ويفرضها الواقع، وتبرير ذلك عائد للالتزام المنهجي في التحليل.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

إن مبدأ الموازنة سرعان ما يظهر في نقد «روجر آلن» بمجرد توفر المشترك بين عملين أو حالتين، وفي كل الأحيان تسعفه الموازنة في رسم مشهد كلي للرواية العربية في المرحلة الزمنية مدار اشتغاله عليها، ففي معرض حديثه عن رواية «طيور أيلول» لإميلي نصر الله الصادرة عام ١٩٦٢م يستحضر إلى جوارها كتابات جبران خليل جبران لعاملين؛ خلفية العمل وفكرته، يقول: «وشأن «أرواح متمردة» التي كتبها جبران قبل سنوات عديدة تستخدم الكاتبة الريف اللبناني وظواهره الطبيعية كخلفية لعمل ناقد المجتمع. غير أنّ المواعظ التي تطفو على السطح بصورة بارزة في عمل جبران غير موجودة في رواية إميلي نصر الله التي نجحت في أن تعبّر عما تريده من خلال تطور الأحداث ذاتها»[١]. إنّ فكرة استحضار عمل سابق على عمل لاحق فكرة تعزّزت لدى «آلن» من أجل إحكام الصلة بين نماذج الرواية العربية تعينه على تأريخية العمل وتأسيس مشهد كلي للرواية العربية في مراحلها المتباينة.

ويتخذ نمط الموازنة أشكالاً أكثر حساسيّة عندما يخلص «آلن» إلى نتيجة مفادها تفوق القاموس اللغوي لكاتب مثل يوسف إدريس على قاموس نجيب محفوظ، وهذين الأديبين حضرا بشكل واضح في الدراسات النقدية المتعددة لناقدنا جرى التعريف ببعضها في الحديث عن المدونة النقدية، يقول «آلن» في ختام حديثه عن رواية «ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ: «كلمة أخيرة لا بدّ من قولها حول اللغة التي يستعملها نجيب محفوظ في هذه الرواية. وأودّ أن أشير إلى أن قراءاتي لروايات نجيب محفوظ لسنوات عدة ولّدت لدي انطباعاً بأن قاموسه اللغوي بالذات ليس واسعاً، وأنّ أسلوبه يفتقر للسمات الأكثر شاعرية التي يحفل بها قاموس روائيين عرب آخرين بمن فيهم جبرا إبراهيم جبرا وعبدالرحمن منيف... فقاموس محفوظ ينتهج نهج الحِرفي الحريص الذي قضى جزءاً كبيراً من حياته في الوظيفة... ويمكنني في هذا النطاق أن أجري مقارنة بين أسلوبه وأسلوب روائي أصغر سنّاً من بلده هو يوسف إدريس الذي يبدو أسلوبه أكثر عفوية وحيوية إلى درجة تصل أحياناً إلى حدود مخالفة قواعد وأصول اللغة»[٢]، ومثل هذه الموازنات الجريئة لدى «روجر آلن» تبقى في إطارها العام دون عرض الشواهد الدالة على مثل هذا الانطباع، وفي ذلك افتقار إلى العلميّة وإلى التحديد الاصطلاحي للفظة «شاعرية»، وسرعان ما يخفف من حسم أحكامه بذكر هدفه من هذه الموازنة الانطباعية الذي يتلخص في «محاولة وصف الاختلافات في الأسلوب»[٣] أكثر من كونها نقداً لكاتب يجسّد منجز الرواية العربية خلال مرحلة نضجها. يُذكر أنّ مثل هذه الموازنة لم تأتِ في سياق تأريخ الرواية العربية بل في الفصل المعقود لتحليل نماذج روائية عربية تحليلاً نصيّاً متخصصاً.

ومن الموازنات الجدلية التي ساقها «آلن» تلك الموازنة بين أسباب تفوق نجيب محفوظ على عبدالرحمن منيف في موضوع الجوائز العالمية، وسياق الموازنة متأتٍ من رأي للناقد الأمريكي جون أبدايك (١٩٣٢-٢٠٠٩) عندما أخذ على عبدالرحمن منيف عدم احتذائه لتقاليد الرواية الغربية فيما يكتبه، يتساءل «آلن» في هذه الصدد: «هل من الممكن أن نستنتج من آراء أبديك والمنطق الغريب فيها قائلين إن محفوظ من الفائزين في السوق العالمي باحتذائه القدوة الغربية، وإنّ منيف من الخاسرين لأنه قرّر ألا يحتذيها وآثر عليها الإحياء، بطريقة دقيقة، لبعض الصفات الأصيلة في السرد

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١-١١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

التقليدي العربي والتاريخي منه على وجه الخصوص»[١]، و «آلن» فيما سبق يستهجن العقلية الاستشراقية التي يصدر عنها ناقد كبير مثل جون أبديك، ويلمّح إلى أنّ الغرب لم يدرك بعد مقدّرات الرواية العربية واستقلال هويتها.

وفي سياق آخر تأخذ الموازنة بُعداً تلميحياً خافتاً، وكأنّه استحضار لفكرة أوحتها فكرة ماثلة. فنجده يوازن بين رواية «مرايا» لنجيب محفوظ و «حديث عيسى بن هشام» للمويلحي من حيث رغبة العملين في التعبير عن تاريخ مصر عبر توظيف القصة، يقول: «وفي هذا يبدو أنّ قدراً معيناً من الملامح المشتركة يجمع بين مرايا وحديث عيسى بن هشام»[٢]، ولا يستأنف عرض المشترك بينهما بل يعود أدراجه لاستكمال تحليل رواية «مرايا» لنجيب محفوظ.

ومن أنواع الموازنات التي وظفها «آلن» تلك التي توازن بين الآراء النقدية التي تحضره في سياق التأريخ للرواية العربية، إذ لا يتردد في توظيف رأي نقدي يخص سياق الشعر أوردته سلمى الخضراء الجيوسي في كتابها «الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث» ليطبقه على الرواية ونشأتها، مفاده أن الزمن والتقدم في المستقبل كفيل بأن يميّز بين الأعمال الأدبية الحقيقية والأعمال المقلدة، يقول «آلن»: «وبالرغم من أن سلمى الجيوسي كانت تشير بذلك إلى الشعر المعاصر، غير أنّ المبدأ ذاته يمكن أن يُطبّق على الرواية أيضاً وبالصدق نفسه»[٣]. وهذا الاستحضار يؤكد مرونة «روجر آلن» في تبني الآراء النقدية ونسبتها إلى أصحابها دون تردد رغم أنّ المعنى الذي قدمته الجيوسي يبقى في إطار العمومي من الأفكار ولا يمكن قصره على كاتب محدّد.

كما تتخذ الموازنة لديه فعلاً ثقافياً عندما أفرد روجر آلن مبحثاً كاملاً في كتابه آنف الذكر «الرواية العربية مقدمة تاريخية وتقدية» عن رواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال» الصادرة عام ١٩٦٧م، وقد صنّف آلن[٤] هذه الرواية ضمن الأعمال العربية التي عالجت موضوع اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب، مشخّصاً طبيعة هذه اللقاء تحت فعلين؛ الصدام والمجابهة الثقافية[٥]، جاعلاً حديثه عن هذين الفعلين في سياق الموازنة بين ما أقدم عليه «إسماعيل» بطل رواية يحيى حقي «قنديل أم هاشم» ١٩٤٤م، وموقف «مصطفى سعيد» بطل رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»، فهذا الأخير بنى لنفسه نمطاً جديداً من القيم في مجابهة الآخر. إن إدراك روجر آلن لهذا النمط من القيم جاء ضمن تصور فعل المواجهة الفردية الحاسمة في التعامل مع قيم المستعمر وشروطه الثقافية، فتوقف ملياً عند مشاهد العنف والقتل أكان ذلك في ترحال البطل أم في حله، فالعنف يبقى منظومة ثقافية يهجس بها «مصطفى سعيد» أينما حلّ، وقد استعان سارد القصة بعنصر الزمن وأسلوب المجاز لإحداث الفارق في روايته؛ فالزمن تحلى بـ (التجزئة، والارتجاع، والتحولات)، أما المجاز فكان درع الرواية في تأجيج فعل المجابهة الثقافية.

---

(١) روجر آلن: المعركة في السوق: مكانة الرواية العربية في السياق العالمي، مجلة فصول، ع٣، م١٦، شتاء ١٩٩٧، ص١٧.

(٢) روجر آلن: مرايا نجيب محفوظ، مجلة فصول، ع٣، م١٦، شتاء ١٩٩٧، ص٢٤٩.

(٣) روجر آلن: الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية، ص ١١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

وفي سياقات أخرى وفي معرض حديثه عن مستقبل الرواية العربية التي حققت فكرة المرآة في عكسها تنوع الحياة وتعقيداتها، يوازن «آلن» بين رأيين نقديين لناقدين غربيين هما «جيوفري هنت» والناقدة الأمريكية «جويس كارول أواتس»، وهما رأيان يتعلقان بالأنماط الأدبية ومستقبل تطورها أو اضمحلالها في الغرب فيستوحي من الرأيين فكرة دخول الرواية العربية في مرحلة التجريب والتجديد بعد نضوجها واستقلالها في مسارها الخاص ومن ثم حظيت بالاعتراف والاحترام.

ثالثاً: نمط التزمين

والتزمين أو التحقيب فكرة يقوم عليها تاريخ الأدب وينهض بها في ترتيب كمّ الأعمال الأدبية الصادرة في مرحلة ما بغية تقييمها والخلوص إلى جملة من السمات التي تحكمها، و «روجر آلن» يقرّ في غير سياق بنظرته التاريخية للرواية العربية: «وما يثير اهتمامي بوصفي مؤرخاً للرواية العربية، هو النتائج المترتبة عن هذه التطورات والتجارب، ومنها إعادة البحث في المراحل الأولى لتراث الرواية العربية»[1]، وفعل التزمين لدى «روجر آلن» لا يرتبط بالسمات الفنيّة للرواية العربية عبر عقودها المتتابعة ابتداءً، بل بالمتغيرات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تمر بها المجتمعات العربية، وما يطرأ على ثقافاتها من تغيّر وتبدّل: «قد تعكس هذه الروايات وأولئك الروائيون فترات معينة من تاريخ تطور الثقافة العربية المعاصرة، غير أنّ العقود الأخيرة من هذا القرن شهدت تغيرات هائلة في نسيج المجتمعات العربية،... ولذا كان من الطبيعي أن يصبح لزاماً على الرواية أن تحقق الدور الذي تؤديه بصورة تفوق كل الأنماط الأدبية الأخرى، وهي أن تكون مرآةً وناقداً للمجتمع الذي يتم تطورها فيه»[2] إنّ النظرة المثالية لما تقدمه الرواية العربية هي أن تكون علامة اجتماعية بالدرجة الأولى للمراحل التاريخية التي تعيشها المجتمعات العربية.

كما يرتهن تقدّم الرواية العربية لدى «آلن» وتطورها بالمتغيرات السياسية والاقتصادية لهذه المجتمعات، فالرواية تابعة في تطورها لتغيّر المجريات، وهذا الطرح يتوافق والمنهجية الاجتماعية في النقد الأدبي القائمة على فكرتي الانعكاس والالتزام، يقول «آلن» في مستهل حديثه عن مرحلة نضج الرواية العربية: «شهدت المجتمعات العربية تغيّرات واسعة النطاق خلال العقود الأربعة الماضية، فيما يخصّ أسلوب الحياة السياسية والاقتصادية. ولذا فليس من المستغرب أن تشهد هذه الحقبة من الزمن توسعاً هائلاً في حقل الرواية العربية»[3]، ومثل هذا الربط التزميني يعين «آلن» بنهجه الاجتماعي على تتبع مناحي التطور والتجارب التي حصلت في تلك المرحلة في جعل الرواية شاهداً على التغيّرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمرحلة ما من مراحل المجتمعات العربية، ويردف «آلن» بالقول: «غير أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار الارتباط الوثيق بين كتابة الرواية والظروف التي يعيش المجتمع في ظلها، يبدو حين ذاك أنه لا بدّ من أن نستعرض بإيجاز بعض الأحداث الأساسية والاتجاهات السائدة في العالم العربي في الفترة ذاتها والتي تمثل الخلفية التي نستعرض ضمن نطاقها ذلك الفيض من الأعمال القصصية»[4]، فالأعمال الروائية لا يمكن قراءتها إلا

(١) روجر آلن: المعركة في السوق: مكانة الرواية العربية في السياق العالمي، ص١٧.

(٢) روجر آلن: الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية، ص ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

بقراءة الخلفية التاريخية لها. فمثلا لا تقرأ رواية «زقاق المدق» لنجيب محفوظ بعيداً عن تأثيرات الحرب العالمية الثانية على مصر، ورواية الخمسينيات لا يمكن أن تكتمل ملامحها دون استحضار مأساة فلسطين ١٩٤٨م، وثورة ١٩٥٢ في مصر، وثورتي العراق والسودان عام ١٩٥٨م. أما رواية الستينيات فتبرز «باعتبارها ذلك العقد من الزمن الذي عبرت من خلاله الأنظمة الثورية العربية من غمرة النجاح المبدئي الذي أتى به الاستقلال وما تلاه إلى حقبة صياغة بعض المبادئ الايديولوجية التي بُنيت أو ستبنى الثورة على أساسها، وطرق وضع هذه المبادئ موضع التطبيق»[1]. و «روجر آلن» في مثل هذا الطرح التزميني لتطور الرواية العربية يسعى إلى تقديم رؤية تصوّرية محدّدة عن معالم الحياة الاجتماعية والسياسية التي برزت في تاريخ المجتمعات العربية، فتتحد خطى الرواية العربية بناء على خطى التغيرات الاجتماعية فيها. وقد انطبق ذلك على جلّ الروايات العربية التي ناقشها «آلن» في كتابه وعلى رأسها ثلاثية نجيب محفوظ التي عكست النزاع والانقسام في المجتمع المصري وشعور المثقفين بالاغتراب.

لقد اتخذ «آلن» من ذلك وسيلة إلى إجمال صورة مشتركة واضحة المعالم لذلك التنوع الجغرافي الهائل للرواية العربية ما بين المشرق والمغرب ومصر وبلاد الشام وجزءاً من دول الخليج العربي، وقد انعكس ذلك على فصول كتابه وتحديداً الفصلين الثاني والثالث، ففي الفصل الثاني رصد التطورات المبكرة لتقاليد الرواية العربية بدءاً من القرن التاسع عشر وتحديداً من بلاد الشام التي سبقت فيها أعراض النهضة العربية الحديثة مثيلتها في مصر، نافياً أن يكون هناك «عصر انحطاط» في بلاد الشام التي كان لها صلات ثقافية وثيقة بأوروبا قبل دخول نابليون بونابرت مصر عام ١٧٩٨م، كما أن لها صلات دينية بأوروبا، فالبعثات التبشيرية والعائلات المسيحية المثقفة في بلاد الشام كان لها أكبر الأثر في إبراز فعل النهضة إبرازاً مبكراً، وبعد أن ينصف «آلن» حركة النهضة في بلاد الشام يؤرخ لفعل النهضة في مصر وتجشمها مسؤولية التقدم والنهوض.

أما الفصل الثالث فتتحدد مهامه في الحديث عن مرحلة نضج الرواية العربية بدءاً بعام ١٩٣٩ الذي شهد ولادة ثلاث روايات مكتملة فنياً هي «الرغيف» لتوفيق يوسف عواد من لبنان، ورواية «الدكتور إبراهيم» لذي النون أيوب من العراق، ورواية «عبث الأقدار» لنجيب محفوظ من مصر، ثم يستغرق بتوسع تقييمه للرواية العربية حتى نهاية السبعينيات ووقت تأليف الكتاب، ومن الجدير ذكره أن «آلن» اختتم حديثه عن مستقبل الرواية العربية ملمحاً لتوقعه أن تدخل في مرحلة التجديد والتجريب، وهذا ما كان.

وبعد، فإن فكرة تزمين الرواية العربية ورهنها بأحداث تاريخية وسياسية ومتغيرات اجتماعية كان هو المؤشر الأبرز في نمط القراءة الذي تبناه «آلن» لرسم لوحة بانورامية تؤطر الرواية العربية وتقيمها بين ثنائيتي التأصيل والتغريب، وقدرة هذه الرواية على الاستجابة المباشرة للمتغيرات الثقافية التي مرّت بها المجتمعات العربية.

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠

رابعاً: نقد النقد

لم يخلُ طرح «روجر آلن» خلال نمط قراءته للرواية العربية أن يقيّم ويوجّه الخطابات النقدية التي يقتبسها ويستعين بها فيراجع الأقوال النقدية ويلخّصها وينقدها، فمهمة الناقد تتجاوز فعل الاقتباس إلى فعل التوظيف، وهذا الفعل يستوجب النقد والتوجيه لا التسليم والنقل، ومن مظاهر ذلك:

- استخدام العامية في الرواية: إذ يسوق «آلن» قولاً نقدياً واضحاً لطه حسين من كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» يستهجن فيه الذين يرون في العامية أداة ملائمة للتفاهم المشترك، فطه حسين يعدّها لهجة تم إفسادها من جوانب عديدة. وحيال هذا الرأي يعيد «آلن» قراءته لهذا الرأي بالتذكير أن «غالبية المبدعين تصرفوا بالطريقة التي رأوها مناسبة لهم تاركين الجدل للنقاد، في ظل أن شهرة بعض الكتّاب دفعتهم لاتخاذ خطوات تجاه ذلك دافعها الاعتداد بالمكانة والقدرة، وهنا يكمن بيت القصيد في تفشي العاميات في لغة الحوار في بعض الروايات العربية.
- هل الرواية العربية موجودة؟ وهذا سؤال استعان به «روجر آلن» من مقالة للناقدة هيلاري كيلباتريك بعنوان «الرواية العربية - تقاليد واحدة» عرضت فيه هذه الناقدة سؤالها استنقاصاً من تأخر تطور الرواية العربية في الأقاليم العربية المختلفة خلا مصر. وهذا التساؤل يردّ عليه «آلن» بالتطبيق النقدي على روايات عربية متعددة المشارب والأقاليم، يقول: «وقد تطورت تقاليد الرواية العربية من ناحيتي النضج والأصالة منذ الحرب العالمية الثانية، وهي تشكل الآن وسيلة فعّالة للتعبير الثقافي مبنية على أساس العوامل المشتركة التي تشمل اللغة والإرث الثقافي والديني»[1]، وعندما ينتقل «آلن» إلى التطبيق يستحضر روايات عربية نبغت في أقاليم عربية متعددة.
- النقد الاجتماعي: حضرت أقوال النقد الاجتماعي حضوراً بيّناً في قراءات «آلن» للرواية العربية، وقد ركّز على الأقوال العربية منها خاصة مع الناقد الاجتماعي «حليم بركات» في كتابيه «الرواية العربية والتحوّل الاجتماعي»، و «تصورات الواقع الاجتماعي في الرواية العربية المعاصرة»، ويرى «بركات» أن الكتّاب العرب المعاصرين انشغلوا بموضوعات تتعلق بالنضال والثورة والتحرير لأنهم جزء من المجتمع، ويقع على عاتقهم واجب التغيير، ولا يتردد أن يصنّف الأعمال القصصية طبقاً لأسلوب تعامل الكاتب مع موضوع التحوّل الاجتماعي، ومع أنّ «روجر آلن» ينطلق من المنهجية الاجتماعية ذاتها إلا أنه لا يتردد في تقديم وجهة نظر مغايرة، يقول: «وبالرغم من أننا نوافق بركات في إيحائه بأن محفوظ لا يبدي اهتماماً بالتحوّل الاجتماعي في رواياته التي كتبها في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، غير أننا قد نوافق بركات على الأقل بأنّ الروايات التي يصنفها في كتابه على أنها روايات تحوّل ثوري أكثر صراحة من روايات نجيب محفوظ في

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

تحديد برنامجها الاجتماعي»[١]. كما يأخذ «آلن» على «حليم بركات» إهماله التعامل مع الرواية بوصفها نمطاً أدبياً وليست علامة اجتماعية فقط.

- النقد المجمل: إذ ترددت كثير من الآراء النقدية ذات السمة الإجمالية التي تقيّم تجربة إبداعية معينة كأن يوجه نقداً للمنجز النقدي الصادر بحق الرواية العربية والذي تلخّصه «الأعمال التي لا تنتهج نهجاً نقدياً»[٢]، وهي إشكالية كان قد أشار إليها «صنع الله إبراهيم» عندما قال بأن السواد الأعظم من الأعمال النقدية موجّه للقرّاء ولا تخدم الأديب، فيعطف «آلن» بالتأييد فيستعرض دراستين نوعيتين تحدّان من هذه الإشكالية المعروضة، هما: دراسة ضياء الشرقاوي (المعمار الفني في رواية السفينة)، ودراسة طلال حرب، (فسحة الاختيار: دراسة بنيوية لرواية ما تبقى لكم). ومرد إعجابه بهاتين الدراستين عائد لكونهما طبقتا منهجاً نقدياً تركيبياً في التحليل. وتتابع مثل هذه الأحكام المجملة في تقييمه لمنجز الروائي غسان كنفاني عندما يقول: «فقد ترك غسان كنفاني سلسلة كاملة من الأعمال القصصية التي تتميز بنفاذ الرؤية»[٣].
- الانتصار إلى مسيرة الرواية العربية: ليس بالغريب على ناقد بذل أربعة عقود من حياته في تتبع الرواية العربية ودراستها ألا ينتصر لها، أكان بالتنظير أم بالتطبيق إذا ما لمس استنقاصاً من أحدهم حيالها، ومثال ذلك ما ورد من إشارات نقدية واضحة في مقالته سابقة الذكر عن «مكانة الرواية العربية»، حيث أظهر استياءه من النقاد الغربيين الذين وصفوا نجيب محفوظ بعد فوزه بجائزة نوبل عام ١٩٨٨م بأنه «ديكنز القاهرة» أو «بلزاك القاهرة» يقول: «ومثل هذه التعليقات لم تعجبني في ذلك الحين ولم أغيّر رأيي فيما بعد»[٤]، ويبدو أن اكتساب روايات نجيب محفوظ صبغة تميّزها في تقديم لون محلي مقروناً بهوية محدّدة للرواية العربية لا ينبغي مصادرته عندما يوضع في سياق تابع للرواية الغربية ورموزها الكبار.

كما أنّ «آلن» لم يتردد بالاعتراض على كلام الناقد الأمريكي جون إبدايك - كما أسلفنا- الذي فضّل محفوظ على عبدالرحمن منيف، لأن الأول احتذى تقاليد الرواية الغربية والثاني آثر عليها الإحياء، بطريقة دقيقة، لبعض الصفات الأصيلة في السرد التقليدي العربي، فيرد «آلن» على هذا النقد بنقد أوجه: «وعلى أيّ حال يقرر هذا الاقتباس (يقصد إبدايك) فكرة سيطرة ثقافة غربية غير قابلة للتحدي على جنس الرواية وعلى ميادين تطورها المختلفة... ويبدو من هذا الرأي أن الغرب يمتلك ناصية الرواية؛ ومن ثم فالطريق إلى الشعبية العالمية ما هو إلا التمثيل والاحتذاء»[٥]. ويعكس هذا الرد قلة معرفة جون إبديك بمقدرات الرواية العربية وما سبقها من نصوص، وأن الدراسات التأصيلية في النقد الروائي التي انتشرت على المستوى العالمي تقتضي الاحتراس عند التقييم.

(١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤) روجر آلن: المعركة في السوق: مكانة الرواية العربية في السياق العالمي، ص١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٧.

خاتمة

وبعد، فقد خلصت الدراسة استجابة للإشكالية التي انطلقت منها أن «روجر آلن» قد انطلق في فعل قراءته للرواية العربية من رؤية إجمالية تخدم فكرة تاريخية العمل عزّزتها رؤية نقدية تحليلة، وقد انطلق من فكرة التوحيد بين الأقاليم العربية في إسهاماتها الروائية تحت عنوان الرواية العربية، لا أن يجعل لكل إقليم سمته الروائية الخاصة، فضلاً عن توظيفه لأدوات المنهج الاجتماعي وما يقتضيه من انعكاس والتزام. وقد ارتهن نمط القراءة عنده في الإجابة عن سؤال الرواية العربية إلى أربعة مبادئ أساسية هي: المقارنة، والموازنة، والتزمين، ونقد النقد. ففعل المقارنة عنده وضعَ الرواية العربية والأقوال النقدية المرافقة لها حيال الأقوال النقدية الغربية دون أن يتخذ من الرواية الأوربية نداً للعربية، وهذا النمط من القراءة يكشف عن قدرة النقد الروائي العربي على مواكبة تطور الرواية العربية. أما فعل الموازنة فهو نمط في القراءة يكفل خصوصية للرواية العربية عندما توزن إلى نظيرتها العربية وعندما يجابه القول النقدي العربي بقول نقدي عربي يماثله بغية تأسيس مشهد خاص يميّز منجز الرواية العربية. أما فعل التزمين فنمط قرائي يسعف القارئ على إدراك حقب الرواية العربية إدراكا إجمالياً مقرونا بالسمات المائزة لكل مرحلة، وهذا النمط تجلي في مدونة «آلن» خاصة في تسميات فصول كتابه «الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية». في حين أن نمط نقد النقد كان منظماً للعمل وكفيلاً بتصويب أي فهم قد يتعارض من الصورة الحقيقة للرواية العربية وروائييها، وهو نمط يتطلب استعداداً اتضحت ملامحه في خطاب «روجر آلن» النقدي.

المصادر والمراجع

- آلن، روجر. **الرواية العربية مقدمة تاريخية نقدية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٦م.
- آلن، روجر. **المعركة في السوق: مكانة الرواية العربية في السياق العالمي**، مجلة فصول، ع٣، م١٦، شتاء ١٩٩٧، (ص ص ١٥-٢١).
- آلن، روجر. **مرايا نجيب محفوظ**، مجلة فصول، ع٣، م١٦، شتاء ١٩٩٧، (ص ص ٢٣٦-٢٥١).
- حقي، يحيى. **المؤلفات – فجر القصة المصرية**، المجلد الثاني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- خورشيد، فاروق. **في الرواية العربية**، بيروت: دار العودة، ١٩٧٩م.
- الدغمومي، محمد. **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر**، الرباط:منشورات كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٩م.
- شيحة، عبدالحميد. **الفن القصصي عند يوسف إدريس في الدراسات النقدية الغربية**، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ع٥٦، ٢٠١٠(ص ص ٤٥-٦٠).
- عصفور، جابر. **قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ملاحظات أولية**، فصول، م١، ع ٣، أبريل، ١٩٨١م.
- القسطنطيني، نجوى الرياحي. **في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره**، مجلة عالم الفكر، العدد١، المجلد ٣٨ يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٩م.
- المريني، محمد. **نقد النقد في المفهوم والمصطلح والمقاربة المنهجية**، مجلة البيان، الكويت، ع ٤٥٢، مارس ٢٠٠٨م.
- اليبوري، أحمد. **في الرواية العربية التكون والاشتغال**، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٠م.
- Al- Musawi, Muhsin: **Editor's Pretace**, Journal of Arabic Literature, 41, 2010,.
- Allen, Roger: **Translating Arabic Fiction**, Journal of Arabic Literature, 46, 2015.
- Cobham, Catherine: **Sex And Society In Yusuf Idris, Qa, al-Madina**, Journal of Arabic Literature, 17, 1975.
- Kilpatric, Hillary: **The Modern Eygptian Novel, A Study In Social Criticism** (London, Ithaca Press, 1974).

Question the Arabic novel and reading style In Roger Allen's Criticism

Abstract

Modern Western criticism has been preoccupied with its early awareness of the interpretation of Arab heritage in an interpretive interpretive reading within the relationship of influence and influence.This interest has not been followed with a similar interest in reading modern Arabic literature, despite the latter's superiority and high poetry and prose.This exceeded the idea of influencing and monitoring its dimensions. The Arabic novel as one of the pillars of modern literature did not receive the required attention in the modern Western criticism system through limited academic efforts governed by the relationship of culture promoted by Arabists, not Orientalists, they read the novelist's view with systematic criticism and not with the ego and the other. Hence the problem of the study in determining the tools of Western criticism in reading the modern Arab novelist achievement.

This paper takes from the critical blog of the American critic Roger Allen (1942-..) Professor of Arabic literature at the University of Pennsylvania American research area to remedy the problem of study. His 1982 book, The Arabic Novel: A Historical and Critical Introduction, and his extensive critical articles on this subject were a remarkable phenomenon that makes him at the forefront of the Arabists, who named them in a panoramic, panoramic reading, by defining concepts, monitoring social transformations, and systematic application. Hence, this paper seeks, in its general framework, to define the features of the Western achievement in reading the Arabic novel, and, in its own context, to determine the methodology (Critical Criticism) of the pattern of reading the Arabic novel that Roger Allen published in his various works which the study assumes in: Comparative methodology, Parallel methodology, Critical Criticism and Ages.

دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية في أعمال البروفيسور آجيوس

محمد بن ظافر بن صالح الحازمي

أستاذ اللسانيات المساعد بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ملخص

تهتم هذه الورقة بتقديم صورة شاملة حول أعمال البروفيسور ديونيسيوس آجيوس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية. وبالرغم من أن هذه الأعمال متحدة في موضوعها وهو دراسة مصطلحات هذه الأدوات إلا أن آجيوس لم يلتزم منهجا موحدا في كل الأعمال. حيث ركز على المعاجم تارة وركز على الثقافة والتاريخ تارة أخرى. كما أنه قام بالتنويع بين مصادر جمع المادة فتارة جمع المصطلحات المدروسة من الكتب، وهذا ما طبقه في دراسة مصطلحات السفن الكلاسيكية، ودراسة أخرى عن مصطلحات اللباس والطعام حيث اعتمد فيها على أربعة أعمال أدبية. وتارة جَمَعَ المصطلحات من كلام أصحاب الصنعة وهذا ما طبقه في دراسته حول المصطلحات البحرية في الخليج العربي والبحر الأحمر. كما تقدم الورقة في مستهلها فكرة مختصرة حول مفهوم دراسة أدوات الثقافة المادية وكيف أن هذا الدرس بدأ تخصصا اجتماعيا أنثروبولوجيا ثم حينما اهتم بعض اللسانيين بدراسة مصطلحات تلك الأدوات أصبح تخصصا بينياً يستعين فيه المتخصص في اللغة بعدة علوم ليست لغوية. الهدف الذي تروم إنجازه هذه الورقة هو التعريف بجهود الغربيين وخاصة البروفيسور آجيوس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية، وشرح الإشكاليات التي واجهتهم حينما عمدوا إلى دراسة تلكم المصطلحات. هذه الإشكاليات لم تكن واضحة بشكل كامل عند المتقدمين الذين ركزوا على الجمع والتوثيق والتحليل، بخلاف آجيوس الذي اتضحت لديه تلك الإشكاليات ودفعته لوضع منهج مستقل.

كلمات مفتاحية

مصطلحات أدوات الثقافة المادية، ألفاظ الحضارة، أسماء الأشياء المادية، المصطلحات البحرية، مصطلحات المهن والأدوات، ألفاظ المنسوجات والطعام.

مقدمة

قبل الحديث عن مصطلحات أدوات الثقافة المادية أود أن أُلمح إلى أن هذه التسمية ما هي إلا ترجمة للمتصاحبتين التاليتين في اللغة الإنجليزية وهي Material Culture التي ظهرت أولا في علوم الاجتماع لتشير إلى علاقة الثقافة بالواقع المادي من حولنا. والواقع المادي كلمة عامة تشمل الأشياء المحسوسة مما له علاقة بالإنسان مثل أثاث المنزل وأواني المطبخ وأدوات الحرف والمهن وغيرها. بعد توسع مجالات الدراسات اللغوية التي تناولت الكثير من الموضوعات ظهر الاهتمام بدراسة أسماء الأشياء المادية المحسوسة لذا فقد تمت إضافة كلمة terminology التي تعني مصطلح أو علم المصطلحات. ومن هنا تشكلت المتصاحبات الثلاث : material culture terms التي تمت ترجمتها إلى مصطلحات أدوات الثقافة المادية.

يتجلى إشكال دراسة مثل هذه المصطلحات في العربية منذ عصر تدوين اللغة. ويمكن شرح ذلك من خلال الحدود الزمانية والمكانية والعرقية التي فرضها جماع اللغة الأوائل عندما شدوا رحالهم في سبيل جمع الكلمات العربية. إن هذه الحدود كانت نابعة من الأهداف العامة التي ارتسمها المعجميون لأنفسهم حينما بدأت رحلة جمع اللغة. لقد كانت أهدافهم نابعة من خوفهم على اللغة العربية بسبب التطور الكبير الذي طرأ عليها. هذا التطور كان نتيجة لامتزاج العرب بغيرهم من الأعاجم، الأمر الذي أدى إلى خلق أنماط لغوية جديدة تخالف النمط السائد (اللغة المعيرة) قبل اختلاط العرب بغيرهم. ثم إن خوفهم على هذا المستوى اللغوي من التغير كان نابعا من خوفهم على القرآن الكريم. وهذا ما يجعل الدرس اللغوي العربي الكلاسيكي داخل تحت المرحلة التوفيقية التي توفق بين الدرس اللغوي وهدف آخر من خارج اللغة مثل خدمة الدين، ويمكن أن ينطبق ذلك على جهود علماء اللغة العربية من المسلمين في أغلب العصور. بخلاف الدرس اللغوي الحديث الذي نقل أهداف الدراسة اللغوية من كونها خارج إطار اللغة (كالدين) إلى اللغة نفسها تحت شعار اللغة للغة وهو أحد الأطر النظرية التي قدمها دوسوسير للدرس اللغوي في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وعودا على الحدود الزمانية والمكانية التي ارتسمها اللغويون المسلمون أثناء عملهم الميداني، فلابد في هذا السياق من الإشارة إلى أن تلك الحدود جعلت عملهم انتقائيا بشكل واضح. حيث ركزوا فقط على مستوى لغوي معين وتركوا الكثير من كلام الناطقين بالعربية بحجة أنه خارج عن إطار اللغة المعيرة. من ذلك كلام الناس في المدن والحواضر الذي يضم الكثير من المصطلحات الذائعة على ألسنة الناس في حياتهم اليومية. هذا الكلام الذي لم يلتفت إليه جماع اللغة يحتوي على الكثير مما أسميه في هذا البحث مصطلحات أدوات الثقافة المادية التي تعبر عن الأشياء المحسوسة التي يستعملها الناس في حياتهم. الكثير من هذه المصطلحات كانت متداولة في الحواضر الكبيرة في جزيرة العرب والعراق والشام واليمن، وهي الأماكن التي اختلطت فيها الأعراق واتصلت اللغات وتلاقت الحضارات. وقد أدى ذلك إلى دخول الكثير من الكلمات الأعجمية إلى العربية وأغلب تلك الكلمات لها علاقة بالتمدن والتحضر الذي جاء إلى العرب بمصطلحاته من اللغات الأخرى. فبعد أن كان العرب يسكنون الصحراء ويتتبعون الكلأ استقروا في هذه المدن وتغير أسلوب حياتهم وهذا ما دفع جماع اللغة إلى الابتعاد عن الحواضر. حتى افتخر به الرياشي (البصري) على الكوفيين في قوله: «نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع وهؤلاء أخذوا اللغة من أهل

السواد أصحاب الكواميخ وأكلة الشواريز». (الطنطاوي ١٩٩٥ : ١٤٠). وهنا يظهر مدى حرص جماع اللغة آنذاك على الابتعاد عن كل ما هو حضري في اللغة والتركيز على البداوة وفصاحتها. والمدقق في المعاجم العربية التي جمعت بناء على العمل الميداني مثل معاجم القرن الثاني والثالث يلحظ قلة مصطلحات الحضارة فيها. في المقابل فقد تم تدوين الكثير مما يتعلق بالحياة البدوية حتى مصطلحات أدوات الثقافة المادية البدوية موجودة في المعجم العربي، مثل الآنية وأجزاء بيوت الوبر وأنواعها وغير ذلك.

أخذت مصطلحات الثقافة المادية في التزايد في البيئات الحضرية بعيدا عن حركة التدوين اللغوية المتمثلة في تأليف المعاجم. وقد تجلت هذه المصطلحات الحضرية في الأعمال الأدبية التي لم تكن لدى مؤلفيها تلك الحدود الزمانية والمكانية التي شكلت سياجا متينا ضربه المعجمون على أنفسهم حرصا على الصفاء والنقاء اللغوي. الأعمال الأدبية بمفهومها الواسع كانت سخية في توصيف الحياة العامة للناس التي غالبا ما تتركز في المدن في كل أرجاء دولة الخلافة الإسلامية.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام البون الشاسع بين ما هو موثق في المعاجم العربية وبين ما هو موجود في الحياة العامة للناطقين بالعربية سواء كان ذلك في ماضي اللغة أم حاضرها. لأنه وبعد اختلاط العرب بالعجم طرأ تغير كبير على العربية ودخل فيها الكثير من الكلمات الأعجمية. دراسة هذا التغير الذي طرأ على العربية يتمثل في ثلاثة من مسارات الدرس اللغوي:

الأول: كتب التصحيح اللغوي ومن ذلك إصلاح المنطق لابن السكيت، ولحن العامة للسجستاني.

الثاني: كتب المعرب والدخيل وفي مقدمتها باب أفرده ابن دريد في كتابه الجمهرة للحديث عن المعرب، وهناك أيضا كتاب المعرب للجواليقي.

الثالث: المعاجم التي حصل فيها تجديد في جمع المادة العلمية مثل العباب للصغاني والقاموس المحيط للفيروزبادي.

إلا أن هذه الأعمال كانت قليلة ولم تغط إلا جوانب محدودة من التطور اللغوي الذي طرأ على العربية آنذاك. فلم تدون إلا جزءا يسيرا من ذلك التطور، كما أن كثيرا من هذه الأعمال أُلف في وقت متأخر. حيث كان التركيز في التأليف آنذاك على المعيار اللغوي الذي كان يعالج به اللغويون ما جد أمام ناظرهم من موجة اللحن الذي كان دافعا لهم للتركيز على تقويم ألسنة المتكلمين بالعربية بدلا من وصفها.

هذه الفجوة بين واقع اللغة وحاضرها لا تخفى على دارس العربية الذي يَلحظ أن هناك الكثير مما دُوّن في الأعمال الأدبية وأُغفل في المعاجم وأصبح ذلك الكم الكبير من الكلمات المدونة مستغلقا علينا في العصر الحديث؛ لأننا حينما نطلب مساعدة المعجم نجده قد أغفل تلك المصطلحات. ولا يمكن لنا الاستعانة بمتكلمي اللغة في العصر الحديث إذ كثير من تلكم الكلمات في عداد الممات من اللغة اليوم حيث كانت معروفة لدى الناطقين بالعربية في عصور متقدمة وهي العصور التي ازدهرت فيها الكتابة الأدبية.

دراسة مصطلحات الثقافة المادية في اللغة العربية عند الغربيين

إن المشكل الذي أشرتُ إليه سابقا وهو الهُوة بين العربية المكتوبة في الأعمال الأدبية أو المنطوقة في العالم العربي من جهة وبين معاجمها في الماضي والحاضر من جهة أخرى تقدح الكثير من التساؤلات في ذهن دارس العربية المتبحر أو دارس العربية من الناطقين بغيرها. هذه الدارس الأخير هو الذي يُصَنَّفُ تحته الغربيون الذين قدموا العديد من الأعمال التي خدمت اللغة العربية. وبحكم أنه متعلم جديد للغة والثقافة العربية فهو أقرب إلى طرح مثل هذه التساؤلات خاصة حول مصطلحات أدوات الثقافة المادية. وذلك لأن هذه المصطلحات عبارة عن أسماء لمسميات محسوسة تشكل جزءا من الحياة اليومية في الثقافة العربية. وحينما لا يجد متعلم العربية هذه المصطلحات في مظانها وهي المعاجم لا شك أن هذا التساؤل حول معاني تلك المصطلحات سيكون حاضرا. التساؤل حول المعنى يقود إلى تساؤلات أخرى وهي لم لا نجد هذه الكلمات في مظانها؟ وفي حال عدم وجودها فما الأسباب التي أدت إلى ذلك؟ وكيف يمكن حل هذا الإشكال؟

بادئ ذي بدئ لابد من الإشارة إلى أن الاهتمام بمصطلحات الثقافة المادية العربية من قبل الغربيين لا شك أنه بدأ مع حركة الاستشراق النشطة التي دفعت بالكثير من الباحثين إلى البلاد العربية لدراسة أهلها وثقافتهم. وهذا ما دعا بعض هؤلاء المستشرقين إلى أن يهاجروا إلى العالم العربي ويسكنوا فيه لسنوات بل إن بعضهم أطال المقام بين ظهرانَي العرب وأصبح مستعربا. ولكي يتمكن هؤلاء المستشرقون من التعرُّف على العرب وثقافتهم فلا شك أن العربية هي المدخل الثقافي الذي يحتاجه الغربي للتعامل مع الشعوب الناطقة بالعربية (عمايرة ١٩٩٦ ، ٣٠٠).

إن أول المؤلفين من الغربيين حول مصطلحات أدوات الثقافة المادية في العربية هو المستشرق الهولندي رينهارت دوزي Reinhart Dozy ت. ١٨٨٣. وكان ذلك حينما طلبت جامعة ليدن من المستشرقين تأليف رسالة في ملابس العرب وخصصت لذلك جائزة فتطوع لها دوزي وهو طالب لم يتجاوز الثانية والعشرين (دوزي ١٩٧٩ ، ٥ :١). وقد استهلّ رسالته بمقدمة تحدث فيها عن حاجة العربية الماسة إلى معجم شامل يضم الكلمات العلمية والفنية مشروحة شرحا منهجيا. ويَذكر أن قاموسه الصغير ليس إلا سدا لإحدى ثغرات المعجمية العربية فيما يتعلق بصنف معين وهو الملابس التي كان العرب يكتفون بأبسط أنواعها حينما كانوا بداة في الصحراء. إلا أنهم وبعد أن حكموا منطقة مترامية الأطراف تقطنها أمم ذات حضارات قديمة أصبح في مقدورهم حياكة ثياب أكثر أناقة من الشملات التي كانوا يشتملونها في الصحراء. وقد استعار العرب من كل أمة طريقة في حياكة الملابس لأغراض مختلفة. فأخذوا من الفرس أسلوب الحياكة الباذخ الذي كان يرفل فيه المنعمون في القصور فانتشرت صناعة الحرير والديباج وكان لبغداد نصيب منها. وعندما نيمم النظر غربا نجد أن الحال مختلف حيث إن العرب لما اختلطوا بالبربر وأهل المغرب وجدوا شعوبا غليظة مخشوشنة فاستعاروا بعض خشونة لباسهم لأغراض معينة وبشكل جزئي. أما في الأندلس فقد استعار العرب من الإسبان أزياء الفرسان النصارى وذلك لأنهم دأبوا الحرب بأزياء متنوعة صنعوها عبر سنوات طويلة. (فاضل: ٣-٨ : ٢٧-٢٨). هذه النظرة المتعمقة إلى اللباس العربي والنظر في جذوره ومآلاته بعد اختلاط العرب بالأمم الأخرى تبشر بظهور علم جديد يتتبع الألبسة العربية في أسمائها وأصول تلك الأسماء، وإن كانت مستعارة فمن أي اللغات؟ وهذا ما قام به دوزي في عمله هذا الذي يشكل بواكير دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية في العربية عند

المستشرقين. حيث إن أغلب ما تم تأليفه آن ذاك ليس إلا معاجم وقواميس ثنائية اللغة ابتداءً من معجم العربية الإسبانية الذي ألفه بدرو دي ألكالا Pedro De Alcala المطبوع في غرناطة سنة ١٥٠٥م.

والناظر في معجم دوزي يلمس الكثير من الجهد الذي قام به هذا العالم الشاب الذي أمضى ثلاث سنوات من العمل الدؤوب جمع فيها مائتين وستا وسبعين كلمة للملابس. ومما يُلحَظ على هذه المعجم إلغاؤه الحدود الزمانية (إبراهيم ١٤٢٣، ١٢). وهذا يجعل الكتاب دراسةً أشبه ما تكون بالدايكرونية التي لا تُحدد عينة الدراسة بزمن معين بل تغطي كل ما ورد من ألفاظ الملابس في النصوص العربية منذ العصر الجاهلي.

وقد تنوعت المصادر والمراجع التي رجع إليها دوزي ما بين معاجم عربية كانت أو أجنبية وقد ساعده في ذلك إتقانه لعدة لغات، الأمر الذي مكنه من ملاحقة أصول تلك الكلمات في اللغات الأخرى التي اقترضت منها العربية مباشرة أو عبر لغة وسيطة. ولا شك أن هذا كثير في الألبسة تبعا لما ذكره دوزي من أن العرب استعاروا كثيرا من ألبستهم من الأمم الأخرى. وغالبا ما تستعار الأشياء مع أسمائها التي حاول دوزي جاهدا ردها إلى أصولها في لغات مختلفة. ولم يقتصر دوزي على المعاجم فقط بل ضم إلى مراجعه كتبا في التاريخ وذلك بحكم خبرته الواسعة بالتاريخ العربي. كما نجده في المقدمة يقدم شكره للمستشرق Pascual de Gayangos باسكوال كيانجوس ت. ١٨٩٧ الذي أعاره نسخة نفيسة من كتاب رحلة ابن بطوطة المصنفة تحت مظلة أدب الرحلات التي جعلها ضمن مصادره المتنوعة.

في تحليله للمواد يبدي دوزي اطلاعه الواسع على الثقافة العربية عموما في ماضيها وحاضرها ولم يقتصر على مستوى لغوي معين بل دوّن ما يعرفه من المصطلحات العامية المقابلة لبعض المصطلحات الكلاسيكية وذلك مثل قوله «الأُزُر والإزار وفي اللهجة المصرية الايزار» (فاضل: ٣-٨: ٣٧). ويطول تحليله لبعض المصطلحات ويكثر من الاستطرادات التي تنتج غالبا عن مناقشته للشواهد التي ورد فيها أحد مصطلحات اللباس. وتتنوع شواهده بين الأحاديث النبوية والأبيات الشعرية وقبسات من النثر الموجود في المراجع التي اعتمد عليها. والكتاب ليس كله لباس بل فيه أدب وتاريخ وفولوكلور. يلحظ من خلال الاطلاع على مناقشته لبعض المصطلحات أنه كان يهدف إلى الجمع محاولا استقصاء النصوص التي وردت فيها أسماء تلك الملابس وربما لا يمكن الخلوص إلى منهج واضح متبع في معالجة المادة العلمية.

يعد أيضا روبرت سيرجنت Robert Searjent ت. ١٩٩٣ من أوائل من درسوا مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية في الغرب. كان سيرجنت أحد الرحالة المستعربين الأسكتلنديين الذين اهتموا بالعرب وتاريخهم. وحصل على درجة الدكتوراة من جامعة كامبريدج وكانت حول المنسوجات الإسلامية. وركز على دراسة حضرموت من الناحيتين الاجتماعية والثقافية لذا قضى في مدينة عدن عدة سنوات حتى أخرج كتابه Prose and Poetry of Hadramawt (النثر والشعر الحضرمي).

وسألقي الضوء في هذه العجالة على رسالته للدكتوراة وعنوانها Material for a History of Islamic Textiles up to the Monqul Conquest (تاريخ المنسوجات الإسلامية حتى عصر الاحتلال المغولي).

وفي مقدمة الكتاب يذكر أن الكتابة حول المنسوجات الإسلامية تعود للعام ١٩١٤. وذلك عندما نشر المستشرقون الألمان Von Kermar فون كيرمر و Mez مِز و Karabacek كرباسك وغيرهم بعض الأعمال وفيها إشارات إلى المنسوجات في العصر الإسلامي الباكر إلا أن تلك الإشارات تفتقر إلى المنهجية. وأشار إلى أن بعض الأعمال العربية التي نُشرت بعناية خلال الخمس سنوات الأخيرة (من تاريخ تأليفه لهذا الكتاب وهو ١٩٤٢) تحتوي على الكثير من المادة العلمية الخام التي تتناول مصطلحات اللباس. كما أن A. Grohmann أ. قروهمان نشر مقالا في الموسوعة الإسلامية وملحقاتها تحت عنوان «ir[z» (طراز) ورغم أن المقال محدود بطبيعته إلا أنه يتميز بتنوع مصادره. ثم هناك عدد من الدراسات في حقل الآثار التي شكلت رافدا لهذا العمل. ويذكر سيرجنت بأنه خلال المراحل الأخيرة لإنجاز عمله ظهر كتاب جديد اطلع عليه وهو Cotton in Medieval Textile (القطن في منسوجات القرون الوسطى) للباحث C. J. Lamm سي. جي. لام.

الجديد الذي جاء به المؤلف هو تقسيمه اللباس إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة. أول تلك الاعتبارات هي الأماكن لذا نجد بعض فصول اللباس عنده تحمل أسماء أماكن مثل: اليمن، المغرب، الأندلس وبلاد ما وراء النهر. ثم هناك اعتبار آخر وهو الجنس حيث عقد فصلا لملابس النساء، واعتبارات أخرى مثل خامة النسيج ولذا عقد فصلا للفرو وهناك فصول لغيره. وكما تحدث دوزي في مقدمة كتابه باختصار عن تأثر اللباس العربي بما عند الأمم الأخرى فقد توسع سيرجنت في كتابه هذا في الحديث عن تأثير الأمم الأخرى على لباس العرب وعقد لذلك فصلا مستقلا بعنوان Indian, Chinese, and Other Influence (تأثير الهنود والصينين وغيرهم).

في هذا العمل لم يتمكن المؤلف من المقارنة بين ما ورد في الكتب وما جاء عن علماء الآثار في محاولة للتعرف على المصطلحات التي تطلق على كل رسم أو أثر للمنسوجات مما عثر عليه علماء الآثار في عملهم الميداني في كثير من المواقع في العالم الإسلامي. السبب في ذلك يعود إلى أن دراسة مصطلحات المنسوجات العربية آنذاك كانت لاتزال في بداياتها كما أن كثيرا من المصطلحات لم تزل ظنية آنذاك فليس هناك الكثير من المصطلحات المؤكدة لمنسوجات معروفة.

لا شك أن هذا العمل يقدم إضافة كبيرة لا تخفى على المتخصص مقارنة بعمل دوزي الذي ربما يعد الباكورة في هذا الباب. وإضافته تتمثل في الاستعانة بالمزيد من المصادر والمراجع كما أنه يتميز بالتعمق في تقسيم أبواب اللباس تبعا لعدة اعتبارات. إلا أن الإطار الزمني لهذا العمل أضيق من عمل دوزي وذلك لأن دوزي أقام دراسته على إطار دايكروني بحيث تناول كل ما وقف عليه من أسماء الألبسة عبر العصور المختلفة وصولا إلى ما وقف عليه في اللهجات العربية في العصر الحاضر. في المقابل فإن دراسة الأسكتلندي سيرجنت مبنية على إطار سينكروني يستهدف دراسة اللباس في عصور معينة حددها بالعصر الإسلامي الباكر حتى غزو المغول للعالم الإسلامي. دراسة سيرجنت تشابه دراسة دوزي من حيث عدم وجود إطار نظري واضح يمكن أن يكون منهجا متبعا لمن بعده من الباحثين إذ اعتمد في عمله على الجمع والتوثيق والتحليل.

من الأعمال التي ألقت الضوء على المصطلحات العربية لأدوات الثقافة المادية كتاب بعنوان: Medieval Islamic Swords and Swordmaking (السيوف الإسلامية القروسطوية وصناعتها) للباحثَين المعاصرَين:

Robert Hoyland روبرت هويلند أستاذ التاريخ بجامعة St. Andrews سانت أندروز في أسكتلندا المتخصص في التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى. أما الباحث الثاني فهو Brain Gilmore برين قلمور من جامعة أوكسفورد وهو متخصص في علم الآثار وتاريخ الفنون وقد طُبع الكتاب في ٢٠٠٦م.

الهدف الأساسي من كتابهما المذكور آنفا هو تقديم رسالة الكندي حول السيوف وأنواعها للقارئ الإنجليزي. ويذكُرانِ بأن أحد أهم الصعوبات التي تواجه الباحث في تكنولوجيا القرون الوسطى الإسلامية هو عدم توفر أعمال مكتوبة حولها يمكن الرجوع إليها سواء في ذلك العصر لمن أراد أن يتعلم الصنعة أو في العصر الحاضر. الأمر الذي يدل على أن المعرفة حول تلك الحرف والمهن لم تكن في الغالب مكتوبة بل كانت تتناقلها الأجيال شفهيا ويتعلمها الصغير من الكبير بالممارسة والخبرة. بل إن بعض الحرف كانت شبه أسرار حصرية يتناقلها أفراد عائلة معينة باستثناء جذاذات من المعلومات حول تلك المهن والأدوات في الأعمال الأدبية التي كانت ترد فيها مصطلحات لتلك الأشياء. وربما أن هناك بعض الأعمال المكتوبة حول هذه المهن أو على الأقل بعض التعليمات والتوجيهات التي هي أشبه ما تكون بدليل إرشادات إلا أنها ربما فُقِدت بسبب الحروب والأحداث المتوالية التي اجتاحت كثيرا من أرجاء العالم الإسلامي. ثم إن ترجمة أجزاء من رسالة الكندي ومحاولة شرحها بلغة العصر الحديث ينطوي على الكثير من الإشكالات التي يأتي في مقدمتها الفرق الشاسع بين الصناعة في ذلك العصر والعصر الحالي في كل شيء تقريبا، مما يجعل تصور مراحل الصناعة في ذلك العصر أمرا بعيد المنال على الباحث والقارئ المعاصر. ثم هناك إشكالية ترجمة المصطلحات التي لم تدون في العربية ولم يشرحها المعجميون واللغويون. كما أن أصول هذه الكلمات متعددة وليست كلها عربية مما يزيد الأمر تعقيدا على المؤلفَين في كتابتهما عن هذه الموضوعات بغير العربية. ولا ننس في هذا السياق أن قارئ تلك المخطوطات العربية يجد صعوبة في نطق المصطلحات التخصصية وذلك بسبب غياب الشكل إذ كانت تلك المصطلحات معروفة في الزمن الذي كَتَبَ فيه الكندي رسالته ولذا فإنه ربما لم يجد حاجة إلى ضبط كتابته بالشكل.

يتألف الكتاب من أربعة فصول: الأول، عبارة عن ترجمة للكندي وحديث حول النسخ المتوفرة لمخطوطته. والثاني، عبارة عن ترجمة روبرت هويلند لرسالة الكندي من العربية للإنجليزية، وهذا هو الفصل الذي تعامل فيه مع مصطلحات أدوات الثقافة المادية. حيث إنه يحاول جاهدا العثور على مقابلات في اللغة الإنجليزية لتلك المصطلحات التقنية التي كانت مستعملة في العصر الإسلامي. وقد اضطر المترجم هنا إلى استعمال بعض الكلمات العامية في الإنجليزية وفي بعض المواضع كان يقوم بشرح المصطلح وذلك نتيجة لعدم وجود مقابل له في اللغة الإنجليزية. بعض المصطلحات كان يقدم لها شرحا ثم يذكر أن هذا الشرح لا يعدو كونه محاولة منه لفهمها ويظل معنى تلك المصطلحات غائبا لا يمكن التثبت منه بسبب عدم توفر المصادر والأدوات المناسبة لذلك في العربية. الفصل الثالث يقدم فيه المؤلف الآخَر وهو برين قلمور خبرته لفهم أساليب ومراحل صناعة السيوف في تلك العصور وبحكم تخصصه فقد ساعدته خبرته في شرح كثير من تلك المراحل. ثم هناك الفصل الرابع بعنوان «السيوف في الشعر العربي» وهو عبارة عن ترجمة لعمل المستشرق الألماني F. W. Schwarslose شوارزلوز الذي ركز فيه على سيوف العرب في بواكير شعرهم (Hassanali, Muhammed. 2007).

يظل هذا العمل ليس لغويا في الأساس بل هو بحث تاريخي في الدرجة الأولى إلا أن المؤلفَين تناولا قضية المصطلحات وحاولا جاهدين تقديم حلول لها خاصة عند ترجمتها. وتركيز العمل على ترجمة أعمال أخرى يقلل من أهمية دراسة المصطلحات فيه كما أنه لا يمكن الاعتماد على ما فيه للخروج بمنهج علمي لغوي يروم تقديم حلول ولو جزئية لمشكلة مصطلحات أدوات الثقافة المادية.

الدراسة الأخيرة التي تناولت مصطلحات أدوات الثقافة المادية هي كتاب تاريخ الأزياء العربية من تأليف Yedida Calfon Stillman يديدة كالفون ستيلمان، وقد نقله للعربية صِدّيق محمد جوهر ونُشر في مشروع كلمة التابع لهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث سنة ٢٠١١. في مقدمة الكتاب تشير ستيلمان إلى أهمية دراسة اللباس في الثقافة العربية الإسلامية لما كان يشكله من رمزية إسلامية لها تمظهرات في نواح متعددة من حياة المسلم مثل لباس الصلاة وشروط طهارته ولباس النساء الذي يقوم بدور الحجاب وغير ذلك مما يزيد من أهمية دراسة الملابس عند المسلمين. وتندرج هذه الدراسة تحت مظلة دراسات التاريخ الثقافي وهو تخصص جاد علينا بعلم جديد وهو دراسة أدوات الثقافة المادية وعلاقتها بالإنسان الذي جاد علينا بتخصص لغوي وهو دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية. وبالرغم من أن هناك عددا من الدراسات التي قدمت في هذا المجال حول أدوات الثقافة المادية الأوروبية في مختلف العصور بما فيها العصر الحاضر إلا أن هذا التخصص لا يزال ناميا وبالأخص فيما يتعلق بأدوات الثقافة المادية في العالم الإسلامي. وفيما يخص أدوات الثقافة المادية المتعلقة باللباس الإسلامي لابد من التأكيد على أن تناول التاريخ لمسائل اللباس في العالم الإسلامي كان متفاوتا. والسبب في ذلك أن التركيز في الأعمال العربية كان على اللغة والأدب والفكر والتاريخ السياسي. وعلى الجانب الآخر فإن هناك مجموعة من المصادر المتنوعة الأدبية وغير الأدبية مثل التاريخية والدينية التي تمكن الدارس من البحث في الزي الإسلامي.

يمثل هذا العمل مسحا شاملا للأزياء العربية منذ فجر الإسلام وحتى العصر الحاضر. ويتناول دراسة هذه المصطلحات أثناء وصف مسمياتها من الألبسة المختلفة. والاعتماد على جانب المعاجم يصدق في هذا الكتاب على الملابس التي ذكرها المعجميون التي غالبا ما تكون أسماؤها عربية وهي في الغالب من ألبسة البدو التي دونها أصحاب المعاجم في رحلتهم. وغالب الألبسة التي دخلت على البيئة العربية نتيجة لاتصال العرب بغيرهم تعتمد المؤلفة في التوصل إلى وصفها على المصادر الأخرى غير المعاجم.

في هذه العجالة التي قدمت فكرة موجزة عن الأعمال التي قام بها غربيون حول مصطلحات الثقافة المادية نلحظ أن تلك الأعمال تنقسم إلى قسمين: الأول الأعمال القديمة ويُلحظ عليها اهتمامها بالجمع دون وجود منهج واضح مثل عمل دوزي وسيرجنت وهي أقرب ما تكون إلى معاجم للمصطلحات. الثاني: أعمال علمية حديثة وهي أقرب إلى الأعمال الثقافية منها إلى اللغوية مثل عمل روبرت هويلند، برين قلمور و يديده فيلتمان. ويُلحظ على هذه الأعمال إفادتها بشكل ممنهج من المصادر البديلة وهي كتب الأدب والرحلات وغيرها مما يشكل مصدرا بديلا للمعاجم التي أغفلت هذه المصطلحات. ويمكن القول إن هذه الأعمال (المصنفة تحت القسم الثاني) ظهرت في وقت متأخر بعد أن أرسى البروفيسور ديونيسيوس آجيوس منهجا واضحا لدراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية في العربية وكان ذلك في رسالته التي قدمها عام ١٩٨١ وهذا ما سأعرض له في الصفحات التالية.

بداية البروفيسور دِيُونِيسْيُوَس آجْيوَس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية

بعد أن أنهى ديونيسيوس آجيوس Dionisius Agius تعليمه الثانوي في موطنه الأصلي مالطا انتقل في ١٩٦٣ إلى إكمال دراسته في جامعة القديس جوزيف اليسوعية في لبنان. وبما أن اهتمامه كان منصبا على المعاجم فقد لحظ أن الكثير من المصطلحات التي يتداولها الناس غير موجودة في المعاجم. كثير من هذه المصطلحات متعلق بالأشياء التي يستعملها الناس في حياتهم اليومية. هذه المشكلة التي واجهها أثناء تعلمه العربية ظلت حاضرة في ذهنه طيلة مسيرته العلمية.

ثم حينما بدأ مرحلة الدكتوراة بجامعة تورنتو في السبعينات أشرف عليه المستشرق البريطاني الأصل جورج مايكل ويكنز G. Michael Wickens. وكانت هناك أستاذة من أصل عراقي تعمل في نفس القسم تأثر بها آجيوس كثيرا واسمها ألبرتاين جويده Albertine Jwaideh وهي أول سيدة عربية تحصل على الدكتوراة من أوكسفورد في بريطانيا، وأشرف عليها المستشرق هاملتون جِب Hamilton Gibb. يقول آجيوس: كانت بحكم تخصصها في تاريخ العراق تقرأ لي كثيرا من كتب الأدب والرحلات والجغرافيا والتاريخ العربي وهذا ما لفت انتباهي إلى تلك الكنوز الكامنة في هذه الأعمال المؤلفة في العصور الإسلامية القروسطوية. ولَحظ كثرة مصطلحات أدوات الثقافة المادية في هذه المؤلفات. لذا اختار أربعة أعمال أدبية من تلك العصور لتكون هي المصدر الذي يجمع منه المصطلحات التي يريد تحليلها ودراستها في رسالته. والأربعة أعمال هي:

كتاب البخلاء للجاحظ ت. ٢٢٥هـ/٨٦٨م، وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمَقْدِسي ت. ٣٧٨هـ/٩٨٨م، ومقامات بديع الزمان الهمذاني ت. ٣٩٨هـ/١٠٠٧م، ولطائف المعارف للثعالبي ت. ٤٢٩هـ/١٠٣٧م.

تحمل هذه الرسالة المنشورة باللغة الإنجليزية سنة ١٩٨٤ عنوان:

ARABIC LITERARY WORKS AS A SOURCE OF DOCUMENTATION FOR TECHNICAL TERMS OF THE MATERIAL CULTURE

(الأعمال الأدبية العربية كمصدر لتوثيق المصطلحات التقنية لأدوات الثقافة المادية)

وقد نُشِرت بواسطة Claws Schwarz Verlag في برلين. تقدم هذه الرسالة إطارا نظريا يمكن أن يكون حجر الأساس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية عند الغربيين. هذا الإطار الذي يقدمه آجيوس هو البحث عن مصدر بديل للمعلومات التي تساعد على فهم أعمق لمصطلحات أدوات الثقافة المادية. والسبب في ذلك هو أن الأعمال المعجمية تجاهلت القدر الأكبر من هذه المصطلحات ولم تدونها. أما القلة القليلة التي دونها بعض المعجميين من هذه الكلمات فقد فشل مدونوها في تقديم شرح واضح لها. إذ كثيرا ما يُعرِّفونها بكلمة أكثر غرابة منها أو بإحدى مقابلاتها في لهجة عربية أخرى، أو أنهم ببساطة ينصون على أنها من المعروف الذي لا حاجة لشرحه. ثم إن هناك عاملا آخر منع المعجميين من تدوين مثل هذه الكلمات وهو أن كثيرا منها يعود إلى أصول غير عربية بحكم تأثير الثقافات الأجنبية على الثقافة العربية نتيجة لامتزاج العرب بغيرهم.

في خضم حديثه عن الأعمال التي رشحها لتكون مصادرَ للعينةِ المدروسة يذكر آجيوس بأنه ومع بدايات القرن الثاني هـ/ الثامن م. ركز الأدب رسالته على القضايا الأساسية وبعض التفاصيل اللغوية، كما اضطلع بدور تخليد وإحياء القيم العربية الموروثة إضافة إلى القيم الدينية والعلمية. وظل الأدب آنذاك حكرا على مجموعة من العلماء والأدباء حتى جاء الجاحظ وكسر هذا الطوق. إذ قام بإخراج المادة الأدبية من تحت مظلة العلماء من أمثال أبي عبيدة والشيباني وكبار الكتاب من أمثال عبد الحميد بن يحيى وابن المقفع وأدخلها تحت ما يمكن أن نسميه اليوم بالعلوم الإنسانية بفضاءاتها الواسعة والمتنوعة. لذا فإن كتاب الجاحظ هو فاتحة الأعمال الأدبية التي تشكل مصدرا من مصادر مصطلحات أدوات الثقافة المادية. ثم إن من يقرأ أعمال الجاحظ يلحظ أنها تشكل وثيقة حية عن الحياة اليومية للناس في ذلك الزمن. العمل الثاني الذي ارتكز عليه آجيوس في الحصول على مصطلحات أدوات الثقافة المادية هو كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم وهو من أفضل كتب أدب الرحلات. لأن مؤلفه اعتمد على عدة مصادر يمكن تلخيصها في التالي: ١) أعمال من سبقوه، ٢) الملاحظة و ٣) الفحص والتنقيب أثناء رحلته. كما أن أسلوب الكتاب أدبي تتخلله الكثير من القصص الواقعية التي عاشها المؤلف. والعمل الثالث الذي ارتكزت عليه دراسة آجيوس هو مقامات بديع الزمان الهمذاني. هذا العمل يزود البحث بالكثير من مصطلحات أدوات الثقافة المادية الفارسية وربما يعود السبب في ذلك إلى أن الهمذاني كان ذا أصول فارسية. وتظل مقاماته غنية بالألفاظ غير الفارسية وذلك في معرض حديثه المفصل عن حياة الناس في ذلك الزمن. والعمل الرابع هو لطائف المعارف للثعالبي، وقد تم ترشيح هذا الكتاب لما يضمه من مصطلحات لأدوات الثقافة المادية نحو: المحاصيل، المنتجات والصناعات التي تشتهر بها كل مدينة أو إقليم. من ضمن الأشياء التي ذكرها مما اختصت به بعض الأماكن: المأكولات (فواكه، خضروات، أعشاب... الخ)، بضاعة فاخرة (عطور، مجوهرات، فِراء... الخ) والمنسوجات (ملبوسات، بُسُط... الخ).

والناظر في هذه الأعمال الأربعة يجد أنها تمتد من الناحية الزمنية عبر ثلاثة قرون من الثالث هـ/ التاسع م. حتى الخامس هـ/ الحادي عشر م. وهذه أكثر العصور أهمية لازدهار الكتابة الكلاسيكية وما بعدها في العربية. كما أن هذه الأعمال تتميز بالتنوع الكبير في موضوعاتها مثل أدب الرحلات الذي يقدم وصفا للأماكن وسكانها، العادات والتقاليد، الأطعمة، الألبسة والمراكب وغيرها. ومن المهم أيضا أن نتذكر بأنه وفي تاريخ تأليف هذا العمل (نهاية السبعينات وبداية الثمانينات الميلادية) كانت هناك الكثير من الأعمال الأدبية العربية التي لم يتم تحقيقها لذا فلا يمكن الاعتماد عليها كمصادر للمصطلحات.

يبلغ عدد المصطلحات التي درسها آجيوس تسعة وأربعين مصطلحا. وفي أثناء تحليل كل مصطلح يقدم المؤلف جزءا من النص قبل المصطلح وبعده فيما لا يزيد عن نصف صفحة. وكتب ذلك تحت عنوان **سياق الكلام** ثم يترجم النص للغة الإنجليزية وبعد ذلك يبدأ في تحليل الكلمة.

هذه الكلمات التي يتناولها المؤلف ليس بالضرورة أن تكون مما أغفلته المعاجم العربية؛ لأننا نجد بعضها مدوناً في المعاجم لكن المعنى المثبت لتلك الكلمات في المعجم لا يمكن استعماله لفهم السياق الموجود في العمل الأدبي. وهناك جانب آخر لا يقل أهمية عن مناقشة المعنى وقد قدمه آجيوس في هذه الدراسة ألا وهو تأثيل الكلمة بملاحقة أصولها ويتم ذلك من خلال ١) ذكر آراء المستشرقين المتقدمين الذين اهتموا بدراسة المصطلحات العربية مثل دوزي وغيره إن

وجدت حول تلك الكلمة. ٢) البحث عن مشابهات لهذه الكلمة في معاجم اللغات الأخرى، والمشابهة التي يبحث عنها من وجهين: أحدهما المعنى والثاني الصوت. ولا تلزم هذه المشابه التطابق بين الكلمتين بل مجرد التشابه في الإطار العام السيمانتيكي والصوتي. ويمكن أن نضرب معالجة كلمة (آجرة) على هذه الممارسة مثلا (Agius 1984: 188-190). إذ يبتدئ الحديث عنها بعد ذكر سياقها بإيراد معنى الكلمة المدون في معجم Stiengass شتينقاس العربي- الإنجليزي (Steingass 1972, 11). وهذا معجم بيداغوجي يستهدف الناطقين بغير العربية. إلا أننا وحينما نطالع أحد المعاجم القروسطوية المتوسعة التي هي مظنة للعثور على مثل هذه الكلمات مثل معجم لسان العرب نجد أن هذه الكلمة قد أعطيت تعريفا ربما زادها غموضا إذ نص ابن منظور في معجمه على أن الآجرة: ما يُبنى به. (ابن منظور ١٤١٤، أجر). سياق الكلام في المقامة لا يتفق مع المعنى المذكور في المعاجم إذ المعنى المعجمي ينص أنها اللبنة التي تستعمل للبناء بينما سياق المقامة يرجح أنها تعبر عن أرضية المكان الذي ربما كان مرصوفا باللبن؛ لأن المتكلم في المقامة عبر عن حسرته بقوله: وتركوني على الآجرة (Agius 1984, 190). هذه إحدى أهم المشكلات التي يسعى آجيوس في رسالته هذه تقديم حل لها وذلك من خلال المقارنة بين ما هو موجود من المعاني المعجمية وبين السياق الذي وردت فيه الكلمة في العمل الأدبي وهو هنا مقامات بديع الزمان الهمذاني.

وهناك كلمات لم تُذكر أساسا في المعاجم العربية القروسطوية بل اقتصر ذكرها على الأعمال الأدبية ومن ذلك كلمة (عَمَّاريَّة). وهي كما يفسرها دوزي بأنها نوع من المحامل تُحمل على البغل وتجلس فيها العروس حين تُزَف إلى بيت زوجها (دوزي، ١٩٧٩، ٧:٣٠٨). وقد تعرض آجيوس إلى آراء المستشرقين الأخرى حول هذا المصطلح وذكر أربعة أعمال أدبية نصت على هذا المصطلح وحاول تقديم فهم جديد لمعنى هذه الكلمة من خلال السياقات المتعددة التي وردت فيها. حيث خَلَصَ إلى أنها نوع من المراكب لها أبواب تفتح وتغلق، وامتلاك هذا النوع منها علامةٌ على الثراء والغنى. واستبعدَ المؤلف أن تكون لها عجلات كما أشار إلى أن بعض النصوص التي أوردت هذه الكلمة تذكر بأن العمارية ليست من علامات الثراء مما يشير إلى أن العمارية لها أكثر من نوع (Agius 1984, 193).

وهناك نوع آخر من الكلمات التي تظهر عليها بوضوح علامات العجمة ولا يمكن العثور على أصل ثلاثي لها أو رباعي في العربية ومن ذلك كلمة (بارنج) وهي كلمة دلت سياقاتها في كتب الأدب على أنها تعود إلى نوع من أنواع البطيخ الموسوم بشدة حلاوته (Agius 1984, 201).

مما تجدر الإشارة إليه في عمل آجيوس هو أنه وضع إطارا نظريا عاما يمكن اتباعه وتطويره في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية المدونة في الأعمال العربية الكلاسيكية والقروسطوية، الأدبية وغير الأدبية. ويمكن تلخيص هذا المنهج في التالي:

١- إيراد الجزء من النص الذي وردت فيه الكلمة ليتم التعرف عليها في سياقها.

٢- ترجمة النص العربي الذي وردت فيه الكلمة إلى اللغة الإنجليزية.

٣- دراسة حول السياق أو القصة حيث استعملت الكلمة المراد مناقشتها.

٤- تحليل ومناقشة المصطلح ومقارنة جذره اللغوي إن وجد بالجذور المدونة في المعاجم العربية القروسطوية والمعاجم العربية التي صنفها العلماء الغربيون. ورغم أنهم في أساس تصنيفاتهم اعتمدوا على المعاجم العربية القروسطوية إلا أنهم في بعض الأحيان ربما خلصوا إلى نتائج مختلفة عن تلك التي خلص إليها علماء العربية ممن اشتغلوا بجمع المعاجم وذلك ربما يعود لأكثر من سبب: (أ) أن المستشرقين الذين عملوا على تأليف المعاجم في العصر الحديث عاشوا في البيئات العربية المعاصرة التي ربما قدمت لهم بعض الإجابات عن تلك الكلمات التي ذكرها أصحاب المعاجم. (ب) اطلاعهم على الكثير من اللغات الأجنبية. (ج) اطلاعهم على الكثير من الأعمال العربية التي تم تحقيقها في العصر الحديث.

٥- البحث عن أصول المصطلحات المدروسة ما أمكن في كل المصادر المتوفرة المعجمية وغير المعجمية في اللغة العربية أو غيرها من اللغات، يتبع ذلك ملحوظات وتعليقات عامة حول المصطلح.

تجدر الإشارة هنا إلى أن إحدى أهم الروافد التي ركن إليها آجيوس في محاولته لفهم مصطلحات أدوات الثقافة المادية هي دلالة السياق. حيث وظف السياقات الأدبية المتعددة ما أمكن في فهم المصطلح الذي لم يذكره أصحاب المعاجم. أما بالنسبة للمصطلحات التي ورد ذكرها في المعجم فإن آجيوس يحاول أن يعرض المعنى السياقي للمفردة على المعنى المعجمي. ويتضح في بعض الأحيان بأن المعنيين غير متطابقين حيث إن المعنى المعجمي لا يتفق وسياق الكلمة وذلك كما ذُكِر آنفا في مناقشة مصطلح (آجُرَّة). وهناك بعض المصطلحات يمكن أن يندرج المعنى المعجمي لها تحت معناها السياقي ولكنهما ليسا متطابقين بل إن أحدهما يندرج تحت الآخر عموما. وفي هذه الحالة ربما تكشف السياقات الأدبية المختلفة بأن هناك أكثر من نوع لهذا المسمى الذي نجد اختلافا في أوصافه بين ما هو مكتوب في المعاجم وما يجود به علينا السياق الأدبي. وقد حصل ذلك في مناقشة مصطلح (عمارية) التي ظهرت مرة بمواصفات خاصة توحي بأنها علامة على الثراء وظهرت تارة وكأنها أداة تنقل عادية لا على ثراء راكبها. ثم إنه من المتوقع أن تدل هذه السياقات على أكثر من مجرد التنوع لذلك المسمى إذ يمكن أن تكون جميع العماريات مكلفة وغالية الثمن وهي علامة على الثراء لمن يملك الكثير منها كما هو حال جميلة بنت ناصر الدولة التي حجت في أربعمائة عمارية. أما مجرد استعمال العمارية للتنقل فربما لا يدل على الثراء إذ هناك احتمال توفر تلك العماريات للكِراء. وأحيانا ربما يكون السياق مُضَلِّلا خاصة إذا كان المعنى المراد فيه مجازيا أو من باب المبالغة وهنا تقع المهمة على عاتق من يستعمل هذا الإطار النظري وذلك بأن يحاول جاهدا في البحث عن أكثر من سياق للكلمة سواء في الأعمال الأدبية أو غيرها وذلك في محاولة للتمييز بين الواقعي منها والبعيد.

هذا الإطار النظري الذي قدمه آجيوس الذي يفترض أن مصطلحات أدوات الثقافة المادية لابد من العثور على مصدر بديل لفهمها يُمْكِن للباحثين المعاصرين الارتكاز عليه لدراسة مثل هذه المصطلحات الواردة في نصوص كلاسيكية وقروسطوية متعددة. إلا أنه وكغيره من الأطر النظرية له حدوده التي لا يمكن أن يتجاوزها. الأمر الذي يدل على أن هذا الإطار ربما يكون نافعا إلى حد معين وتظل هناك جوانب قصور فيه. وذلك للتنوع الكبير بين مصطلحات أدوات الثقافة المادية، وربما أن الخطوات الخاصة بتحليل كلمة ما في هذا الإطار قد لا تتفق مع كلمة أخرى. حيث إن الكلمات المدروسة في هذا الإطار تتنوع فبعضها عربي موجود في المعاجم والتعامل مع هذا النوع أسهل حيث تظل

مهمة الدارس لهذه المصطلحات في الإضافات السمانتيكية على المعنى الموجود في المعجم. وهناك طائفة أخرى من الكلمات التي لا نجدها في المعجم إلا أننا نجد مادة عربية أصيلة توحي أن تكون تلك الكلمة مشتقة منها، وهذا يدل على أنها من كلام المولدين الذي اشتقوه بعد عصور الاحتجاج من المواد اللغوية الأصيلة. وهناك الكلمات المعربة التي أدخلها علماء اللغة تحت مظلة المعرب. وهناك الكلمات الأعجمية التي لم يذكرها أحد من علماء اللغة المتقدمين والمتأخرين ولا يمكن لنا أن نعدها من المعرب.

هذا التنوع في أصول مصطلحات أدوات الثقافة المادية يشير إلى حاجة هذا الإطار النظري إلى مزيد من التطوير بغية الوصول إلى منهج أكثر شمولا في حل إشكاليات هذه المصطلحات. ويمكن تطوير هذا الإطار بالمزج بينه وبين نظرية أحمد بن فارس التي بنى عليها معجمه مقاييس اللغة. إذ يرى أن المادة اللغوية العربية الأصيلة لها عدة تصاريف تشترك في معنى عام واحد ولا تحيد عنه إلا في القليل النادر. هذه النظرية حينما تضاف إلى منهج آجيوس تساعد على فهم مثل هذه المصطلحات على النحو التالي:

(أ) المصطلحات التي لا نجد لها مادة تناسبها في المعجم العربي نحكم عليها بالعجمة.

(ب) المصطلحات التي أغفلتها المعاجم لكن مادتها اللغوية موجودة يمكن التأكد من علاقتها بتلك المادة من خلال البحث عن الرابط السمانتيكي بين المصطلح والمادة، فإن وُجد فهذا دليل على أنها مشتقة من مادة عربية أصيلة.

الأعمال التي قدمها بعد سنة ٢٠٠٠

بعد أن انتهى آجيوس من هذا العمل وهو رسالته في مرحلة الدكتوراة وجد فرصة للعمل في جامعة الكويت كمدرس للغة العربية للناطقين بغيرها وبدأ هناك اهتمامه بالمصطلحات البحرية بحكم انتشار وأصالة الحرف البحرية في الكويت. ومما تجدر الإشارة إليه أن بناء السفن في ذلك الوقت (الثمانينات الميلادية) كان منصبا على السفن الشراعية التي تستعمل الشراع بدلا من المحركات في السفن الحديثة. لذا فقد توجه آجيوس لدراسة الثقافة البحرية والسفن وأنواعها وأجزائها والمصطلحات البحرية عموما، الأمر الذي فتح له أفقا جديدا في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية. وكانت تلك بداية اهتمامه بدراسة المصطلحات البحرية في العربية. هذا الشغف بالثقافة البحرية العربية في الخليج دفعه إلى قضاء عشر سنوات من العمل الميداني في الخليج منذ سنة ١٩٩٠ حتى ٢٠٠٠. وكان في جولته الميدانية تلك يحاول فهم عالم السفن الشراعية في كل من الكويت وعمان ودور كل من التجار، بناة السفن، القباطنة (جمع قبطان)، البحارة، صيادي السمك وغواصي اللؤلؤ في بناء الثقافة البحرية.

وقد كان من أول نتائج هذا العمل الميداني إخراج كتاب بعنوان ***In the Wake of the Dhow*** (في أعقاب الدهو (اسم مستعمل عند البحارة للسفينة الشراعية)) سنة ٢٠٠٢. في هذا العمل الذي يمزج بين التاريخ الثقافي والتحليل اللغوي يركز آجيوس على دراسة المصطلحات الخاصة بأنواع السفن في الخليج عموما.

الإضافة التي يقدمها آجيوس في هذا العمل تتمثل في عدة جوانب:

١) نقل دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية إلى ميدان أصحاب المهنة كالبحارة وبناة السفن. بخلاف العمل السابق الذي اعتمد فيه آجيوس على العمل المكتبي (الأرشيفي) بجمع عينة المصطلحات المدروسة من الأعمال الأدبية.

٢) دراسة المصطلح لغويا عبر دراسة الثقافة المحيطة حيث يمكن تحليل مصطلحات أدوات الثقافة المادية من خلال الأفكار والمواقف الخاصة بالمجتمع الذي تَشِيع فيه تلك المصطلحات وذلك بلا شك جانب ثقافي مهم يشكل مصدرا هاما لتقديم فهم عميق لتلك المصطلحات. في هذا الإطار تُشكِّل اللغة قاطرة للثقافة من جيل إلى جيل ومن هنا فهما جناحان لا تستغني عنهما دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية.

إضافةً إلى دراسة تسميات السفن الشراعية في هذا العمل فإن آجيوس أيضا ركز على دراسة المصطلحات المتعلقة بأجزاء السفينة وهي كثيرة ومتنوعة. والهدف من ذلك هو تقديم فهم واسع لهذه المصطلحات والبحث عن الروابط التاريخية التي تربطها منذ فجر العصر الإسلامي وحتى اليوم إذ لا يمكن أن تكون هذه الثقافة البحرية الغنية مبتورة عن ماضي عصور الازدهار الإسلامية.

العمل الميداني يتلخص في لقاءات مسجلة مع فئات متنوعة من المجتمع البحري في الخليج العربي. أثناء عملية جمع التاريخ الشفوي عن السفن من البحارة وبناة المراكب الشراعية أفاد آجيوس أيضا من المصادر المكتوبة مثل الأرشيف الحكومي وهذا ما أدى إلى إثراء البحث بمصادر متنوعة. هذا التنوع في المصادر يساعد الباحث في ملء الفراغات وذلك للخروج بصورة شبه متكاملة حول مصطلحات السفن في الخليج. حيث كان آجيوس يدرس التاريخ الشفوي أولا ثم يقوم بالبحث عما يؤكد هذا التاريخ الشفوي في الوثائق الأرشيفية. إضافة إلى ذلك ففي نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ظهر عدد من الأعمال التي لا غنى عنها في دراسة أنواع السفن ومنها: Namen der Schiffe im Arabischen (أسماء السفن العربية) للباحث الألماني Wüstenfeld وستنفيلد، نشر سنة ١٨٨٠ ، وهناك مقال للدجيلي في مجلة لغة العرب بعنوان (السفن في العراق) نشر سنة ١٩١٢ ، ومقال للباحث الألماني رتر Ritter ١٩١٩ حول المراكب في الفرات ودجلة بعنوان: Arabische flussafahrzeuge auf Eufrat und Tigris. ومن آخر الأعمال التي تناولت السفن مقال للباحث حبيب الزيات نشر سنة ١٩٤٩ في مجلة المشرق.

لم يكتف آجيوس بالأعمال التي ألفت عن السفن العربية والإسلامية بل استعان بالمصادر التي تناولت السفن في المحيط الهندي وذلك لشدة تأثر الثقافة البحرية العربية الخليجية بغيرها من ثقافات الأمم الأخرى وخاصة الهنود والفرس. لأن العرب لم يكونوا في الأساس من أهل صنعة البحر بل هم أهل الصحراء حتى إن فصحاءهم كانوا يعدون البعد عن البحر علامة على فصاحة اللسان وهذا ما أجاب به الأعرابيُ أبا عمرو بن العلاء حينما قال له من أين لك هذه الفصاحة فقال إنا سكنا أرضا لا نسمع فيها ناجخة التيار (السيوطي ١٩٩٨ ، ١٢٠ : ١).

كل صنف من هذه المصادر يمكن الحصول منه على شيء من المعلومات التي تسهم في إكمال الصورة، فمثلا المصادر العربية القديمة لا تجود على البحث بمعلومات تقنية وتقتصر فائدتها في تقديم بعض المصطلحات. أما المصادر

الأوروبية التي تحدثت عن السفن ووظائفها وأنواعها فقد قدمت للبحث معلومات أساسية عن تأثر صناعة السفينة العربية بالسفن الأوروبية خاصة بعد وصول البرتغاليين إلى شواطئ الجزيرة العربية إذ أصبحت السفينة العربية تعتمد في صناعتها على البنية المثبتة بالمسامير بدلا عن تلك التي تشد أجزاؤها بالخيوط أو ما شابهها. وقد احتملت كلمة دُسُر الواردة في القرآن الكريم الوجهين فمن قائل إنها المسامير ومن قائل إنها الليف أو ما شابهه مما يشد أجزاء السفينة. وفي هذا إشارة إلى أهمية دراسة هذه المصطلحات التي ربما دعمت رأيا في تفسير آية من القرآن.

الدراسة اللغوية لأسماء السفن ليست مقتصرة على الجانب اللغوي فقط حيث إنها وفي بعض الأحيان تقدم معلومات أساسية حول وظيفة السفينة وطريقة صناعتها وهذه من المعلومات النادرة التي لا تكاد كثير من المصادر تشير إليها. هذا النوع من التسميات للسفن العربية يمكن تصنيفه تحت فئة المصطلحات الوظيفية التي من خلالها يمكن فهم وظيفة السفينة، فعلى سبيل المثال هناك نوع من السفن يسمى (السَّفَّار) وجمعه (سفافير) وهو سفينة شحن ضخمة تسافر عبر المحيطات إلى الهند والصين وغيرها، وذلك لأن كلمة السفر عند البحارة في الخليج تستعمل للرحلة البحرية البعيدة التي غالبا ما تكون بعبور المحيطات. وهناك من يطلق على هذا النوع من السفن مصطلح (قَطَّاع) وجمعه (قطاطيع) وهو أيضا دالٌ على نفس المعنى وهو قطع البحر وعبوره. ومن المصطلحات التي تدل على بنية السفينة أو شكلها ووظيفتها مصطلح (مدبَّب) وهو اسم لسفينة ذات مقدمة ومؤخرة نحيفة ودقيقة وهذا ما يشير إلى مهمتها وهي السرعة وقضاء الحاجات البحرية في وقت وجيز، ولا بد أن تكون السفينة المدببة ليست ضخمة في حجمها إذ الغرضُ منها هو تأدية المهام في سرعة وخفة (Agius 2002, 32).

تجدر الإشارة هنا إلى أن مثل هذه المصطلحات لا يمكن أن تُوسَم بالوظيفية إلا إذا كانت مشتقة من جذر عربي له معنى معروف وهنا تظهر أهمية توظيف معنى الجذر في سبيل التوصل إلى تخمين معنى المصطلح. والذي يمكن أن يساعد الباحث في ذلك هو البحث في معاني الكلمات في المعجم التي تتشارك مع هذه الكلمة في نفس الجذر وذلك لاستشفاف المعنى العام الذي يمكن أن ينضوي هذا المصطلح في حقله الدلالي. وهنا يمكن الإفادة من الجهود التي قدمها العالم اللغوي أحمد بن فارس في معجمه مقاييس اللغة. حيث يمكن مقارنة المعنى العام للجذر الذي اشتق منه المصطلح البحري بوظيفة ذلك الشيء المحسوس سواء كان سفينة أو أداة أو ما شابه ذلك. فإذا اتضح وجود علاقة معنوية بين الجذر وتلك الأداة فربما أشار ذلك إلى أن اسمها مشتق من جذر عربي. ولاسم تلك الأداة حالتان من حيث الزمن الذي اشتقت فيه:

الأولى، أن تكون الكلمة موجودة منذ عصور جمع المعاجم إلا أنها لم تدون من قبل المعجميين ويؤكد ذلك وجود الكلمة في بعض نصوص تلك العصور وهذا ما يسميه الصاعدي الفوائت القطعية. الحالة الثانية إن كانت الكلمة غائبة في المعاجم والنصوص التي وردتنا من ذلك العصر فربما أنها كانت موجودة آنذاك وربما أنها تم توليدها من قبل الناطقين بالعربية في عصور متأخرة، وهذا ما يسميه الصاعدي الفوائت الظنية. (الصاعدي ٢٠١٦).

ثاني الأعمال التي ألفها آجيوس نتيجة لعمله الميداني الذي استمر عشر سنوات في السعودية والخليج هو كتاب بعنوان:

Seafaring in the Arabian Gulf and Oman (The People of the Dhow)

(الإبحار في الخليج العربي وعمان (أهل الدهو)). والدهو كما ذُكر آنفا اسم عام مستعمل بين البحارة للسفينة الشراعية. وقد طُبع الكتاب بواسطة Routledge في لندن سنة ٢٠٠٥. تقدم هذه الدراسة ما توصل إليه آجيوس حول السفينة الشراعية والأنشطة المتعلقة بها في منطقة جغرافية واسعة تضم موانئ الخليج حتى غرب الهند إضافة إلى جنوب الجزيرة العربية وشرق القارة الهندية. قدم آجيوس في هذه الدراسة حياة أهل الدهو في المائة والخمسين عاما المنصرمة، ويمكن القول إن هذه هي الحدود المكانية والزمانية للدراسة. ومن أولويات هذه الدراسة محاولة فهم الدور الذي لعبته السفينة الشراعية في الخليج العربي وعمان في توحيد المناطق الساحلية في الخليج على شطيه العربي والأعجمي وامتدت هذه الوحدة حتى المحيط الهندي. وقد تناول دراسة هذا الدور عبر الجوانب التالية وهي: مدى انتشار أنشطة السفن الشراعية بين المجتمعات البحرية في تلك المناطق، العلاقات بين المجتمعات المحلية في كل من شمال الخليج من جهة وعُمان من جهة أخرى، ظروف الملاحة وعملياتها في هذه المنطقة، مواسم الإبحار، الطرق البحرية وطواقم تلك المراكب.

عند النظر في المادة العلمية التي ارتكز عليها المؤلف في تأليف الكتاب نجد أنها جمعت من سواحل دول مجلس التعاون الخليجي ويذكر المؤلف بأنه وفي تلك الفترة الزمنية الممتدة بين ١٩٩٠ و٢٠٠٠ لم يكن من الممكن ضم الساحل الإيراني إلى الدراسة بسبب عدم إمكانية السفر إلى إيران آنذاك. لذا فقد كان جمع المادة العلمية من العرب فقط الذين أطلق عليهم المؤلف مصطلح Arabains وهم سكان جزيرة العرب بخلاف مصطلح Arab الذي يراه المؤلف مصطلحا عاما قد ينضوي تحته العرب المقيمون خارج الجزيرة العربية كالعراق ومصر والشام. وقابل المؤلف ٢١٥ شخصا من تلك المجتمعات البحرية إضافة إلى بعض المؤرخين والمهتمين بالفولوكلور.

وبما أن المؤلف متخصص في اللسانيات ويجمع المعلومات عن مصطلحات أدوات الثقافة المادية من خلال التاريخ الشفوي للسكان فقد انضم إلى بعثة غوص استكشافية في قلهات بهدف الجمع بين ما سمعه من سكان المنطقة وبين ما يمكن العثور عليه من التراث الغارق سواء كان من السفن أو الأدوات التي كان يستعملها أهل الدهو. الأمر الذي من شأنه إعطاء مزيد من المصداقية للبحث وذلك لجمعه بين التاريخ الشفوي وبين الموجودات المحسوسة (Agius 2005, 2).

يذكر المؤلف بأنه في جولاته التي قام بها في عمان كان في حاجة إلى مرشد فقط ليدله على الأشخاص والأماكن، بخلاف الرحالة الغربيين الذين كتبوا عن رحلاتهم في الماضي حيث كانوا في حاجة إلى مترجمين؛ لأن المؤلف (آجيوس) كان يتقن العربية وهذا ما أضاف قيمة علمية أكبر للعمل وذلك لأن أعمال الرحالة السابقين اعتراها شيء من الخلط بسبب الاعتماد على المترجمين.

هذه المحاولة من المؤلف في الجمع بين المنطوق من التاريخ الشفوي والمحسوس من الموجودات تُظهر إشكالية متعلقة بمثل هذا النوع من البحوث وهو مدى مصداقية التراث الشفوي الذي يحصل عليه الباحث من كبار السن غالبا. إن مسألة مصداقية المعلومات التي يرتكز عليها الباحث لَتشكل عاملا مهما في إعطاء البحث قيمة علمية لكيلا يبدو العمل وكأنه مجرد أحاديث وحوارات. إحدى أهم المشكلات التي حاول المؤلف التغلب عليها فيما يخص التاريخ الشفوي

صعوبة استنطاق ذاكرة كبار السن. حيث تخونهم الذاكرة في بعض الأحيان ويقدمون معلومات غير متماسكة حول معاني المصطلحات ويصعب الاعتماد عليها. ثم هناك إشكالية أخرى حول معلومات التاريخ الشفوي وهي أن الباحث في بعض الأحيان يجد أن بعض تلك المعلومات يناقض بعضها الآخر، ويعود ذلك إما لجهل الشخص الذي أعطى المعلومة أو بسبب آرائه الشخصية وانطباعاته التي تؤثر على الحقائق والمعلومات التاريخية التي يزود بها الباحث. وللخروج من إشكال مصداقية المعلومات التاريخية فقد وضع المؤلف استراتيجية قام بتطبيقها ما أمكن عند ترتيب وتفسير المعلومات التي حصل عليها من عمله الميداني وتتمثل في الآتي:

١) التحقق من أية معلومات تساورها الشكوك من خلال المزيد من العمل الميداني وذلك بإجراء المزيد من المقابلات إما لتأكيد المعلومة المشكوك فيها أو نفيها.
٢) مناقشة هذه المعلومات مع الباحثين المهتمين بالثقافة البحرية.
٣) عرض هذه المعلومات على ما تجود به المصادر المكتوبة مثل كتب الرحلات والمعاجم والأعمال الأدبية إضافة إلى الصحافة المحلية والوثائق الرسمية.

وبما أن هذه الدراسة تاريخية لغوية فقد بحث المؤلف عن إطار نظري يستند إليه لرسم صورة ملائمة تشرح العلاقة بين الزمن والبحر وأدوات الثقافة المادية التي تندرج الدراسة اللغوية تحتها من خلال شرح أسماء ومصطلحات تلك الأشياء المحسوسة. وجد آجيوس أن المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل Fernand Braudel قد ألف كتابا بعنوان *The Mediterranean and Mediterranean World in the Age of Phillip II* (البحر الأبيض المتوسط وعالمه في عصر فيليب الثاني)، تُرجم الكتاب عن الفرنسية ونُشِر سنة ١٩٧٢. في هذا العمل وبحكم تخصصه في التاريخ فإن بروديل يذهب إلى أن حقيقة الزمن تجري على ثلاثة مستويات:

الأول: يتمثل في الحقائق التي لا تزال قائمة منذ أحقاب زمنية بعيدة ولم تتغير ويمكن التمثيل لذلك في حياة المجتمعات الساحلية في الخليج العربي بعدد من الثوابت عبر الزمن مثل صنعة بناء السفن. إن المهارات الحرفية ومصطلحاتها التي استعان بها بناة السفن الشراعية ظلت ثابتة في أصولها ولم تتغير عبر الزمن وهي التي عملت على توحيد هذه الشعوب، وعبرت بها من العصور القديمة حتى عصرنا الحاضر. ومن الحقائق الثابتة التي تندرج تحت هذا المستوى استمرار التجارة عبر خطوطها المعروفة في الخليج والمحيط الهندي. وهناك أيضا حقيقة ثابتة مرتبطة بظروف الإبحار وهي اعتماد الرحلة البحرية على الرياح التي تهب في مواسم معينة باتجاهات مختلفة فإذا هب موسم الريح الشمالية فإن ذلك موسم الرحلة إلى الهند جنوبا والعكس.

المستوى الثاني: يتجسد في بعض الحقائق التي تأخذ مدى زمنيا وسطا يشكل بعض المنعطفات في داخل بنية المستوى الأول (Braudel 1972, I:16). وأحداث هذا المستوى الأوسط يهدم بعضُها الحقائقَ الموجودة في المستوى الأول ويمكن التمثيل لذلك بالتالي: ظهور محركات النفط في العصر الحديث شكل منعطفا هاما في حياة السفينة الشراعية ومنذ بداية ظهوره بدأ بإزاحة بعض الحقائق من المستوى الأول مثل اتباع الرياح للإبحار ثم شيئا فشيئا تأثرت جميع الحقائق في المستوى الأول بظهور محركات الطاقة.

أما المستوى الثالث فهو عبارة عن أحداث هامة ومؤثرة حدثت وانتهت عبر تاريخ استعمال السفينة الشراعية إلا أن آثارها باقية ، ويمكن التمثيل لذلك بطاعون البصرة سنة ١٧٧٣م. الذي انتشر في الكويت والبحرين والقطيف وبقية المدن الساحلية في الخليج العربي وأدى إلى وفاة عدد كبير من تلكم المجتمعات البحرية. ويقدر البعض أن ضحايا ذلك الطاعون في الخليج يصل إلى مليوني شخص. مثل هذا الحدث أثر كثيرا على حركة التجارة البحرية وكان من نتائجه انتقال التجارة من الموانئ العربية إلى الموانئ الفارسية على الضفة الأخرى من الخليج.

إن مثل هذا الإطار النظري من شأنه مساعدة الباحث على محاولة فهم مصادر المصطلحات البحرية وأصولها والعصور التي ازدهر فيها المصطلح الأعجمي أو مقابله العربي. فعلى سبيل المثال يمكن للباحث أن يجد بعضاً من المصطلحات البحرية في الأعمال الأدبية العربية المؤلفة في العصور القروسطوية وهذا دليل على أن تلك المصطلحات كانت معروفة منذ ذلك الزمن وبعضها مقطوع بأصولها العربية. في المقابل فقد أسهم انتقال التجارة من الموانئ العربية إلى الفارسية بسبب الطاعون إلى انتشار مزيد من المصطلحات ذات الأصول الفارسية سواء على صعيد التجارة أو الصنعة البحرية. وهنا تلتقي الدراسة التاريخية مع اللغوية لتشكل عملا علميا تتناهبه تخصصات متعددة يشد بعضها بعضا.

الكتاب الرابع الذي أصدره آجيوس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية يحمل عنوان :

Classical Ships of Islam from Mesopotamia to the Indian Ocean.

وقد تمت ترجمة الكتاب إلى العربية سنة ٢٠١٠ بعنوان السفن الكلاسيكية في الإسلام (من بلاد ما بين النهرين إلى المحيط الهندي) ونشره المركز الوطني للبحوث والوثائق في أبو ظبي. يهدف هذا العمل إلى تقديم دراسة وافية عما أمكن جمعه حول الملاحة والسفن في عصر صدر الإسلام وما بعده حتى أواسط العصر الإسلامي ولا تصل الدراسة في حدودها الزمانية إلى العصر الحديث. كما تعرج الدراسة على بناء السفن والمواد المستعملة في ذلك ومصطلحاتها.

من حيث المصادر واجه المؤلف ندرة في المعلومات وخاصة اللغوية إلا أن وصف بلدات الموانئ الوارد في الأعمال العربية يساعد في ردم هذه الهوة. يقول المؤلف «خلال جمعي لمادة هذا الكتاب استعملت المنهج الذي كان يستعمله الكتاب المسلمون القدماء والقروسطويون كالجغرافيين والرحالة والمعجميين». (آجيوس ٢٠١٠، ١٥)، حيث قرأ أعمالهم واستخلص منها عددا من الأصول التي اتبعها في جمع المادة العلمية ويمكن تلخيصها في الخطوات التالية :

أ- الإسناد والتوثيق من خلال حلقة متسلسلة من العلماء الثقات.

ب- القراءة والبحث في الكتب.

ت- المعاينة وتتمثل في النزول إلى الميدان والوقوف على الأشياء أو الظواهر المراد دراستها.

ث- الحوارات من خلال إجراء المقابلات.

ج- التوثيق والكتابة.

ح- التعرف على مدى شيوع اللفظ أو قلة استعماله.

وكان الانطلاق في جمع المعلومات الأرشيفية المكتوبة من تخصصات مختلفة نحو: الجغرافيا والتاريخ، علم المعاجم، علم الآثار حيث استعان الباحث بعدد من البحوث والوثائق المنشورة التي قامت بها بعثة استكشافية مشتركة بين جامعتي شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية وجامعة ساوثهامبتون في المملكة المتحدة. إذ قامت هذه البعثة ببحوث ميدانية في البحر الأحمر تُلقي الضوء على التاريخ البحري لمصر خلال العهدين الأيوبي والمملوكي، وأخيرا علم الرسم وذلك للاستعانة بالنقوش والرسومات والمنمنمات التي ربما قدمت معلومات تشرح بعض المصطلحات التي لا نجدها في الكتب. وبالرغم من كل هذه المصادر فإن إعادة بناء الماضي اللغوي للصنعة البحرية يظل أمرا في غاية الصعوبة.

وقد تناول آجيوس بالدراسة اللغوية جميع مصطلحات السفن التي وقف عليها في المصادر الإسلامية ويمكن أن نمثل ببعض تلك المصطلحات ومنها:

القرقورة

وهي سفينة تستخدم للشحن وورد في بعض المصادر أنها سفينة حربية وقد تم استشفاف هذا التصنيف لهذه السفينة من خلال كتب الرحلات والجغرافيا، ومن خلال المعاجم العربية التي وصفتها بأنها سفينة طويلة أو ضخمة (الزبيدي ١٩٧٤، ١٣:٤٠١). وهذا الذي جاءت به المعاجم يدعم تخمين المؤلف الذي استشفه من المصادر الأخرى؛ لأن سفن الشحن غالبا ما كانت تُوصَف بالضخامة والطول بخلاف السفن الصغيرة المخصصة لأغراض معينة. وهذا نموذج لأسماء السفن ذات الأصل العربي (آجيوس ٢٠١٠، ٣٤٧).

الصنبوق

وهو سفينة مشهورة وقارب متعدد الاستعمالات يقوم بوظائف مختلفة ويأتي بأحجام متعددة (آجيوس ٢٠١٠، ٣٢٤). ويستعرض المؤلف في هذا السياق نصوصا عربية متعددة ورد فيها ذكر الصنبوق وختم حديثه عن هذا المصطلح بآراء عدة حول أصل الكلمة، فمن قائل إنها تعود إلى الاسم اليوناني sambúke. (الكرملي ١٩٠٠، ٦٨). ثم يرجِّحُ كونها من الاسم الفارسي سامبوك الذي أصبح في الفارسية الحديثة سنبك. (Glidden 1942: 71). وهذا نموذج للمصطلح الأعجمي الذي كان مستعملا منذ أقدم العصور حسبما ورد ذكره في كثير من الأعمال العربية في القرون الوسطى.

الدونج

وهو سفينة ساحلية وقارب نجاة معروف لدى المؤلفين المسلمين (آجيوس ٢٠١٠، ٣٢١). وكان أول من ذكره الراوي بزرك بن شهريار المتوفى سنة ٣٩٩هـ. وربطه بمغامرات البحر في كل من الهند وسيريلانكا وشرق أفريقيا. (الرامهرمزي ١٨٨٣-١٨٨٦، ٣٧، ٤٣، ٤٤). كما أن الدوانج كانت تستعمل في مواسم الغطس في صيد اللؤلؤ في منطقة البحرين. وربما يكون أصل الكلمة فارسيا إذ تعني كلمة (دوني) في الفارسية السفينة الطويلة السريعة. (Steingass 1977, 547).

وتطول قائمة مصطلحات أسماء السفن الكلاسيكية في هذا الكتاب ويقدم فيها المؤلف تحليلا متعمقا لمعاني تلك المصطلحات. أما فيما يتعلق بتأصيلها فيتميز العمل فيه بتنوع المصادر التي رجع إليها المؤلف فهو يلاحق أصول هذه

الكلمات في معاجم اللغات السامية والهندو أوروبية وهذا ما تفتقده الكثير من البحوث التأصيلية العربية. إن الثراء الذي تتمتع به هذه الدراسة حول السفن الكلاسيكية في الإسلام يعود إلى ارتباطها بالعصور التي نشطت فيها حركة التأليف في العربية في مختلف التخصصات. وخاصة التاريخ والجغرافيا وأدب الرحلات وغيرها من الأعمال الأدبية التي تشكل سجلا للحياة الاجتماعية في أرجاء الخلافة الإسلامية المترامية الأطراف. في المقابل فإن دراسة المصطلحات البحرية التي استعملت منذ بداية العصر الحديث تواجه إشكالا واضحا وهو أنها ورغم الإفادة من المصادر المذكورة آنفا (كتب الرحلات والجغرافيا والتاريخ) إلا أن هذه المصادر تتحدث عن السفن ونحوها في تلك العصور القروسطوية وليس العصر الحديث. وهذا ما يجعل مثل هذه الدراسات تبدو أكثر أصالة وثراء حينما تتناول الماضي، لكنها وفي تناولها لقضايا مصطلحات العصر الحديث تواجه مشكلة شح المصادر.

خاتمة

افتتحت هذه الورقة الحديث عن مفهوم مصطلحات أدوات الثقافة المادية، وفي هذا السياق أود التنويه إلى أن مثل هذه الدراسات تنضوي تحت مظلة التخصصات البينية التي تجمع بين أكثر من فن واحد. حيث إن دراسة أدوات الثقافة المادية في أصلها دراسة أنثروبولوجية، وعند التركيز على دراسة مصطلحات هذه الأدوات تلتقي الدراسة الأنثروبولوجية باللغوية. ثم إنه وفي بعض البحوث المتعلقة بدراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية المستعملة في الماضي يضاف إلى التخصصين السابق ذكرهما تخصص ثالث وهو علم الآثار. حيث يستعين به دارس هذه المصطلحات لكي يطلع على هذه الأشياء المحسوسة التي يرغب بدراسة مصطلحاتها، ويتعرف على المواد التي صنعت منها، والعمر التقديري لهذه القطع الأثرية المكتشفة، ووظائفها وكل ذلك بغية تعريفها. خاصة وأن هذه المصطلحات ليس لها وجود في المعاجم العربية.

المسيرة التي قدمها آجيوس في دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية العربية والإسلامية تثري الدرس اللغوي العربي وذلك باستعمال منهجية جديدة تحاول الإفادة من الجانب الأدبي والثقافي والتاريخي في سبيل خدمة الدرس اللغوي. الاهتمامات العلمية التي ورِثَها من مرحلة تعلمه للغة العربية ظلت حاضرة أمامه حتى آخر الأعمال التي قدمها في هذا المجال وهو خامس كتاب يتناول دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية بعنوان:

The Life of the Red Sea Dhow (A Cultural History of Seaborne Exploration in the Islamic world)

(حياة الدهو في البحر الأحمر (تاريخ ثقافي للكشوف البحرية في العالم الإسلامي)). نشرته I. B. Tauris في لندن سنة ٢٠١٩. وعندما سألت المؤلف عن هذا العمل الذي بدأ توزيعه وبيعه في هذا الشهر (إبريل ٢٠١٩) ذكر لي أنه قام بتوسيع مفهوم دراسة مصطلحات هذه الأشياء المحسوسة وأضاف الكثير من الجوانب الثقافية والتاريخية حتى بدا الكتاب وكأنه دراسة أنثروبولوجية تاريخية لغوية.

عند النظر في الأعمال التي قدمها آجيوس في مجال دراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية تظهر بعض المنعطفات التي مر بها في دراسته لمثل هذه المصطلحات. ففي أول عمل قدمه في الثمانينات الميلادية بعنوان

ARABIC LITERARY WORKS AS A SOURCE OF DOCUMENTATION FOR TECHNICAL TERMS OF THE MATERIAL CULTURE

(الأعمال الأدبية العربية كمصدر لتوثيق المصطلحات التقنية لأدوات الثقافة المادية)

كان اهتمامه منصبا على مصطلحات أدوات الثقافة المادية الخاصة باللباس والطعام في العصر العباسي، حيث جمع المصطلحات من أربعة كتب أدبية أُلفت في ذلك العصر، ولم يخرج في الغالب عن دراسة المعاني المعجمية لتلك المصطلحات. ثم في العمل الثاني الذي قدمه سنة ٢٠٠٢ تحت عنوان *In the Wake of the Dhow* (في أعقاب الدهو) طبق آجيوس منهجية جديدة تشكل منعطفا هاما ويمكن تلخيص الجديد فيها فيما يلي:

أولا: حدد مجال الدراسة بالأنشطة البحرية فقط.

ثانيا: أنه انتقل بالعينة المدروسة من الكتب (حيث اعتمد في الماضي على الكلمات المستخرجة من كتب العصر العباسي) إلى واقع اللغة المحكي (حيث جمع مصطلحات البحر من أفواه سكان المناطق الساحلية).

ثالثا: أنه وأثناء جمعه للمعلومات من خلال اللقاءات التي أجراها مع البحارة والصيادين تنبه إلى أهمية الجانب الثقافي والتاريخي في إثراء الدراسة اللغوية.

ثم في العمل الذي قدمه سنة ٢٠٠٥ بعنوان

Seafaring in the Arabian Gulf and Oman (The People of the Dhow)

(الإبحار في الخليج العربي وعمان (أهل الدهو)) ركز على توفير إطار نظري له علاقة بالزمن وهو نظرية المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل، وذلك لاهتمامه إضافة إلى الجانب اللغوي بالنواحي التاريخية.

أما في العمل الذي قدمه سنة ٢٠٠٨ وهو

Classical Ships of Islam from Mesopotamia to the Indian Ocean.

وقد تمت ترجمة الكتاب إلى العربية سنة ٢٠١٠ بعنوان السفن الكلاسيكية في الإسلام (من بلاد ما بين النهرين إلى المحيط الهندي)، فقد استعمل كل الأدوات البحثية التي طبقها من قبل في سبيل الوصول إلى النتائج المرجوة إلا أنه عاد في دراسته بالزمن إلى العصور الكلاسيكية. ومن هنا فقد أصبحت عينة المصطلحات المدروسة مستخرجة من الكتب التي ألفت في العصور الإسلامية الباكرة والمتوسطة.

مثل هذه الدراسات تفتح أفقا لتخصصات بينية جديدة تضخ دماءً جديدة في عروق الدراسة المعجمية في العربية، وتعمل على ردم الهوة التي يجدها الباحثون عن مثل هذه المصطلحات في المعاجم العربية. ويمكن تطبيق هذه المناهج التي تَنَقَّل بينها المؤلف على موضوعات مختلفة مثل المصطلحات الصناعية والطبية والحرفية وغيرها. ثم إن مثل هذه الدراسات سينكرونية كانت أم دايكرونية تقوم بتعويض جانب مهم جدا لم يتوفر لدارس العربية وهو المعجم التاريخي الذي يتعقب الكلمات ويلاحق أصولها عبر الزمن. ومما تجدر الإشارة إليه في ختام هذه الورقة أن أعمال آجيوس في هذا المجال ألهمت العديد من الباحثين من العرب والعجم الذين أبدوا اهتماما بدراسة مصطلحات أدوات الثقافة المادية سواء في العربية أم في غيرها من اللغات. وهذا من شأنه الدفع بعجلة الدرس اللغوي عموما للخروج بنتائج جديدة حول مصطلحات قل تدوينها والحديث عنها حتى اندثر كثير منها تحت جدارات الزمن.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

- إبراهيم، رجب عبد الجواد. **المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث**. القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٣ هـ.
- آجيوس، ديونيسيوس. **السفن الكلاسيكية في الإسلام، من بلاد ما بين النهرين إلى المحيط الهندي**. ترجمة عن الإنجليزية بإشراف: المركز الوطني للوثائق والبحوث، أبو ظبي: المركز الوطني للوثائق والبحوث، ٢٠١٠ م.
- دوزي، رينهارت. **تكملة المعاجم العربية**. ترجمة عن الفرنسية وتعليق: محمد سليم النعيمي، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٩ م.
- الرامهرمزي، بزرج بن شهريار. **عجائب الهند**،

Liver des Merveilles de l'Inde, Arabic text ed. P. A. Van der Lith and trans. L. Marcel Devic. Leiden: E. J. Brill, 1883-1886.

- الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت: وزارة الإعلام، ١٩٧٤ م.
- السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.
- الطنطاوي، محمد. **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**. ط. الثانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥ م.
- عمايرة، إسماعيل. **بحوث في الاستشراق واللغة**. ط. أولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦ م.
- فاضل، أكرم. **مجلة اللسان العربي**. ٨- ٣. الرباط: مكتب تنسيق التعريب.
- الكرملي، أنستانس. **الكلمات اليونانية في اللغة العربية**، المشرق، ٣: ٦٣-٦٨، ١٩٠٠.
- ابن منظور، محمد. **لسان العرب**. ط الثالثة، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ.

المصادر الأجنبية

- Agius, Dionisius. **Arabic Literary Works as a Source of Documentation for Technical Terms of the Material Culture**. Berlin: Klaus Schwarz, 1984.
- Agius, Dionisius. **In the Wake of the Dhow (The Arabian Gulf and Oman).** Reading UK: Ithaka Press, 2002.
- Agius, Dionisius. **Seafaring in Gulf and Oman, (The People of the Dhow).** NY: Rautledge, 2005.
- Braudel, Fardenand. **The Mediterranean and Mediterranean World in the Age of Philip II.** Translated from French: S. Reynolds, volumes I-II. NY: Harper & Row, 1972.

- Glidden, Harold W. «A Comparative Study of the Arabic Nautical Vocabulary from al-Aqabah, Transjordan», **Journal of the American Oriental Society**, 62: 68-72. 1942.
- Hassanali, Muhammed. **Review of Medieval Islamic Swords and Swordmaking**. 2007. http://www.deremilitari.org/REVIEWS/Hoyland_KindiSwords.htm
- Steingass, Francis Joseph. **A Learners Arabic-English Dictionary**. Beirut: Librairie du Liban, 1972.
- Steingass, Francis Joseph. **A Comprehensive Persian-English Dictionary**. New Delhi: Cosmo, 1977.

Abstract

This paper attempts to shed some light on the works of Professor Dionisius Agius in studying Arabic material cultural terminology. Although these works deal with one subject, Agius did not apply the same methodology and theoretical framework. In some studies, he focused on Lexica, and in some others focused on culture and history. The sources of the investigated terms in his studies can be divided into two categories: first is archival sources, and he applied that in studying textiles and food terminology, where he relied on four literary works. He also applied that in studying classical maritime terminology, where he relied on several historical and literary works. The second source of terms is ethnographical fieldwork, and Agius applied that in his investigation of modern maritime terminology in the Gulf and Red Sea. At the beginning, the paper also gives a brief idea about the field of Material Culture, the conception of this collocation and how this field started under the umbrella of sociological and anthropological studies. Later some linguists showed their interesting in investigating material cultural terminology, and that is why this field classified as interdisciplinary today. The aim of the paper is to acknowledge the efforts of western scholars especially Professor Agius in studying Arabic material culture terminology. Furthermore, it aims to illustrates the dilemmas that faced them in studying such terms in Arabic, such as the lack of appropriate resources. These dilemmas were not clear enough for early scholars and that is why they concerned their studies with collecting and classifying these terms. However, these issues were clear enough for Agius and that led him to tackle his own methodology and theoretical framework.



يهدف المؤتمر الذي ينظمه قسم اللغة العربية وآدابها بالتعاون مع جائزة الملك فيصل إلى ترسيخ التعريف بالدراسات الأجنبية التي تناولت ذلك المنجز، وإبرازِ جهود الترجمة إلى الثقافات الأخرى، وتشجيعِ الدرس المنهجي الذي تناول المنجز، وإعادةِ النظر إليه بنقده وتقويمه. وكانت محاورُه معنيةً بموضوعات منها:

الدراسات المقارنة في اللغة والأدب، والدراسات اللغوية المتصلة بالنحو والصرف والمعاجم، كما اهتمت بدراسات الأدب العربي قديمًا وحديثًا، إلى جانب الموسوعات وتحقيق الكتب والترجمة والرسائل العلمية.